UNIVERSIDAD DE SEVILLA
DOCTORADO EN LITERATURA HISPANOAMERICANA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍAS INTEGRADAS

Trazando fronteras, construyendo identidades: el discurso criollo en la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco S.J.

TESIS DOCTORAL

Tesista : Francisca Barrera Campos.
Directora : Doctora Carmen de Mora Valcárcel.
Itinerario : La expresión literaria y artística americana.

SEVILLA, 2015

Agradecimientos:

Agradezco a la doctora Carmen de Mora por sus valiosos aportes y su gran dedicación; a la doctora Marie Louise Bénat-Tachot por haberme facilitado mi estadía en La Sorbonne; y a Conicyt por la concesión de la beca que me ha permitido llevar a cabo esta tesis.

A mi padre, por siempre en mi corazón…

Sube a nacer conmigo, hermano.
Dame la mano desde la profunda
zona de tu dolor diseminado.
No volverás del fondo de las rocas.
No volverás del tiempo subterráneo.
No volverá tu voz endurecida.
No volverán tus ojos taladrados.

Pablo Neruda. Canto XII. *Alturas de Machu Picchu*

Índice

Introducción 7
Justificación y objetivos 8
Criterios metodológicos 13
Estructuración del trabajo 18
Capítulo I. La Compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito 20
I.1. El Quito colonial anterior a la llegada de los jesuitas 22
I.1.1. Origen y evolución de la sociedad quiteña en el siglo XVI 22
I.1.2. Organización eclesiástica en la diócesis de Quito 36
I.1.3. La crisis de las alcabalas 46
I.2. Establecimiento de la Compañía y su intervención en la vida pública 53
I.2.1. Fundaciones, organización interna y crecimiento económico 53
I.2.2. Pedagogía ignaciana: de la educación formal a la piedad popular 70
I.2.3. Misiones y métodos de cristianización entre los indígenas 90
I.3. El Siglo de la expulsión en la Real Audiencia de Quito 106
I.3.2. Los jesuitas y la Ilustración en la provincia quiteña 106
I.3.2. Reformas borbónicas en la Real Audiencia de Quito 118
I.3.3. La expulsión de los jesuitas de la provincia de Quito 129
Capítulo II. Juan de Velasco Petroche: vida, obra y crítica en torno a la *Historia de Quito* 154
II.1. Semblanza de un jesuita criollo 155
II.1.1. Orígenes y primeros años de vida 155
II.1.2. Extrañamiento 162
II.1.3. La Historia del Reino de Quito 166
II.2. Procesos de edición de la Historia 170
II.2.1. Cartas al Ministro Porlier 170
II.2.2. Primeras ediciones 182
II.2.3. Ediciones Nacionales 189
II.3. Recepción de la Historia 195
II.3.1. Dictámenes de la Real Academia de Historia de España 195
II.3.2. Recepción en el extranjero 205
II.3.3. Polémicas nacionalistas 209
Capítulo III. Discurso criollo e identidad regional en la *Historia del Reino de Quito* 220
III.1. Prefacio, introducción y Presupuestos históricos 222
III.1.1. Consciencia criolla 225

III.2.2. La idea de Historia 234
III.2. La Historia de la Naturaleza o la naturaleza de la Historia 243
III.2.1. Tensiones entre criollismo e ilustración 243
III. 2.2. Cartografías y territorialidades 272
III.2.3. Conflictos e interacciones sociales en la prosa colonial 283
III.3. Modalidades discursivas de la *Historia Antigua del Reino de Quito* 296
III.3.1. El relato histórico en la *Historia Antigua* del Reino de Quito 300
III.3.2. El discurso literario en la *Historia Antigua* 313
III.4. Géneros discursivos en la *Historia Moderna* 339
III.4.1. Género descriptivo, narrativo y deliberativo 341
III.4.2. Narrativa y ejemplaridad en el Quito colonial 348
Conclusions 370
Bibliografía 375
Estudios generales 375
Ediciones de la obra de Velasco 390
Estudios críticos sobre la obra de Velasco 391

Introducción

Juan de Velasco fue un jesuita americano que vivió la expulsión de la Compañía de Jesús por decreto del monarca Carlos III en el año 1767. Durante su destierro en la ciudad de Faenza dedicó sus esfuerzos a registrar distintos aspectos culturales, históricos y naturales vinculados con la presencia de la Orden en Hispanoamérica.

Entre su producción científico-literaria, ha despertado un especial interés la *Historia del Reino de Quito de la América meridional*, ya que fue la primera obra que narró los distintos aspectos naturales e históricos de lo que hoy se conoce como la República del Ecuador. Hasta entonces, los territorios que correspondían a la Real Audiencia de Quito habían sido referidos por los cronistas de manera parcial o en relación con la historia del Imperio Inca. Tampoco existía precisión en el uso de la palabra *Reino,* pues ésta podía referirse tanto al espacio conquistado por los españoles como a la presencia de una confederación de tribus indígenas en los territorios de la región quiteña, anterior a la expansión del Tahuantinsuyo.

La obra fue compuesta en tres tomos y remitida al Ministro de Estado Antonio Porlier entre los meses de marzo y agosto de 1789. Este a su vez solicitó a la Real Academia de Historia que revisara los manuscritos originales con el fin de hacer las correcciones pertinentes para su posterior publicación. La labor censora recayó sobre los ilustrados Antonio de Alcedo y Casimiro de Ortega quienes, luego de un minucioso examen a la luz del modelo científico de la Ilustración en España, calificaron la *Historia* de Velasco como apta para salir a la luz pública y de gran mérito en sus observaciones sobre historia antigua e historia moderna, juzgando más conveniente que la Historia Natural, por ser más imperfecta y no estar al día en los avances de las ciencias, fuese incluida como un catálogo o apéndice de las curiosidades de la naturaleza de Quito.

No obstante el dictamen favorable, ratificado con la firma de los diecinueve miembros de la Academia, incluyendo a su director, Conde de Campomanes, la publicación de la *Historia* no siguió su curso administrativo y los manuscritos se mantuvieron inéditos por largos años. En medio de su enfermedad, Juan de Velasco mantuvo la correspondencia con el Ministro Porlier con el fin de solicitar noticias sobre la impresión de sus escritos, sin embargo, el ex jesuita falleció el 29 de junio de 1792 a la edad de 65 años, sin haber visto los frutos de su labor.

La difusión de la *Historia del Reino de Quito* se llevó a cabo gracias a la existencia de un manuscrito de puño y letra del autor, que fue entregado por Velasco a su sobrino, el

también ex jesuita, José Dávalos. Este abrió el camino para lo que serían las distintas ediciones nacionales de la obra. De manera paralela, las ediciones extranjeras habrían tomado como referente los manuscritos enviados a la Real Academia de Historia.

Las primeras noticias sobre la creación de una historia de Quito fueron divulgadas el 19 de enero de 1792 a través del periódico *Primicias de la cultura de Quito.* Pedro Larrea daba a conocer por medio de una carta dirigida a Eugenio de Santa Cruz y Espejo la existencia de la obra de Velasco y la traducción de ésta al italiano por los jesuitas Ambrosio y Joaquín Larrea. En la misiva, se expresaba el deseo de los padres de traducir al italiano el *Discurso sobre la necesidad de establecer una Sociedad Patriótica con el nombre de "Escuela de la Concordia en Quito*, pronunciado en Caracas por el precursor Espejo y, a su vez, de solicitar al padre Velasco que lo introdujera en su *Historia* "para que hagan concepto del sobresaliente ingenio de nuestro compatriota Espejo" (Primicias 38).

Por motivos que se desconocen, la traducción al italiano de Ambrosio y Joaquín Larrea no llegó a concluirse. Sin embargo, las fuentes epistolares han dejado testimonio de la trascendencia que se le atribuyó a la producción del ex jesuita y del estrecho vínculo entre los padres desterrados y los ideales criollos regionalistas[11].

Justificación y objetivos

Los estudios provenientes de las ciencias históricas y sociales aplicaron durante muchos años criterios positivistas o biográficos para el análisis de las *Historias* de los jesuitas criollos[12]. Estos, si bien fueron un método importante para la reconstrucción del pasado en América y de sus figuras más destacadas en el ámbito de las letras, oscurecieron aspectos de la tradición de los pueblos en relación con la oralidad, el pensamiento mítico y las

[11] Este aspecto se ha constatado también en las obras de los jesuitas Molina y Clavijero. Aunque Miguel Batllori haya considerado un mito la intervención de los jesuitas en la independencia americana, no niega la función que los escritos del exilio cumplieron en el periodo de la emancipación americana. Un buen ejemplo ha sido Miranda y el uso propagandístico de las obras de los jesuitas criollos durante la independencia. Véase Batllori, Miguel. 1995. *El Abate Viscardo*. Madrid: Mapfre, páginas 65-80.

[12] Entre las más destacadas se encuentran la *Historia Antigua de México* (1787) de Francisco Javier Clavijero, el *Compendio de la Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* (1788) de Juan Ignacio Molina y la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco. Menos estudiada ha sido la *Historia Geográfica Natural y Civil* de Felipe Gómez de Vidaurre escrita en 1789 e impresa un siglo más tarde, y el *Compendio della storia geográfica, naturalle e civele del regno del Chile* publicado anónimamente en 1776.

creencias sobrenaturales que aparecían en estas obras como testimonio de una identidad en conflicto. Más tarde, algunas corrientes históricas centraron su interés en el pensamiento moderno de los jesuitas del extrañamiento, lo cual significó un retorno al ambiente intelectual de gestación de estas obras y a sus filiaciones con las distintas escuelas de pensamiento de la época.

Gracias a este enfoque, ha sido posible un desplazamiento de la escritura del extrañamiento a la esfera de las formaciones culturales en Hispanoamérica, sin embargo, esta nueva orientación aplazó una deuda pendiente con el análisis de la escritura de los jesuitas americanos como expresión de una nueva conciencia autóctona[13].

Recientemente se han dado a conocer algunas aportaciones en esta dirección gracias a las cuales se ha generado un espacio de discusión sobre los procesos de construcción de la identidad "prenacional" en las obras de los jesuitas americanos[14]. Producto de la novedad de estos planteamientos, existen muchos matices que aún no han sido abordados en relación con la escritura de estas narraciones, entre estos, las estrategias retóricas y literarias, así como la función que cumplen en la construcción de la identidad criolla y su vigencia en el espacio de significación nacional, más allá de su contexto de creación.

La *Historia de Quito de la América Meridional* ha sido especialmente polémica si se considera su estatuto narrativo y los distintos matices del nacionalismo ecuatoriano. Desde la primera edición nacional publicada por Agustín Yerovi en 1841 y 1844, se cuestionó el valor histórico de la obra y la exactitud de sus enunciados. Más tarde el historiador marxista Benjamín Carrión llegó incluso a calificarla como "la primera novela

[13] Sobre las diferentes perspectivas de estudio en las obras de los jesuitas del extrañamiento a lo largo del tiempo véase Fuenzalida Caro, Catalina. 2009. "Apología del pueblo chileno: contexto e implicaciones del discurso de Juan Ignacio Molina", *Estudios Humanísticos* 8: 225-247; Ortega y Medina, Juan. 1991. "Clavijero ante la conciencia historiográfica mexicana", *Estudios de Historia Novohispana* 10: 289-307.

[14] A los largo del tiempo han sido innumerables las investigaciones que han señalado el componente patriótico que subyace en estos textos, sin embargo, tan solo unos pocos han considerado este elemento como objeto de estudio. Dentro de este número limitado de aportes se encuentran las obras de Brading, David. 1991. *El Orbe Indiano. De la Monarquía Católica a la República Criolla*. México: Fondo de la Cultura Económica, y *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. 1997. México: Secretaría de Educación Pública. Aunque menos conocidos, igualmente estimables son las investigaciones de Navia Méndez-Bonito, Silvia. 2002. *Presencia de una incipiente conciencia prenacional en la Historia Natural de Juan de Velasco S.J*. Tesis Doctoral. Universidad de Massachusetts y Amherst.

ecuatoriana"[15] denunciando su falta de rigor metodológico para abordar el pasado prehispánico. La discusión se centró principalmente en la existencia comprobable de los Scyris a quienes Velasco llamó reyes de Quito y fundadores de la dinastía que más tarde se unió en lícito matrimonio con el imperio Inca. En defensa de la obra velasquiana, Juan Félix Proaño fue el primero en aportar documentación sobre la línea de los Duchicela que respaldaba las afirmaciones del jesuita sobre la prehistoria de Quito. A él se unieron Pio Jaramillo Alvarado y Leónidas Batallas en el campo histórico y sociológico, respectivamente. Así como algunos historiadores han rechazado la idea de un reino anterior a la conquista española, la vertiente indigenista del Ecuador, desde comienzos del siglo XX en adelante, ha visto en la obra del jesuita riobambeño un discurso reivindicativo de las raíces aborígenes quiteñas. Estos hechos evidenciarían, además de una determinada concepción historiográfica, la relación entre las ideologías nacionalistas y los procesos de edición y de recepción de la obra de Juan de Velasco a través de los años.

Los escritos de Francisco Javier Clavijero y Juan Ignacio Molina, en su calidad de obras fundacionales, no originaron mayores controversias en el ámbito intelectual de sus respectivas naciones[16], en parte porque ambos jesuitas sustentaron su narración en hechos entre los cuales existía consenso y que estaban a la vista, como la existencia del imperio azteca en la zona central de Mesoamérica y la abundancia de recursos naturales en el reino de Chile; además, los autores utilizaron un lenguaje científico actualizado para describir el entorno natural y sus especies; no así el padre Velasco, quien historió en un lenguaje común las tradiciones orales que representaban el imaginario popular de un pueblo y citó fuentes escritas cuya procedencia y autenticidad fueron ciertamente cuestionables. De ahí que el análisis de la obra velasquiana resulte sugestivo ya que pondría de manifiesto la

[15] Carrión, Benjamín. 1950. *El nuevo relato ecuatoriano: crítica y antología*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

[16] Esta afirmación se ha referido únicamente al espacio nacional. En el contexto de creación de las obras la más conocida de las controversias fue la disputa del Nuevo Mundo en la cual participaron los ilustrados europeos y los jesuitas americanos. Cabría señalar que existieron, además, algunas polémicas entre los ilustrados españoles y los jesuitas criollos, que pese a ser menor conocidas, demostraron de igual manera las discordias entre ambos grupos. Un ejemplo de ello podría registrase en la controversia entre Juan Bautista Muñoz y el ex jesuita Ramón Diosdado Caballero, en la cual se vio involucrada la *Historia Antigua de México* del abate Clavijero. Véase Bautista Muñoz, Juan. 1994. *Las polémicas de Juan Bautista Muñoz: cargos hechos por el señor D. Juan Bautista Muñoz contra el abate Filibero de Parri Palma o sea el abate D. Ramón Diosdado Caballero*, Carlos W. de Onís (ed.). Texas: José Porrúa Turanzas.

tensión entre los niveles discursivos que conformaron la identidad del sujeto criollo y su difícil inscripción en el espacio canonizado de las letras nacionales ecuatorianas.

Esta perspectiva dialógica entre la escritura misma y su articulación en los diferentes estados de lo nacional tendrá como objetivo identificar las estructuras geopolíticas que reprodujo la escritura velasquiana y sus posibilidades de acción en el marco postoccidental. De acuerdo con lo anterior, el espacio nacional será entendido como una función en el interior del sistema mundo-moderno/colonial, superando así los límites de tiempo y espacio que han reducido considerablemente la trascendencia de la obra.

Para alcanzar el propósito general de esta investigación el cuerpo de estudio incluirá los procesos de edición y de recepción del texto velasquiano en los diferentes momentos de la historia del Ecuador, considerando las fuentes primordiales que desplazaron la obra del jesuita al centro de la discusión y sus respectivas ideologías en lo social y político. Asimismo, se analizarán las estrategias retóricas empleadas en la construcción de la identidad criolla, reparando en las distintas facetas del sujeto colonial y las tensiones inherentes a su lugar de enunciación. En el mismo sentido, la consciencia colectiva simbolizada en la obra será entendida como contrapunto de las relaciones y representaciones con los sujetos indígenas y europeos.

Estos pasos llevarían a comprobar la hipótesis de esta tesis según la cual la identidad criolla de la *Historia* de Velasco, pese a la singularidad de sus modos de creación retóricos y literarios, reforzó las relaciones de saber/poder de un grupo criollo sobre un sector indígena. La *diferencia colonial*, entendida como la creación de subjetividades marginales, operó como un modo de clasificación y distribución socioeconómica. La escritura del jesuita riobambeño permitió recuperar históricamente el dominio del "Reino de Quito" para el grupo de los españoles americanos que vieron menoscabadas sus perspectivas políticas y violentadas sus prácticas económicas y culturales por medio de la aplicación de las reformas Borbónicas. Con el fin de abogar por su legitimidad en el contexto colonial, los criollos desdibujaron los trazos de una cultura que aún vivía el trauma de la conquista. Si bien la ocupación española significó un quiebre en las formas de vida de las comunidades autóctonas, el asentamiento del Estado Nación habría anulado por completo el reconocimiento del indígena ecuatoriano a través de un sistema constitucional arbitrario y excluyente.

El derecho a la tierra y el derecho a la aplicación de la justicia de acuerdo con las tradiciones de los pueblos autóctonos fueron resguardados jurídicamente durante la colonia. Más tarde, las políticas nacionalistas suprimieron y reemplazaron las prácticas de

los grupos indígenas, generando la ilusión de unión y homogeneidad para lo que Benedict Anderson (1993) ha llamado "comunidad imaginada". Por ello se piensa que la adscripción o rechazo de la *Historia del Reino de Quito* ha obedecido menos a un cambio sustancial respecto de las relaciones entre grupos humanos históricamente diferentes que a ciertas variantes de la colonialidad del poder. Como ha señalado el historiador Francés Marcel Bataillon:

> La independencia proclamada al comienzo del siglo pasado no tuvo por objeto transformar la estructura social heredada de los siglos de la colonia, y tal transformación no fue el resultado. La estructura colonial ha sido conservada en medida amplia en los pueblos hispanoamericanos, los que no hicieron una revolución radical en el siglo presente (1963 21).

En la misma línea, Mary Louise Pratt ha manifestado la necesidad de fijar la atención sobre aquellos mecanismos de control de las subjetividades en el contexto imperial, con el fin de hacer visible el poder colonial sobre el imaginario de los pueblos. Al respecto la autora ha puntualizado: "[…] el pensamiento imperialista sigue mutándose con gran capacidad de recuperación […] ¿Acaso las relaciones de autoridad, jerarquía, alineación, dependencia, eurocentrismo […] están todavía tan atrincheradas que son invisibles?" (359).

En coherencia con lo anterior, mi propósito en la presente investigación es integrarla en un campo de estudio más vasto que, desde distintas disciplinas, se ha comprometido con la tarea de descolonización de las mentalidades en busca de una autoafirmación más justa para todos.

Antes de comenzar el examen de la obra de Juan de Velasco se presentan los criterios metodológicos que se utilizan a lo largo de esta investigación. Igualmente es necesario definir algunos conceptos primordiales que guían la perspectiva desde la cual se aborda la escritura de la *Historia del Reino de Quito* y que ya han sido mencionados someramente en esta introducción. Gracias al aporte de críticos y teóricos de disciplinas provenientes de las ciencias humanas y sociales, se han desarrollado diferentes enfoques para el estudio del discurso colonial hispanoamericano. Los términos que se describen a continuación se han aplicado a un contexto específico, por esta razón se tiene especial cuidado en delinear sus significados. Asimismo, dichos conceptos permiten realizar un análisis de la escritura velasquiana atendiendo al espacio de producción de los significados, lo cual nos remite, necesariamente, al saber retórico humanista difundido por la Compañía de Jesús en América, vinculado, a su vez, con los elementos propios de la conciencia

regional y oral, en muchos casos, y con las necesidades de reivindicación de los sectores criollos.

Criterios metodológicos

Para comprender el criterio seguido en la presente investigación es importante definir las características del objeto de estudio según la perspectiva que enmarca el análisis de los enunciados.

Como es sabido, a partir de los años ochenta se produjo un cambio sustancial en relación con los modos de abordar la literatura colonial hispanoamericana. De acuerdo con R. Adorno (1988), los cambios de paradigmas tuvieron su justificación en la necesidad de ampliar el objeto de estudio más allá de sus alcances estéticos, permitiendo que las obras del periodo colonial fuesen concebidas en tanto en cuanto práctica social y manifestación de una cultura (15). Entre los cambios más trascendentes destaca la sustitución de las nociones de autor y obra por las de sujeto y discurso, respectivamente, evidenciando así el carácter híbrido y heterogéneo de los escritos de la colonia. En muchos sentidos, la llamada "crisis" que operó el cambio de paradigma significó un gesto liberador, ya que permitió abordar una serie de discursos que habían sido silenciados en el marco de las políticas dominantes. En este contexto, el problema del "otro" como construcción ideológica y como enunciador de discursos multiculturales, la oralidad del mundo indígena y la producción femenina contra-hegemónica, se ubicaron dentro de las principales preocupaciones de la agenda investigadora[17].

Una de las perspectivas de análisis más cercanas a nuestra propuesta de estudio tiene su fundamento en la reelaboración y ampliación de las teorías postcoloniales de Fanon, Cesaire, Bhabha y Spivak. Los críticos Mignolo y Coronil, motivados por la crisis de los estudios coloniales, sometieron a examen la pertinencia de las teorías postcoloniales en el contexto hispanoamericano. Según Mignolo, quien continúa las ideas de Fernández Retamar en "Nuestra América y Occidente", las relaciones entre América y Occidente pueden concebirse en términos de estructuras geopolíticas creadas a partir de la razón moderna, en el marco de un proyecto totalizador, por lo tanto, la crítica debe centrarse, especialmente, en los procesos de occidentalización por lo que atravesó el mundo americano y no en la colonialidad de dichas relaciones que, por lo demás, solo es aplicable

[17] *Ibid.*

en el contexto africano y asiático de finales del siglo XVIII. Al respecto, Mignolo puntualiza:

> […] el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en términos de colonización sino de occidentalización. Es por esta razón que "postoccidentalismo" (en vez de "postmodernismo" y "postcolonialismo") encuentra su lugar "natural" en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como "postmodernismo" y "postcolonialismo" lo encuentran en Europa, Estados Unidos y las ex colonias británicas, respectivamente (144).

En la misma dirección, el problema de la modernidad en Hispanoamérica ha sido abordado principalmente desde las ciencias sociales. Según los planteamientos de Castro-Gómez, Coronil, Dussel, Mignolo y Quijano, entre otros, la modernidad fue un hecho que comenzó en 1492 ya que sólo con el descubrimiento de América fue posible dar inicio al predominio de la razón moderna, entendida como patrón global de control económico y cultural que cubrió la totalidad del planeta (Dussel 1994 7). De acuerdo con las teorías de Enrique Dussel, la modernidad fue un hecho que se originó en las sociedades medievales, pero que sólo fue posible cuando pudo confrontarse con un "otro", vencerlo, violentarlo y someterlo a una economía de orden capital (8). En este mismo sentido inició España el proceso de construcción de la modernidad, ya que durante el siglo XV fue la mayor potencia con capacidad de conquista fuera de su territorio.

Para explicar la modernidad en Hispanoamérica, los estudios postoccidentales han recurrido a macroestructuras de larga duración que permitieran visualizar el problema de la ocupación española desde una geopolítica y no desde patrones de control regulados únicamente por el aparato de Estado. Ello resulta especialmente para el caso de las formaciones discursivas coloniales, pues de otro modo obtendríamos un estudio no sólo limitado sino además ajeno a su particularidad histórica. Como ha señalado Santiago Castro-Gómez (2000), la negación entre el vínculo modernidad y "colonialismo" ha sido un límite conceptual. Las teorías coloniales han mostrado que cualquier recuento de la modernidad que no haya considerado el impacto de la experiencia "colonial" en la formación de las relaciones propiamente modernas de poder, sería incompleto e ideológico (152). Siguiendo a Foucault, el Estado nación operaría como maquinaria generadora de otredades que debían ser disciplinadas, sin embargo, en el marco de las teorías de Mignolo, Coronil, Dussel y Wallerstein, se ha hecho evidente la imposibilidad de analizar el Estado moderno separado del sistema de relaciones mundiales que se gestaron a partir de 1492,

pues ha de entenderse éste no como una unidad independiente, sino como una función en el interior del sistema.

Al respecto, Mignolo (2000) ha señalado el problema de la modernidad en América como la cara oculta de las relaciones de poder que ha dividido al mundo de acuerdo a subjetividades y que ha conformado lo que él mismo ha denominado "sistema-mundo moderno/colonial". Para el crítico, el término propuesto por Wallerstein "sistema mundo-moderno" ha sido una metáfora cuya ventaja fue la de convocar un marco histórico y relacional de reflexiones que escapaba a la ideología nacional. La mayoría de los estudios sobre las identidades americanas encontraron sus límites en el espacio nacional como construcción simbólica e imaginaria. El concepto sistema-mundo moderno/colonial supondría un vínculo inseparable entre 1492 y la racionalidad moderna. Con ello, la preocupación se centraría en los mecanismos de la "colonialidad del poder" y de la "diferencia colonial", es decir, en la creación de subjetividades que operarían desde la periferia y que habrían generado más tarde sus propias respuestas a los límites epistemológicos y hermenéuticos que les fueron impuestos por el pensamiento moderno.

Debido a la naturaleza heterogénea del objeto de estudio, las teorías antes propuestas permiten abordar los discursos coloniales de manera interdisciplinaria, integrando, además, los componentes históricos, económicos, sociales y filosóficos, de tal modo que la comprensión de la obra se inscribe en el espacio de producción textual de los siglos XVI, XVII y XVIII. No es de extrañar, entonces, que la crítica postoccidental sirva como modelo de análisis y conceptualización de distintas formaciones discursivas en el contexto del Nuevo Mundo.

Por otra parte, la crítica literaria transatlántica recoge la idea de una literatura colonial hispanoamericana como un conjunto de prácticas y entramados discursivos en los cuales destacan, principalmente, la capacidad de negociación, posicionamientos y rearticulaciones con los poderes centrales. Este enfoque percibe el objeto de estudio como una textualidad abierta y receptiva, en permanente cambio y reestructuración, que asimila, de una parte, los elementos nativos de la cultura regional indígena, y, de otra, los nuevos sistemas de intercambio comunicacional y de orden institucional impuestos por la corona española.

En esta misma línea la modernidad se entiende como proceso de creación y no únicamente como modo de control e imposición de subjetividades silenciadas, ampliando, con ello, la idea central de los estudios literarios postoccidentales. En palabras de J. Ortega (2003):

> […] lo moderno se nos adelanta diferencialmente, con su intercambio dramático, procesos de ruptura, y trabajos de sutura. Y sólo podemos leerlo procesalmente, no como una genealogía que todo lo explica, y simplifica, como causalidad. Los objetos culturales americanos se van desplegando hacia adelante y en devenir, en el proceso de rearticulación que debe hacer la cultura para procesar la violencia de lo nuevo. La mezcla de lenguas, códigos y modos de registro e inscripción hace de lo moderno un espacio creativo y un horizonte autoreflexivo, donde la cultura es una formación abierta frente a las ideología de sanción de la organización colonial.

Sobre la base de esta reflexión, la geotextualidad atlántica en tanto en cuanto crítica y reflexión sobre los procesos culturales hispanoamericanos, alude a la diferencia hispanoamericana sobre la base de una ética del otro como sujeto de la alteridad. Esta visión de conjunto permite, de una parte, recuperar el diálogo interferido con la metrópoli y, de otra, reconocer la multiplicidad cultural que se desarrolla en las regiones del Nuevo Mundo.

En relación con las aproximaciones teóricas a dicho objeto cultural, éstas son variadas y abren nuevos caminos para la investigación. De acuerdo con Ortega (2003):

> Se puede, por lo tanto, recomenzar desde las evidencias de la "multiplicidad" que llevan a la "diferencia" (Deleuze), por un lado, y la noción de que "el paradigma no es la observación sino el diálogo" (Habermas), por otro; para proponer la hermenéutica de una "reconstrucción del significado" (Gadamer) en la misma fluidez del intercambio y la mezcla de los objetos culturales, propia de la modernidad conflictiva del Nuevo Mundo y su des-ciframiento transatlántico.

No obstante, todas tienen en común el comprender la lógica de la diferencia como dialogismo, es decir, como presencia, modos de interpretación, intersubjetividad, traducción, invención (Ortega 2003). Este modelo geopolítico de conocimiento, en contraste con otros planteamientos, como los estudios culturales, tiene el mérito de integrar distintas disciplinas, pues supone en sí la imposibilidad de abarcar el objeto de estudio únicamente desde las posiciones dominantes, cuando su misma constitución excede por mucho los discursos oficiales y las políticas hegemónicas: "En definitiva, la hipótesis de los estudios trasatlánticos propone que un texto que desborda su marco local, en tensión con otros escenarios de contradicción y asociación, precipita una nueva semiosis, abre otro campo semántico, y construye otro piso de afincamiento en la interpretación creativa"[18].

[18] *Ibid.*

En la misma línea, Sarah Castro-Klaren (2010) enmarca la discusión sobre los estudios transatlánticos dentro del amplio contexto de la colonialidad del poder que postula Aníbal Quijano. La idea del capitalismo como mecanismo que convierte las diferencias culturales, geográficas y fenotípicas en valores aparece, según Castro-Klaren, como punto de partida para todo estudio que considere las relaciones entre los antiguos reinos de ultramar y la metrópoli ibérica. Así, uno de los elementos fundamentales que se tiene en cuenta es el lugar de enunciación del sujeto que responde ante la diferencia colonial impuesta, negociando y reorganizando las múltiples aristas del poder. Por ello, la idea del proyecto transatlántico en español "sería recuperar un diálogo interferido tal vez perdido por un exceso de atención a las formaciones de las literaturas y culturas nacionales, como también a la idea de resistencia local en las formaciones coloniales" (92). Esto último, no significa regresar a las antiguas concepciones según las cuales América fue un "recipiente" de los procesos artísticos y culturales acaecidos en Europa, pues como se sabe, dicha perspectiva ha sido superada con el tiempo. Sin embargo, tal como ha señalado Ortega (2003 104), el espacio fluido y heterogéneo del objeto de estudio hace imposible prescindir de los modelos peninsulares, pues en ellos también se encuentra la raíz de los productos culturales del continente americano.

Uno de los aspectos que más se subraya en el marco de la perspectiva transatlántica es entender la escritura no como propiedad del poder dominante sino como un elemento en disputa "recodificada y reapropiada en tanto que dispositivo dialógico, copresencia y fuerza de la diferencia".

Teniendo en cuenta la variedad y amplitud de enfoques metodológicos que permiten los llamados estudios literarios transatlánticos, se ha optado por integrar esquemas de análisis que permitan abordar el discurso criollo en la obra del jesuita Juan de Velasco, considerando los modos de apropiación de la tradición literaria y retórica de España, con el fin de disputar el poder colonial y de manifestar los distintos conflictos que aquejaban al mundo criollo.

Este modelo de análisis ha sido utilizado por Carmen de Mora en su obra *Escritura e identidad criollas: Modalidades discursivas en la prosa hispanoamericana del siglo XVII* (2010). Dicha propuesta de estudio reorganiza la influencia española en América a partir de una modalidad dialógica que invierte, reorganiza y asume, no sin tensiones, la herencia cultural ibérica como único camino posible para la integración a un espacio geopolítico hegemónico. Pese a que la obra no se clasifica a sí misma bajo el rótulo de los estudios transatlánticos, claramente es una propuesta que permite abordar la obra considerando la

multiplicidad de discursos que conforman las obras del periodo colonial. Uno de los principales aportes de esta autora consiste en reflexionar en torno a la identidad criolla como un proceso discursivo en el cual la retórica humanista jugó un papel fundamental, especialmente a través de la enseñanza de los miembros de la Compañía de Jesús en América.

La *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco vista desde la mirada de los estudios literarios transatlánticos y analizada a partir de un método que contemple la obra en su contexto específico de producción, esto es, bajo la mirada de la retórica humanista, la influencia de la literatura peninsular y, por supuesto, la oralidad indígena, permite una apreciación más amplia del fenómeno literario hispanoamericano, develando las formas en que la colonialidad del poder y la diferencia colonial reorganiza su propio imaginario y crea una identidad cultural e histórica propia.

Estructuración del trabajo

Para una mejor comprensión de la intencionalidad y motivaciones con que fue concebida la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco, así como del proceso de construcción de los significados profundos de esta obra, he organizado el estudio en tres partes principales, las cuales, a su vez, son desglosadas en los distintos aspectos que se abordan.

Antes de comenzar con el análisis de la obra se hace necesario conocer los modos en que se construye la sociedad colonial quiteña, ahondando en los hechos históricos más relevantes e, igualmente, en los conflictos que aparecen, en la medida en que se desarrolla una nueva forma de vida y de organización territorial bajo la hegemonía de la corona española. Dado que la Compañía de Jesús participó en todos los ámbitos de la vida colonial, merece la pena distinguir las formas en que la religiosidad de los miembros de la Orden se articuló con los poderes políticos, económicos y sociales de dicha comunidad, provocando un cambio en su estructura o bien sistematizando una serie de prácticas cotidianas que influyeron notoriamente en la identidad regional de los habitantes de Quito. Así, se examinan los datos concernientes a la fundación de la ciudad de San Francisco de Quito, el impacto de la llegada de los jesuitas a la Real Audiencia, los métodos de inserción de sus miembros a través de la educación y la vida misional para, finalmente, llegar al siglo XVIII en el cual se produjo la expulsión de la Compañía de los territorios de

ultramar del imperio español, junto con las consecuencias que esto conlleva para la sociedad quiteña.

Resulta imprescindible conocer el contexto en el cual el padre Velasco decide escribir su obra y dar a conocer lo que él considera la historia natural, antigua y moderna del Reino, pues no basta con saber qué dice Juan de Velasco si no comprendemos con certeza a qué se refiere y qué es lo que intenta representar a través de su escritura.

Un segundo capítulo intenta ahondar en todos lo relativo a los procesos de edición y de recepción de la obra velasquiana a lo largo de los años. El primer acercamiento a la producción literaria de Juan de Velasco se realiza a través de una breve biografía del autor y su obra, la cual permite profundizar en su posición con respecto a los intereses de la sociedad criolla americana, específicamente, con la sociedad quiteña. Posteriormente, se analizan los elementos paratextuales de la *Historia de Quito* con el fin de considerar las distintas etapas por las que atraviesa la obra para insertarse, sin suerte, en el espacio letrado europeo de finales del siglo XVIII. Se termina este capítulo con el recuento y el estudio de las distintas ediciones de la *Historia de Quito* de Juan de Velasco, publicadas tanto en el territorio nacional como en el extranjero.

Un tercer y último capítulo se dedica en su totalidad al análisis discursivo de la obra dividido, a su vez, en cuatro partes esenciales. La primera de ellas consiste en el análisis de los prólogos de los libros, continuando con el examen de cada uno de los tomos de la obra, a saber, Historia Natural, Antigua y Moderna. Este modo de organización del trabajo permite una visión de conjunto que además particulariza las características retóricas de los tomos, estableciendo una relación entre la perspectiva del sujeto de la enunciación y el espacio de producción textual en el que se inscriben los enunciados.

Las conclusiones que se obtienen de esta tesis aparecen al final de la investigación en español y francés, cumpliendo con los criterios que establece la Universidad de Sevilla para la obtención de la mención Doctorado Internacional.

Capítulo I. La Compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito

La primera Historia de Quito fue escrita antes de que el Ecuador se convirtiera en nación; este mérito, como ya se ha señalado, fue atribuido al padre Juan de Velasco. Con posterioridad a la obra del jesuita, la necesidad de afirmar la propia identidad y la legitimidad de su autonomía hizo que surgieran de la mano de distintos intelectuales ecuatorianos sucesivas Historias, las cuales representaron un esfuerzo por esclarecer el pasado y por otorgar sentido al devenir nacional.

Entre los intelectuales que dieron inicio a la investigación histórica de carácter positivista destacó, especialmente, el eclesiástico Federico González Suárez, quien no sólo dejó como legado sus investigaciones sobre la historia y la antropología del Ecuador, sino que además estableció la institucionalidad del saber historiográfico gracias a la fundación de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos (1909) que más tarde se transformaría en la Academia Nacional de Historia (1920).

Los seguidores de la historiografía moderna en el Ecuador, bajo un enfoque tradicionalista y en estrecho vínculo con las clases dirigentes, abordaron la época de la ocupación indígena y la posterior conquista de los Incas como antecedente del hispanismo en América. Producto de esta visión esencialmente occidentalista en los modos de construcción narrativos, la historia ecuatoriana limitó sus contribuciones al quehacer político y militar, centrándose en la figura del héroe como símbolo de las más altas aspiraciones de la patria republicana (Núñez Sánchez 14). Bajo este esquema ideológico, ciertos aspectos relacionados con las luchas sociales, los fenómenos económicos y los movimientos regionales quedaron al margen de la narrativa nacional, reduciendo notoriamente la oficialidad del saber historiográfico.

Los estudios contemporáneos, mucho más abiertos a una lectura deconstructiva de los paradigmas anteriores, han desplazado la voz enunciativa de los relatos al recuperar las versiones indígenas y mestizas de la historia de la ocupación española en Hispanoamérica, o bien, al desarrollar otras líneas de investigación que diversifican y enriquecen, en buena medida, la comprensión de los procesos coloniales. Gracias a los valiosos trabajos inspirados en la obra de Miguel León de Portilla, la labor historiadora de las últimas décadas ha sumado esfuerzos por presentar una visión de la colonización capaz de integrar los conflictos internos de las sociedades indígenas con los modos de regulación económica de los distintos sectores coloniales; asimismo, la integración de las ciencias sociales y la aplicación de sus métodos en el ámbito historiográfico ha dejado de manifiesto los

mecanismos de control del poder y de regulación de saberes, en coherencia con los procesos de transformación cultural de las diferentes regiones del Ecuador.

En el siguiente capítulo recojo tanto el enfoque positivista como las nuevas vertientes historiográficas, con el fin de establecer un equilibrio justo entre el trabajo archivístico que, sin duda, marcó un valioso precedente en el transcurso de la investigación histórica, y el análisis actual, tendiente al examen de diferentes procesos locales en función de las relaciones de interdependencia económica y cultural con las naciones dominantes.

Un aspecto fundamental que justifica el desarrollo de este apartado deriva de la perspectiva de estudio mediante la cual todo signo literario forma parte de un proceso de comunicación en el cual intervienen distintas variantes, siguiendo los lineamientos teóricos de la pragmática literaria. Así, el contexto específico de dicho intercambio resulta imprescindible para comprender el sentido global de los enunciados, los cuales son, a mi parecer, indisociables de las articulaciones diacrónicas que hicieron posible la configuración de la obra velasquiana; igualmente, el carácter referencial de la escritura exige penetrar en el segmento de la realidad hispánica que constituyó, en su totalidad, el grueso de la *Historia*.

A diferencia de otros ámbitos literarios, el estudio de los textos coloniales, más cercamos a los discursos culturales que a las articulaciones propiamente "estéticas", ha denotado la insuficiencia de un análisis inmanentista que no considere los hechos históricos como parte fundamental del proceso de intercambio comunicacional. La *Historia de Quito*, al igual que los demás textos que componen el corpus de las letras coloniales hispanoamericanas, pierde su sentido fuera del espacio de producción, pues cada enunciado, unido y comprometido con una realidad, no ha sido sino la manifestación de un deseo, que lejos de ser espontáneo obedeció a aspectos concretos del mundo de finales del siglo XVIII. Por estos motivos expongo, de manera diacrónica, un panorama general de la Historia colonial del Ecuador con el fin de ofrecer un bosquejo de los distintos actores que intervinieron en la construcción de la Real Audiencia de Quito, pues tal como ha señalado Arturo Andrés Roig (1984):

> Si la clave para la comprensión del humanismo está en el sujeto histórico concreto que se reconoce a sí mismo por su propia humanidad, su discurso no podrá ser comprendido en su especificidad si no se tiene en cuenta la realidad social, económica y política dentro de la cual se mueve ese mismo hombre (26).

Tratándose de un análisis cuyo sustrato teórico y metodológico se inscribe en el ámbito de los discursos coloniales hispanoamericanos, no me he propuesto realizar un aporte sustancial en materia histórica ya que además de ser improcedente, excedería las posibilidades de esta investigación. Más bien quisiera exponer ciertos antecedentes históricos vinculados con la Compañía de Jesús y con su acción pastoral en el marco de la Modernidad en Hispanoamérica, por lo que me ha parecido necesario dar a conocer, brevemente, los mecanismos de composición y de articulación de la sociedad en la cual se insertaron los padres jesuitas, desde la fundación de la ciudad de San Francisco de Quito hasta los momentos posteriores a la expulsión de 1767.

En las siguientes páginas, además de ofrecer la contextualización necesaria para sentar las bases de este estudio, dirijo, en lo posible, la reflexión hacia los dispositivos de control colonial con el fin de reivindicar las subjetividades tantas veces invisibilizadas durante la ocupación española. Esta orientación fundamentada de la "visión de los vencidos" otorga a su vez coherencia al cuerpo general de esta tesis, pues favorece la apertura hacia otros modos de conocimiento de los fenómenos modernos en el marco de una geopolítica expansionista.

I.1. El Quito colonial anterior a la llegada de los jesuitas

I.1.1. Origen y evolución de la sociedad quiteña en el siglo XVI

En el año 1534 el Teniente de Gobernador Sebastián de Belalcázar junto al Mariscal Diego de Almagro fundaron la villa de San Francisco de la Provincia de Quito, llamada así en honor a los misioneros franciscanos que estuvieron presentes desde los primeros momentos de la conquista. La distribución de la ciudad se hizo tal como lo ordenó la capitulación de la Reina con Francisco Pizarro para la conquista del Perú. Cada vecino de la ciudad previamente inscrito en los registros del Cabildo debía ser recompensado por su intervención en la conquista con un solar, cuya extensión y calidad dependería del rango de las personas y de los bienes invertidos para la ocupación del territorio. Por este motivo, las actas del Cabildo registraron diferencias entre los solares que fueron entregados a los capitanes, los cuales tuvieron media cuadra de extensión, además de una ubicación privilegiada, y los solares de los vecinos ilustres y de los fundadores comunes, de un cuarto de cuadra y menos. Alrededor de la plaza mayor se levantó la Catedral, el Palacio de

Gobierno, la casa municipal y el Cabildo. Así también se trazaron los límites de los ejidos al norte y al sur con el fin de conceder las estancias de los vecinos[19].

Como gran parte de las ciudades que fueron fundadas por los españoles, el emplazamiento de Quito se hizo en el mismo lugar donde residió la antigua ciudad indígena[20]. Según las actas de Cabildo, muchos de los terrenos que se concedieron tenían casas y edificios que habían pertenecido a los habitantes naturales de la región. Las construcciones principales de Huaynacápac y Atahualpa ubicadas en el centro de la ciudad estaban rodeadas por las viviendas de los indios, las cuales fueron tomadas por los primeros habitantes ibéricos para realizar el trazado urbanístico. Las mismas condiciones naturales que favorecieron el establecimiento de los indígenas en la región de Quito, sirvió como motivación para los conquistadores. El entorno geográfico, a los pies del monte Guagua Pichincha, permitió utilizar las canteras de piedras grises para las construcciones y, asimismo, abastecer de agua a la población gracias al caudal que bajaba de las montañas[21].

Los testimonios sobre la conquista del Tahuantinsuyo han recuperado escasamente la visión de los indígenas en relación con los procesos de dominación española. Como ha señalado Guillén (1974), el enfrentamiento entre los incas y los conquistadores tuvo un desarrollo más complejo que lo que se ha mostrado durante muchos años. De acuerdo con el autor, "el derrumbe político del estado imperial inca, debe entenderse no simplemente

---

[19] Los datos generales de este apartado han sido extraídos de las obras de González Suárez, Federico. 2007. *Historia General de la República del Ecuador*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit y Vargas, José María. 1977. *Historia del Ecuador*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica; Asimismo se han consultado las siguientes compilaciones: Archivo Municipal de Quito. 1937-40. *Libro de cabildos de la ciudad de Quito,* Jorge Garcés (ed.). Quito: Archivo municipal; *Relaciones geográficas de la ciudad de Quito:(Siglos XVI-XIX),* Pilar Ponce (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991; Archivo Municipal de Quito. *Colección de documentos sobre el obispado de Quito*, ed. Jorge Garcés. Quito: Archivo Municipal, 1947; Archivo Municipal de Quito. *Libro de proveimientos de tierras, cuadras, solares, aguas, etc. Por los cabildos de la ciudad de Quito: 1583-1594*, Jorge Garcés ed. Quito: Archivo Municipal, 1941; y Archivo General de Indias, en adelante AGI.

[20] Véase "Descripción de la ciudad de Quito". *Relaciones geográficas de la ciudad de Quito: (Siglos XVI-XIX),* Pilar Ponce (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991-92, páginas 117-118.

[21] Según consta en las "Relaciones de la Ciudad de Quito" escritas por el licenciado Salazar de Villasante, los españoles fundaron la ciudad en el mismo asiento en que se encontraba el pueblo indígena por dos motivos: "la una, que porque estaba más fuerte para defender de los indios, que entonces no estaban tan asentados como ahora y de paz; lo otro, porque allí hace grandes aires y está más guardada de ellos, por estar debajo de la sierra y los aires pasan por alto y no lo sufren tanto" (Ponce 1991 83).

como el resultado de la agresión española, sino como la secuencia de un largo proceso histórico que se inicia y se expande en el mundo andino" (XV-XVI).

Como es sabido, la expansión del imperio inca comenzó bajo el reinado de Pachacuti Inca Yupanqui y continuó con su hijo Túpac Yupanqui. En pocos años el conjunto de pueblos que habitaban desde el Ecuador hasta la zona central de Chile[22] fueron sometidos al estado imperial, según se piensa, casi sin oponer resistencia. La dilación del territorio dominado provocó la debilidad militar de los cuzqueños quienes debieron hacer frente a las sublevaciones de los pueblos indígenas que, ya recobrados del impacto, intentaron recuperar su autonomía del yugo de los incas[23]. Otro aspecto que se debe tener en cuenta en relación con los problemas internos del imperio ha sido el impacto en la vida y en las costumbres productivas de los pueblos que pasaron a formar parte del Tahuantinsuyo. Los poblados indígenas debieron adaptarse a los mecanismos de control de los recursos económicos y al nuevo orden social que se les imponía como base de toda la dominación. Esto hecho abrió una distancia aún mayor entre la comunidad cuzqueña y los grupos andinos del norte y del sur, pese al cuidado y a la efectividad con que los incas planificaban la conquista de los pueblos, basándose en un sistema de aculturación que abarcaba todos los aspectos de la vida cotidiana[24]. Finalmente habría que agregar que las disputas por la sucesión del poder produjeron una división interna entre los miembros de la familia real. Las tensiones de los distintos bandos fueron motivo de intrigas y conspiraciones, las cuales desembocaron en la guerra civil entre Atahualpa y Huáscar[25].

[22] Las últimas investigaciones han demostrado la existencia de una ciudad inca sobre la actual capital de Chile. Este centro urbano correspondería al Tahuantinsuyo Sur y se ubicó entre el cerro Huelén (actual cerro Santa Lucía) y el río Mapocho. Véase Stehberg, Rubén y Sotomayor, Gonzalo. 2012. "Mapocho Incaico", *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 61: 85-149.

[23] Según Guillén un buen ejemplo de la contra hegemonía fueron los levantamientos de los señores del Collao y las rebeliones en Puná, Wancawillcas y Cayambes (XVI).

[24] A propósito de la dominación inca, Blanca Cerpa (2001) ha destacado los siguientes mecanismos de control: distribución de recursos y de trabajo, como la mita, la mitmaqcuna y el tributo; utilización de recursos de persuasión para el sometimiento voluntario de los pueblos o para establecer relaciones internacionales mediante las promesas u ofertas y las dádivas o pagos adelantados; implantación del sistema de premios dependiendo del grado de sometimiento de los pueblos; y difusión de medios ideológicos con carácter propagandístico, entre los cuales se pueden nombrar la imposición de dioses, la concepción y narración de la historia, las visitas a los dominios imperiales, los desfiles, las fiestas nacionales convertidas en imperiales y la etiqueta (147-149).

[25] Para un análisis detallado sobre los conflictos de imperio de los incas véase el valioso aporte de Espinoza Soriano, Waldemar. 1981. *La destrucción del imperio de los incas*. Lima: Amaru.

Cuando los españoles llegaron al valle de Tangarara, el imperio de los incas atravesaba una crisis interna que, además de haber dividido su poderío, había diezmado a una parte importante de la población indígena. Los estudios basados en las distintas crónicas de la conquista y en la evidencia arqueológica han demostrado que la conquista de los españoles tuvo un gran apoyo de parte de las distintas tribus y agrupaciones indígenas que vieron, en un primer momento, la oportunidad de derrocar el poderío de Atahualpa y más tarde, la ocasión de librarse de los abusos del sistema imperial de los incas.

Sin los enfrentamientos entre los mismos indígenas, motivados por el deseo de libertad, el resentimiento o la ambición, el reducido grupo de españoles que llegó al Perú probablemente no habría alcanzado con la misma brevedad sus objetivos. Por este motivo, tampoco cabría pensar que el establecimiento de las ciudades y villas fue llevado a cabo sin la resistencia de los habitantes autóctonos. La supuesta pasividad del imperio parece cuestionable al revisar los pronunciamientos que tuvieron lugar desde la conquista hasta finales de la época colonial. La primera de las sublevaciones indígenas encabezada por Manco Inca Yupanqui en el Cuzco fue organizada dos años después de la fundación de la ciudad de San Francisco de Quito. Una vez conocida la noticia del alzamiento, los señores incas de Quito, junto con los caciques principales se reunieron y acordaron formar parte de la rebelión y matar a los españoles con los que se habían aliado. Se lo impidió Isabel Yarucpalla, mujer indígena que había sido esposa de Atahualpa y que, para ese entonces, vivía junto al español Juan Lobato de Sosa. Esta, al enterarse de la posible coalición entre las autoridades indígenas de Quito y los ejércitos del inca Yupanqui, dio aviso a su compañero y al Teniente Gobernador Pedro Puelles. Rápidamente el intento de levantamiento quedó anulado sin que se registraran disturbios durante la reconquista del Cuzco en el norte del Tahuantinsuyo (Moreno 2003 23).

Como se desprende de los distintos documentos que datan de los primeros años de la Conquista, en el momento en que se fundó Quito aún no existía claridad en relación con los hechos que se estaban viviendo y con el curso que tomarían dichos acontecimientos. El sistema colonial recién comenzaba a proyectar un modo de vida basado en la explotación de los recursos y en la evangelización de los naturales. Una de las primeras medidas, como ya se ha señalado, fue el ordenamiento de la ciudad con la distribución de los solares alrededor de la plaza mayor. La administración durante los primeros años estuvo a cargo del Cabildo, el cual representaba el poder jurídico y político. Según las actas, su función se limitaba a la justicia y al regimiento, sin embargo, en lo concreto, su labor se extendía a los

ámbitos legislativo, ejecutivo y judicial. Así también, antes de la creación del Obispado de Quito, fue el organismo encargado de nombrar a los primeros párrocos de la ciudad.

En el año 1535 el Padre Tomás de Berlanga manifestó al Rey la necesidad de nombrar un Gobernador que velara por la administración de la justicia y por la presencia política del gobierno monárquico en las tierras de Quito, lo que permitió un mayor control sobre una zona que se dilataba gracias a las conquistas de Benalcázar, Berlanga, Orellana y Gonzalo Pizarro. La centralización del gobierno se justificaba, igualmente, por los límites geográficos naturales que separaban la capital del virreinato de la ciudad de Quito, lo cual dificultaba la intervención sobre los territorios fundados por los primeros colonos españoles. Finalmente, influyó la creación del obispado de Quito en 1546 por orden del monarca Carlos V, quien haciendo uso del derecho de Patronato solicitó a Vaca de Castro que visitara el territorio y erigiera las Diócesis de Cuzco, Lima y Quito.

Más tarde, diversos factores políticos y económicos justificaron la petición mediante la cual renombrados vecinos de la gobernación de Quito solicitaron que esta fuese establecida como Real Audiencia y como Arzobispado[26]. La cédula de Felipe II fue aprobada el 29 de agosto de 1563 en momentos en que la Corona buscaba afianzar la justicia en sitios distantes de la ciudad de los reyes, que hasta ese momento era el único tribunal de apelaciones. La ciudad de San Francisco de Quito fue nombrada capital de la Audiencia y Episcopado, por lo que tuvo un papel central en la administración de la justicia y en la gobernación durante el periodo colonial.

La circunscripción territorial de la Audiencia no coincidió con la demarcación del Obispado, como lo señalaba la ley VII, título I del libro de la Recopilación en beneficio de aquellos ciudadanos que pudiesen encontrar justicia en el tribunal eclesiástico y civil (Vargas 162).

[26] La *Relación* de Salazar Villasante proporciona una clara idea de la necesidad que, en ese periodo, justificaba el establecimiento de la Real Audiencia: "En esta ciudad está la Audiencia y Chancillería que nuevamente mandó Su Majestad fundar allí […] Ha sido muy provechoso, por estas razones: lo uno, porque aunque ha habido gobernador siempre y alcaldes, allí jamás hubo ni se hizo justicia; eran todos compadres […]; lo otro, hánse refrenado los prelados obispos y sus vicarios y provisor de conocer entre cosas de causas profanas; y aún les castigaban por cosas que eran del fuero seclar y encarcelaban los legos, sin pertenecerles conocimiento, y hacían Audiencia entre legos…" (Ponce 1991 86).

Economía colonial y resistencia indígena

Desde el establecimiento de la Real Audiencia y la llegada del primer presidente, Hernando de Santillán, los conflictos entre los intereses de los colonos y los representantes del poder soberano se hicieron sentir, dejando de manifiesto de ambos lados la incompatibilidad de sus propósitos. Las mismas discrepancias ya se habían hecho presentes cuando, bajo las órdenes de la Real Provisión de Carlos V en 1542, los funcionarios de Castilla intentaron la aplicación de las Leyes Nuevas con límites al sistema de encomiendas y para la protección de la población indígena[27]. En ese entonces, la distribución económica de los recursos se inició con la mano de obra de los nativos como fuente de producción y extracción de recursos. Para ello, el sistema de la encomienda supuso un control sobre los grupos étnicos que debieron reunirse bajo la dirección espiritual de un sacerdote doctrinero y de un conquistador español que, en su calidad de encomendero, debía asegurar a los indios una formación religiosa junto con los medios básicos de subsistencia.[28]

La encomienda como institución político-económica fue la primera forma reglamentada de sometimiento del indígena. Pese a que, en teoría, el indio era considerado un vasallo libre, y no obstante el mantenimiento del orden social anterior a la llegada de los españoles, como por ejemplo el reconocimiento de la nobleza o del liderazgo de los caciques, poco a poco la subjetividad de las tribus étnicas desapareció no sólo por los abusos de los colonos, sino también por la imposición del modo de vida civil y religioso del mundo hispánico. Para los años 1582 se calculaba en San Francisco de Quito alrededor de cien mil indios tributarios, sin considerar niños, mujeres y ancianos (Vargas 30). Ello permitiría suponer que una parte sustancial de la economía colonial se halló en manos del trabajo de los naturales de la región.

La tenencia de la tierra por medio de la encomienda y de la hacienda posibilitó el desarrollo de un modelo económico ascendente en el cual participaba sólo un grupo

[27] Como es sabido, la intervención de los misioneros Dominicos, a través de las denuncias de Fray Antonio de Montesinos y del padre Bartolomé de las Casas puso en relieve la gravedad del comportamiento de los conquistadores, quienes alejados del poder central del reino ignoraron las ordenanzas a través de las cuales se les exigía dar un trato humano a los indios del Nuevo Mundo.

[28] Habría que señalar que los primeros repartimientos no mencionan la presencia de sacerdotes para cristianizar a los neófitos, se trató, al inicio, de una modalidad económica que adoptó, además, una función religiosa.

reducido de la población[29]. Habría que puntualizar sobre este aspecto ya que la mayoría de los hombres que intervinieron en la conquista no tuvieron acceso a las mismas condiciones. Según la legislación colonial, el rey de España era considerado legítimo sucesor del Inca, por lo tanto, podía disponer de las tierras que habían pertenecido a este o al Estado, de tal modo que las extensiones de suelo que habían sido propiedad del monarca cuzqueño pasaron a formar parte del patrimonio de los reyes de Castilla, siendo posible su distribución en concesiones o ventas (Borchart 49). Por el contrario, aquellas tierras que habían pertenecido a los grupos indígenas debían, por obligación, mantenerse bajo la soberanía de estos y ser respetadas[30]. La rápida expansión de la propiedad rural por parte de los españoles se debió a múltiples factores que no estuvieron necesariamente relacionados con la encomienda; algunos de los medios de adquisición de propiedades más habituales fueron los remates de las tierras realengas o de comunidad producto del retraso en el pago de los tributos, ventas, herencias, concesiones y, en muchos casos, adquisición ilegal.

El vínculo entre el Cabildo y los encomenderos, sobre todo en los primeros años de la Gobernación de Quito, facilitó la expansión de una economía terrateniente, ya que eran los mismos representantes del organismo municipal quienes figuraban como propietarios de las tierras, por lo tanto, los repartimientos se otorgaban entre los miembros de este grupo y sus familiares. Pese a la prohibición de tener haciendas en el mismo sitio donde se encontraba la doctrina, existen documentos que han probado que en muchos casos esta práctica fue admitida, permitiendo que se aprovechara la mano de obra indígena en la producción agropecuaria. El difícil control que podían ejercer las autoridades reales en los emplazamientos quiteños, debido a la distancia y a los accidentes geográficos que separaban el virreinato de la gobernación de Quito posibilitó un poder casi absoluto del Cabildo, es decir, de los encomenderos, sobre la economía terrateniente. Bastaría decir que eran los alcaldes-terratenientes quienes poseían el mayor número de indios y que entre sus facultades estaba la distribución de estos para faenas de construcción o abastecimiento de las ciudades (Borchart 53).

Los abusos por parte de los europeos fueron denunciados muchas veces por las autoridades, sin embargo, cada vez que se solicitaba la revisión de mitayos en las estancias, los grandes propietarios de las tierras -dentro de los cuales se encontraba el clero-

[29] Habría que recordar que de un total de doscientos cuatro españoles empadronados en la ciudad de Quito, tan solo el diez por ciento se benefició de la institución de la encomienda. Véase Vargas, página 25.

[30] *Ibid.*

levantaban sus protestas y agitaban los ánimos con el fin de obstaculizar la intervención del gobierno español (Ortiz 184). El pago del tributo se impuso a los indígenas como forma de explotación colonial. Los encomenderos exigían la entrega puntual en oro o plata; vivían con sus familias en las encomiendas a costa del trabajo de los indios tributarios, sometían a los naturales para que realizaran las faenas de obrajes, gracias a las cuales aumentaba el caudal de sus riquezas. Fue así como la población indígena quedó fuertemente mermada y menoscabada en sus derechos[31].

Los modos en que se llevó a cabo la organización económica colonial, como ya se ha visto, procuró fijar la mano de obra indígena como elemento base para satisfacer la ambición de los conquistadores. También sería necesario puntualizar que en este proceso los bienes hispanos de intercambio económicos sustituyeron a los antiguos medios de abastecimiento de las comunidades autóctonas. Un ejemplo de ello se ha constatado a través del ganado de ovejas traídas desde Castilla, que si bien en un comienzo no fueron de gran relevancia para los conquistadores -que daban más importancia a los caballos y a los cerdos- posteriormente en el año 1552 incrementaron su alcance con la conformación de las primeras manufacturas textiles. Estas reemplazaron en buena medida la tradición textil de los indígenas, quienes hacían uso de las familias de camélidos para fabricar sus telares y para abastecer de alimento a los caciques y señores (Borchart 20).

Por distintos motivos que tuvieron su origen en la destrucción de la conquista y en los fenómenos naturales, como la erupción del volcán Cotopaxi, la población de "ovejas de la tierra" disminuyó al punto de sobrevivir una cantidad mínima de camélidos en la región de Quito. Como ha señalado Eduardo Estrella (1990), en Quito se sacrificaron más de cien mil llamas, según el testimonio de un oficial de Benalcázar, y en Riobamba una caravana de cuarenta mil llamas fue llevada por las tropas incásicas cargadas con maíz y papas (315-320).

En relación con los recursos de la minería, estos se encontraron principalmente en las zonas de Cañari, conocidas como las "Minas de Santa Bárbara". Inmediatamente se asignaron indios mitayos para la explotación de los metales, aunque en estricto rigor estos sólo debían trabajar en labranzas, haciendas y granjerías. Sin embargo, se sumó arbitrariamente a las obligaciones de los indígenas la extracción de oro en minas y lavaderos. Fue así como, ampliando las zonas mineras, se explotaron también otros

[31] *Ib.*185.

yacimientos en Cuenca, Zamora y Loja, registrándose un mayor auge hacia finales del siglo XVI.

La llegada de la Real Audiencia auxilió a los indios intentando detener los abusos de los colonos en el trabajo de las minas y en las encomiendas, sin embargo, no disminuyó el poder del Cabildo. Las relaciones de amistad, parentesco e intereses, unido al precario número de ministros que en reiteradas ocasiones cedieron a la corrupción local, dilataron las prerrogativas de los miembros del poder regional. A este grupo se unieron más tarde los mercaderes que poco a poco comprarían cargos de regidor o los obtendrían por medio de enlaces matrimoniales con las familias más acomodadas, hasta pasar a formar parte sustancial de la vida económica de las ciudades y de los pueblos (Ortiz 1993 147-149).

Las injusticias del sistema económico regulado por los encomenderos no sólo fueron denunciadas por los peninsulares que representaban los intereses del rey de España; se debe hacer notar que los indígenas elevaron sus reclamos a los organismos de justicia y a su vez se movilizaron a través de rebeliones, como por ejemplo, el levantamiento de los indios de Lita y Quilca de 1550. Aunque se desconocen los montos de los tributos que debieron pagar ya que al parecer cada región fijaba el pago del tributo de acuerdo con las tradiciones locales y no con una ley general (Oberem 84), la *Relación Geográfica de Lita* hecha por el mercedario Fray Andrés Rodríguez en el año 1582 señalaba que para esa época los indios del pueblo entregaban directamente a los oficiales reales de la ciudad de Quito un tributo que consistía en "354 pesos de plata ensayada y 350 anacos de algodón y 350 aves machos y hembras" (Ponce 1991 413-414), en tanto los indios de Quilca, según consta en la *Relación* de Fray Gerónimo de Aguilar en 1558, debían tributar por cabeza y anualmente "una camiseta, un anaco de algodón y dos aves cada año"[32]. Como ha sido constatado en las actas del Cabildo, los indígenas, ya cansados de los abusos, dieron muerte a su encomendero Martín de Aguirre, a cuatro españoles y a un clérigo. Para reprimir a la población indígena sublevada, las tropas españolas y aborígenes, entre las que se contaban los indios cañaris y algunos naturales de Latacunga al mando Don Francisco, hijo de Atahualpa, atacaron la zona y lograron desbaratar el movimiento.

Este no fue un hecho aislado ya que anteriormente se habían registrado sublevaciones durante las cuales se había dado muerte a algunos encomenderos y españoles. En el caso de los Quijos, los levantamientos indígenas venían desarrollándose desde 1538. Como ha mostrado Oberem, las rebeliones no se llevaron a cabo de manera

[32] *Ib*. 418.

espontánea, ya que cada pronunciamiento era organizado por los caciques de las comunidades de indios (76-77). Para el caso del movimiento nativista de los Quijos de 1578, los brujos desempeñaron un papel fundamental en el desarrollo de los acontecimientos[33]. Los hechiceros Beto y Guami reunieron a los indios de la región con el fin de persuadirlos para que se adhirieran en la matanza de los españoles de la localidad, la cual incluía a mujeres y niños, indistintamente. Con este propósito los Quijos entraron en contacto con los caciques de la Sierra y acordaron la realización de levantamientos simultáneos. Esta conspiración fue descubierta y desbaratada por Don Francisco y por el clérigo Diego Lobato de Sosa, hijo de Isabel Yarucpalla, que como ya se ha mencionado, delató la conspiración de los caciques de Quito en el año 1536 (González Suárez número de página). Posteriormente, los sobrevivientes indígenas debieron reconstruir las ciudades que habían sido destruidas por las acciones bélicas de los miembros de su propia comunidad y por la represión de los españoles; a su vez los caciques fueron obligados, a modo de escarmiento, a presenciar las condenas a las que fueron sometidos brutalmente los indios sublevados (Oberem 88).

Estratificación sociorracial

En relación con la vida social de los primeros años, esta se caracterizó por la clasificación de los individuos en cuatro segmentos raciales: blancos, indios, mestizos y negros. El conjunto general llamado "Régimen o Sociedad de Castas" fue un modo de ordenamiento social principalmente vertical, en el cual intervinieron no sólo los orígenes étnicos de los sujetos, sino también las relaciones de parentesco, legitimidad, ingresos económicos, sexo y poder.

Cuando comenzó la ocupación española en las Indias Occidentales, el primer criterio que utilizaron los europeos obedeció a una concepción medieval que distinguía entre cristianos y paganos (Mörner 1980 1). Como es de suponer, el paganismo de los indígenas justificó, desde el ámbito jurídico, la intervención ibérica y la conquista de un vasto territorio. Sin embargo, el primer modelo de comprensión de los ibéricos frente a los indígenas, como ha señalado Anthony Pagden (1988), fue psicológico. La distancia entre

[33] Como ha explicado Oberem, no obstante las limitaciones de los caciques, estos formaban, de igual modo, parte del sistema administrativo español lo cual los eximía del pago de tributos y de servicios personales. Esto explicaría en parte la intervención de los brujos en los levantamientos de 1578 (85).

las costumbres de los pueblos de indios y los modos de vida de los europeos hizo que a los primeros se les atribuyera un supuesto retraso, debido al cual fueron catalogados como seres inferiores, bárbaros y salvajes. Estos prejuicios sentaron las bases de las dicotomías conquistadores/conquistados, amos/sirvientes, ya que aludieron a la superioridad inherente de un grupo sobre otro (Mörner 4).

Legalmente las capas étnicas distribuyeron a la población en los siguientes grupos: los españoles, que incluían a peninsulares, criollos y mestizos legítimos, y los indios, que ya habían sido reconocidos como vasallos libres de la corona de Castilla. Pese a que la legislación española permitió a los indígenas mantener sus autoridades y sus propias leyes de acuerdo con sus antiguas costumbres, el aparato estatal ibérico restringió la libertad de movimiento de la masa autóctona y la convirtió en tributaria. Se les obligó a trabajar en las mitas y encomiendas, a cambio fueron exentos del pago de alcabalas y del servicio militar. En el caso de los caciques, estos mantuvieron en parte su autoridad, por lo tanto, no estuvieron sometidos ni a las faenas ni al pago del tributo.

Finalmente, los esclavos fueron considerados propiedad privada a menos que pudieran comprar su libertad. La esclavitud se heredaba por vía materna. Uno de los derechos que tenían los africanos fue el derecho a un "peculium" que consistía en la obtención de productos mediante el propio cultivo o bien por el trabajo realizado en su tiempo libre. De todos los grupos de la colonia, sin duda el de los negros fue el más despreciado. Además de no poder portar armas de fuego por temor a un posible levantamiento, debían pagar tributo al igual que los indígenas, sin la "ventaja" de ser considerados vasallos libres (Mörner 1980 9).

Al comienzo, la conquista supuso la imposición de valores medievales en el contexto hispanoamericano. La riqueza debía ser distribuida de manera desigual de modo que las capas más altas asumieras una labor paternalista sobre los estamentos más bajos de la población. Este hecho, combinado con el espíritu religioso, hizo que se abriera paso a otro modelo complementario al "bárbaro": el del "buen salvaje". A medida que se asentaba la sociedad colonial, la acumulación de riqueza fue un factor esencial para el movimiento social de los españoles y mestizos. Como ha señalado Mörner (1980), la formación social en la colonia fue un proceso gradual; en un comienzo se impuso el dualismo hispano-indígena y los mestizos fueron asimilados a uno u otro grupo. Muchos de los mestizos ilegítimos se unieron a las comunidades de mayor poder por el hecho de haber sido reconocidos por sus padres. Sin embargo, el aumento del número de mestizos ilegítimos y no reconocidos produjo un nuevo grupo social que no sería aceptado ni por los españoles

ni por los indios; a estos nuevos mestizos se les comparó con los mulatos, negros y zambos por su origen ilegítimo, no obstante, en la práctica legal tenían más derechos y atribuciones que los anteriores.

La posición social de los indígenas nobles fue, en cierta medida, mantenida en la colonia, aunque al final del periodo decaería considerablemente. Desde el comienzo los caciques crearon un vínculo entre sus propias comunidades y los españoles ya que fueron los primeros sujetos transculturados: estudiaron en colegios especiales, casaron a su descendencia con españoles y compartieron, hasta cierto punto, los beneficios económicos de la sociedad precapitalista, no sin restricciones debido al doble discurso de la sociedad ibérica.[34]

Por el contrario, el resto de los indígenas que no ostentaba algún grado de nobleza eran considerados inferiores socialmente y destinados a las labores manuales y al trabajo forzado.[35] Este grupo, que como ya se ha señalado, fue esencial para el desarrollo de la economía, además de sufrir las sanciones legales, debió soportar la discriminación más allá de las leyes escritas. La mayor parte del tiempo les fue prohibido el acceso al sacerdocio o la educación universitaria; frecuentar los mismos espacios que los nobles o "aristócratas" o utilizar vestimentas fuera de su ámbito social.

Así también el "régimen de castas" discriminó a los "blancos" dependiendo de su lugar de nacimiento. Conocido es el hecho de que los criollos no tuvieron las mismas prerrogativas que los peninsulares, pese a su origen europeo. En muchos casos se puso en duda la supuesta "pureza de sangre" de los nacidos en América, debido al contacto con las demás culturas y al proceso de mestizaje de los primeros años de la conquista. Según Bernard Lavallé (1993): "conforme los europeos fueron poniendo en tela de juicio, abierta o implícitamente, la hispanidad de los blancos nacidos en el Nuevo Mundo, se los involucró, por su misma americanidad, en los prejuicios de los que eran víctimas los indios" (45).

[34] De acuerdo con Alexia Ibarra, si bien en la época colonial se promovían los matrimonios entre blancos e indígenas, al mismo tiempo varias ordenanzas reales prevenían de los efectos negativos de las relaciones interraciales. Las uniones maritales entre españoles e hijas de caciques se impulsaron más bien para consolidar el dominio colonial sobre los indios. Del mismo modo, se mantuvo el reconocimiento de la nobleza del indígena, sin embargo, se le prohibió optar a cargos públicos. Véase también Otero, Gustavo Adolfo. 1955. *La vida social en el coloniaje: (Esquema de la Historia del Alto Perú, hoy Bolivia, de los siglos XVI, XVII y XVIII)*. La Paz, Bolivia: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

[35] Sobre las condiciones de trabajo de los indígenas véase Landázuri Soto, Alberto. 1959. *El régimen laboral indígena en la Real Audiencia de Quito*. Madrid: Imprenta de Aldecoa.

Desde el punto de vista ocupacional, la sociedad colonial utilizó las categorías raciales para distribuir el trabajo. Sin embargo, dado que se trata de un periodo amplio, se produjeron variaciones en la medida en que ambas repúblicas entraban en contacto. Según Mörner, en un comienzo el patrón fue mucho más sencillo: todos los oficios gubernamentales, eclesiásticos, comerciales y de artesanos quedaron en manos de peninsulares y criollos de primera generación; los esclavos e indios quedaron aparte como grupo jornalero, llevando a cabo las labores más duras y el mayor esfuerzo físico (28).

El proceso de ordenamiento social de la Audiencia de Quito comenzó con la división de la república de españoles y de indios. Las primeras reducciones tuvieron la función de organizar el pago de los tributos de los productos de la tierra (Mörner 1969 271). Gracias al Virrey Francisco de Toledo se fundaron las reducciones de la Sierra en 1575. El obispo de Quito Fray Pedro de la Peña, comprometido con la labor evangelizadora, creó las bases de la organización eclesiástica de la diócesis. La idea de Fray Pedro de la Peña era fundar varios pueblos de indios para doctrinarlos y dirigir la vida espiritual y política de estos. El mayor obstáculo lo encontró de manos de los encomenderos quienes ya habían rechazado enérgicamente las Leyes Nuevas en 1542 y no estaban dispuestos a permitir la creación de reducciones. No obstante, logró fundarse durante el ministerio de Fray Pedro de la Peña la reducción de la región de Chimborazo.

Pese a las disposiciones del obispo, la presencia de encomenderos en los límites de los pueblos de indios perturbó en reiteradas ocasiones la labor de los sacerdotes misioneros. Según las Ordenanzas de Fray Pedro de la Peña "so pena de excomunión" los encomenderos, sus hijos y familiares debían alejarse de los pueblos para el bien de las comunidades y su correcto adoctrinamiento[36]. Más tarde el problema del pago del tributo de los indígenas se llevó a cabo por medio de obrajes de lana de un pueblo a otro. La ambición de los encomenderos los hizo buscar indios para trabajar en los obrajes de paños, teniendo en cuenta la habilidad que habían demostrado en la producción artesanal. Muchos de estos obrajes se establecieron en los pueblos, dando cierta estabilidad económica y demográfica (Mörner 1969 276).

En el caso de la mita, esta institución produjo un descenso de la población en los pueblos de indios y una circulación de la población nativa en las ciudades y en las estancias. Desde el punto de vista social, fueron los encomenderos quienes contribuyeron

[36] Las Ordenanzas de Fray Pedro de la Peña dictadas el 4 de febrero de 1558 se encuentran en Ruiz Sinués, Atanasio. 1943. "Ordenanzas del Obispo de Quito, Fray Pedro de la Peña, para el distrito de Jaén y el pueblo de Huancabamba", *Analecta Sacra Tarraconensia* 15: 318-324.

al desplazamiento de los indígenas desde las reducciones hacia los centros comerciales y productores. Con ello se dio un cambio que fue contrario a lo que esperaban las políticas estatales, que ante todo buscaron un cierto grado de protección de los naturales y un control en el enriquecimiento de los grupos más favorecidos. En varias ocasiones se llamaba a las autoridades civiles y religiosas a expulsar a los blancos y mestizos (vagabundos) de los pueblos de indios para evitar el mal ejemplo (Mörner 1969 279).

Finalmente, la segregación de las dos repúblicas fue imposible debido a las causas que se han nombrado. Más tarde los grupos de mulatos, mestizos, zambos, negros e indígenas formarían las esferas más bajas de las sociedades occidentalizadas, no sólo por el acceso limitado a la tenencia de bienes, sino también por el escaso nivel educativo y por las constantes discriminaciones de parte del grupo de los blancos "legítimos".[37]

Con todo, se dio la posibilidad de una cierta movilidad social para aquellos que deseaban desplazar su identidad social hacia esferas más altas de la población. Este proceso se podía llevar a cabo a través del reconocimiento de la ascendencia blanca de un individuo indígena, el cual se reforzaba mediante el uso simbólico de elementos occidentales como la vestimenta, las costumbres y el lenguaje (Ibarra 2002). Así también, el resto de los grupos étnicos accederían por la fuerza del contexto en las ciudades a ciertos oficios manuales, pese a la resistencia que desde un comienzo mostraron los miembros de los distintos gremios, que para mantener el estatus de su oficio aludieron a las condiciones de nacimiento y de raza.

Los procesos de interacción cultural que se han señalado, modificaron las identidades de cada grupo y crearon una relación "natural" entre la discriminación étnica y la fuerza laboral. Más adelante, estas identidades asimilarán distintos matices y caerán en el peligro de borrar su propia filiación. Según Alejandro Lipschutz:

> El indio acomodado o rico hará su mutación étnica hacia la clase de los blancos acomodados o ricos, sin encontrar resistencia alguna por parte de éstos; al contrario, el indio pobre hará su mutación étnica, forzosamente, hacia la clase de los blancos pobres. Y gracias a esta limitación clasista el indio pobre, en las condiciones socioeconómicas de América Latina, corre el riesgo que su mutación étnica, en vez de transculturación hacia los blancos, se transforme simplemente en una deculturación, en una verdadera sumersión en el

[37] Cuando se alude al término "blanco legítimo" se hace referencia al blanqueamiento como proceso jurídico y cultural mediante el cual una persona abogaba por la legalidad de su ascendencia. Al respecto véase Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

> abismo social denominado "blanco" pero identificado en la opinión pública como "indio", "roto", "borracho" (287).

I.1.2. Organización eclesiástica en la diócesis de Quito

La religión fue la base del dominio político de la Corona de Castilla y de Portugal sobre los territorios recién descubiertos. Mediante las bulas *Inter Caetera* y *Eximia Devotionis* (1493) el Papa concedió a ambos reinos el derecho de navegación a las Indias Occidentales y la misión de evangelizar a los neófitos. En el año 1501 el Vaticano, a través de una nueva bula, cedió los diezmos para costear los viajes de los misioneros y el 28 de julio de 1508 otorgó el derecho de Patronato con el fin de simplificar la organización de la iglesia en el Nuevo Mundo (Vargas 117). Gracias al real sistema de patronazgo, el papa Julio II confiaba sus poderes espirituales y terrenales a los monarcas españoles, quienes obtuvieron la facultad para designar libremente a los representantes de la iglesia en la Indias Occidentales. Como ha señalado Fredrick Pike "la Iglesia en Hispanoamérica era, desde el punto de vista administrativo, más una Iglesia nacional española, controlada desde Madrid, que una Iglesia Católica controlada desde Roma" (*Ctd*. en Burgos 1995 XXIII).

Se puede advertir que la labor eclesiástica estuvo sujeta desde un comienzo a la dirección pública, por lo tanto, la evangelización fue menos un hecho espiritual que un modelo de organización gubernamental. En palabras de Hans Jürgen Prien: "sólo puede comprenderse la historia de la iglesia en la época colonial si se descubre el nudo gordiano por el que la administración eclesiástica estaba ligada a la estatal" (117). Según el historiador, la monarquía ibérica encontró en la religión los cimientos para la expansión y consolidación del orden ibérico en los pueblos americanos; a través de la subordinación de sus destinatarios a la autoridad estatal, la iglesia pasó a funcionar como *instrumentum regni*[38].

La presencia de la iglesia en los territorios de Quito comenzó con la llegada de los primeros misioneros dominicos que recorrieron las costas ecuatorianas en compañía de las tropas de Pizarro. De los seis padres que viajaron, dos murieron y tres regresaron, quedando sólo fray Vicente Valverde. Durante las expediciones de Pedro de Alvarado se constató la presencia de misioneros franciscanos y mercedarios, entre los cuales se encontraba Fray Marcos de Niza. Una vez realizada la fundación de la ciudad de San

[38] *Ib.* 123.

Francisco de Quito el 6 de diciembre de 1534, el cabildo organizó la iglesia quiteña, nombrando como primer párroco al Clérigo Juan Rodríguez, a quien le fue concedido un solar para la construcción del templo. Posteriormente fueron nombrados los sacerdotes doctrineros quienes, bajo las disposiciones de un encomendero, recibieron un salario de cuatrocientos pesos en oro. Los párrocos y capellanes de minas fueron designados a medida que se realizaban nuevas fundaciones y se apaciguaba a los indígenas de los territorios adyacentes (Villalba 1992 426).

Los sacerdotes del clero secular fueron quienes afirmaron la organización administrativa de la iglesia. La evangelización de los naturales fue encargada a las órdenes religiosas, siendo los Franciscanos los primeros en establecerse en la región quiteña. De acuerdo con Fray Agustín de Betancourt, cuando Fray Marcos de Niza regresó al Perú, dejó a los religiosos Fray Jacobo Ricke y Fray Pedro Gocial para que fundaran el primer convento e iniciaran el proceso de cristianización del mundo aborigen. La construcción fue realizada en el emplazamiento del antiguo palacio de Huayna-Cápac, según consta en las actas del Cabildo; en este convento se refugiaron muchos indígenas nobles y plebeyos desamparados.

En los años sucesivos las órdenes de Mercedarios (1537), Dominicos (1541) y Agustinos (1573) solicitaron solares para la construcción de sus edificios conventuales. Cada una de las comunidades religiosas tuvo su plaza a partir de la cual se distribuyeron las calles y las casas del sector. Desde el punto de vista social, los conventos determinaron la particularidad de cada uno de los barrios e influenciaron en los modos de ser del pueblo a través del culto a la Virgen María en su Inmaculada Concepción y en la devoción a Nuestra Señora de la Merced y a la Virgen del Rosario (Vargas 121).

Producto de la extensión de los dominios españoles, el obispo Valverde sugirió al monarca Carlos V la necesidad de crear el obispado de Quito para lograr una mayor organización eclesiástica en todo el territorio. El licenciado Cristóbal Vaca de Castro fue designado junto a una comisión para trazar los límites del Obispado el cual abarcó aproximadamente 226 leguas de longitud y 70 de latitud, esto es, desde la jurisdicción de Popayán hasta Piura. Para 1545 el Papa Paulo III ya había erigido la diócesis de Quito, nombrando al bachiller Garci Díaz Arias primer prelado, quien llegó a dirigir la prelatura desde 1550 hasta el año 1562. Durante el siglo XVI y principios del siglo XVII le sucedieron el dominico Fray Pedro de la Peña (1565-1583), el dominico Fray Domingo de San Miguel (1587-1590) y finalmente el agustino Fray Luis López de Solís (1594-1606).

Del primero obispo no se han encontrado mayores noticias. De acuerdo con el historiador Federico González Suárez (2007), Garci Arias era pariente lejano de Francisco Pizarro y antes de pasar a las Indias Occidentales sirvió como sacerdote en la diócesis de Toledo (número de página). Se cree que para el momento en que fue elegido prelado de la iglesia de Quito ejercía el cargo de cura párroco en Lima. En el periodo de organización de la iglesia quiteña, el obispo Garci Arias mandó a construir la primera catedral de la diócesis.

Fray Pedro de la Peña, natural de Covarrubias llegó al obispado de Quito el 1 de mayo de 1566. Durante sus años de servicio se ocupó especialmente de la formación del clero, muy escaso por esos años, promoviendo la participación de los criollos en los noviciados ya existentes de dominicos. Así también formó personalmente a los futuros sacerdotes gracias a una especie de seminario que acondicionó en su propia residencia episcopal (Albuja 9). Producto de su carácter y de su firme disposición para mejorar las condiciones de la evangelización de los indios, el obispo de la Peña se enfrentó desde un comienzo con las autoridades de Quito, especialmente con el gobernador Santillana, como él mismo hacía notar en una carta fechada el 20 de julio de 1566: "A mi me ha ido a la mano y me van para que no haga mi oficio y de tal suerte que me han encarcelado y amenazado mis ministros y de tal suerte amedrentado que hasta el Provisor no osa ni puede hacer nada"[39].

La Audiencia de Quito acusó al obispo antes las autoridades reales de no rendir cuentas de las rentas eclesiásticas. En la misiva enviada al rey en 1580 se puede constatar el empeño de los funcionarios estatales por desprestigiar la labor del prelado:

> El vive a su arbitrio; ordena mestizos, idiotas y todo género de hombres; no guarda la erección y todo lo trae de arriba y abajo, como se le antoja. Y cierto convernía mudarle a otro Obispado y que Vuestra Magestad nos hiciese merced de un pastor clérigo, canonista, manso, sufrido, discreto (…) El Obispo, por tener más Doctrinas que dar a los clérigos, ha tratado con el comisario de los frailes franciscos, que vive en Lima, que le den ciertas Doctrinas, lo cual es el grave detrimento de la doctrina cristiana que se predica a los naturales y de la policía que los muestran[40].

[39] *Ib.* 9.
[40] *La Audiencia de Quito sobre diversos puntos*, AGI, Quito, 8, R.14, N.40, 1580.

Una de las principales preocupaciones del obispo de la Peña fue la evangelización de los indígenas; con el objeto de procurar su asistencia fundó dos parroquias, la de San Blas y la de San Sebastián, poniendo a cargo de la vigilancia a los caciques de cada comunidad.

El periodo de ejecución del cargo coincidió con la aceptación del Concilio Tridentino por parte del monarca Felipe II en la real cédula del 12 de julio de 1564. Tal como lo ordenó el congreso de obispos, al año siguiente se convocaron concilios provinciales mediante los cuales se buscó "moderar las costumbres, componer los defectos, componer las discordias y estudiar los asuntos concernientes a las iglesias metropolitanas y sufragáneas" (Vargas 179-180). En este contexto se realizó el segundo Concilio Provincial de Lima entre el 8 de marzo de 1567 y el 21 de enero de 1568, en el que participaron los obispos de las diócesis de Charcas, Paraguay, Popayán, Panamá, Nicaragua, Quito, Cuzco, La Plata, Santiago y la Imperial de Chile. El texto que reunió los principios doctrinales que debían guiar la fe de la sociedad americana y las constituciones dirigidas a la evangelización de los indios siguió la misma línea que el primer concilio limense. Tal como ha señalado Dussel (1979), el poder recaía nuevamente en manos de los obispos, quienes debían examinar a los sacerdotes, tanto religiosos como seglares, dedicados al trabajo pastoral con los naturales, afirmando de este modo, la primacía episcopal en la jurisdicción (210). Igualmente, la disciplina que debían predicar los padres debía ser aquella expuesta por los obispos y serían éstos los últimos los encargados de asignar a los miembros del clero sus respectivas doctrinas compuestas por alrededor de 400 hombres y sus familiares, es decir, alrededor de 1200 indígenas (Villalba 456). La organización y las formas de combatir la idolatría en los pueblos de indios fue otro de los temas tratados en el concilio gracias a los cuales se llevó a cabo el proceso de aculturación de los indígenas. En relación con la lengua, esta debía adaptarse a los naturales para la predicación del evangelio, pues carecía de sentido dar a conocer la enseñanza cristiana en un idioma incomprensible para los indígenas.

En el marco del Concilio de Trento y del Concilio Provincial de Lima, y debido al preocupante estado en el que se encontraban las parroquias y las doctrinas, el obispo de Quito convocó al primer Sínodo Provincial, cuyas sesiones se realizaron entre el 17 de marzo el 4 de junio. En las "Constituciones para los Indios" de 1570, Fray Pedro de la Peña daba a entender aquellos aspectos que parecían esenciales para la correcta cristianización de los naturales: "De parte de los ministros tres cosas son necesarias, que sean sacerdotes doctos, que den buen exemplo con vida y costumbres, que sepan la lengua de los yngas, ques general en este nuestro obispado" (Vargas Ugarte ed. 154). El

documento expresaba, asimismo, los distintos métodos de evangelización y de organización de las doctrinas; principalmente se desprende la visión paternalista del clérigo en relación con los indígenas, la imagen del indio como un ser en estado de niñez y la importancia del adoctrinamiento para conducir a los neófitos a una vida civil[41].

Otro de los méritos del obispo de la Peña fue su incansable celo pastoral expresado a través de las visitas a las doctrinas y a los pueblos de su jurisdicción (1596-1570 y 1575). En la mayoría de los casos, el prelado regresaba no sólo exhausto sino también impactado por la facilidad con que los españoles, esclavos e indios se desviaban de las normas cristianas de vida. El amancebamiento entre españoles e indias y el gran número de indígenas que vivían sin el sacramento del matrimonio le llevó a presentar abiertamente al rey su inquietud por el exceso de libertad con que vivían los conquistadores y sus descendientes. En lo concerniente a la moral de los pobladores, el padre de la Peña "Luchó infatigable con los escándalos que, en la libre sociedad de la colonia, habían echado hondas raíces; venció con santa tenacidad cuantos obstáculos se oponían a la reforma de costumbres, a fin de enseñar a vivir cristianamente a los viejos conquistadores" (Gonzáles Suárez 2007 326). Finalmente dos obras dejaron el apostolado del controvertido obispo, la primera de ellas fue la inauguración de la Catedral de Quito y la segunda, fundación del primer convento de monjas llamado "La Concepción", bajo la orden de los padres franciscanos.

Transcurridos siete años desde la muerte del segundo obispo de Quito, el cargo vacante fue asignado al obispo de la Imperial de Chile, Fray Antonio de San Miguel y Solier. Este no llegó a ocupar la vacante debido a que murió tempranamente en Riobamba el 7 de febrero de 1592 (González Suárez 2007 326).

El nuevo prelado, Fray Luis López de Solís, llegó a Quito el 15 de junio de 1594, luego de haber tomado posesión del obispado en la ciudad de Trujillo el mismo año. Entre los méritos que se han atribuido al sacerdote agustino destacan la fundación del seminario de San Luis (1594) y la Casa de Santa Marta (1595); las edificaciones de las parroquias de San Marcos, San Roque y Santa Prisca (1596); la fundación de los monasterios de Nuestra Señora de la Concepción (1577), Santa Catalina (1594), Santa Clara (1596); la erección de los santuarios de Nuestra Señora de Copacabana, Nuestra Señora de Guápulo, Nuestra Señora de la Presentación de Quinche y Nuestra Señora de Macas; y la fundación de las misiones de Napo, Marañón, Quijos, Jaén, Mainas y Macas (Carmona 133-150). Visitó dos

[41] *Ib.* 154-173.

veces los territorios de su diócesis y constató personalmente, según sus palabras, la libertad moral con que se vivía en las doctrinas a cargo de religiosos; no así aquellas dirigidas por clérigos quienes demostraban una significativa aplicación de las normas de los sínodos provinciales y un justo criterio en la evangelización de los indios (Albuja 14). Estas apreciaciones crearon un clima de enfrentamiento entre las órdenes religiosas y el clero secular; los primeros, en un memorial dirigido al rey, acusaron al obispo de intentar arrebatarles las doctrinas para entregárselas al clero regular con el objeto de aumentar las rentas episcopales; así también denunciaron la ordenación de sacerdotes "insuficientes, inhábiles y muchas veces mestizos"[42]. No obstante estos enfrentamientos, el obispo Solís mostró una gran preocupación por las condiciones de trabajo de los párrocos y doctrineros, y por el pago puntual de sus servicios por parte de los españoles encargados de las doctrinas y de los corregidores.

Durante el periodo de ejercicio del obispo Solís se realizaron tres sínodos provinciales con la urgencia de reorganizar la diócesis luego de siete años de ausencia de una autoridad episcopal en la región. Los dos primeros se llevaron a cabo en la ciudad de Quito en el año 1594 y 1595; posteriormente en la ciudad de Loja se celebró el tercer sínodo provincial en 1596. A principios del siglo XVII López de Solís fue trasladado a la diócesis de Charcas sin poder asumir su cargo, ya que falleció producto de su avanzada edad en el convento de San Agustín en la ciudad de Lima[43].

Principios misionales

La organización del apostolado en la diócesis de Quito fue dividida en Parroquias y Doctrinas. Jurídicamente, solo se diferenciaban en el nombre y en el hecho de que las primeras estaban destinadas a españoles y a sus descendientes, y las segundas a los pueblos indígenas (Albuja 14). Pese a las variaciones en la aplicación del patronazgo en los primeros años de la colonización, la provisión de doctrinas y parroquias se llevó a cabo de acuerdo con las legislaciones de los concilios Limenses y de los sínodos provinciales de la

[42] *Queja de los prelados de las órdenes religiosas contra el obispo*, AGI, Quito, 83, N. 66, 1595.

[43] Sobre la labor de Fray Luis López de Solís y la constitución de los sínodos provinciales, véase Carmona Moreno, Félix. 2005. *Acción pastoral de Luis López de Solís IV obispo de Quito*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escurialenses.

Real Audiencia de Quito[44]. En ellas se establecieron los siguientes requisitos y procesos: el conocimiento del idioma indígena, examen de los candidatos, elección hecha por el prelado, presentación del candidato, institución canóniga y toma de posesión (Albuja 16-17).

Para ese entonces, la lengua indígena común de los pueblos era la lengua Inca, sin embargo, cada tribu hablaba su idioma originario[45] y se regía por sus propias costumbres. Como es posible notar, además de los problemas lingüísticos, debió hacerse frente a una variedad cultural no despreciable. Advertido de este hecho, Felipe II ordenó mediante la Real Cédula del 19 de septiembre de 1560 la creación de una cátedra de lengua quichua en la Universidad de Lima. Esta medida no fue seguida por los sacerdotes residentes en Quito debido a la lejanía entre ambas ciudades, por ello en el año 1580 se dictó una nueva cédula mediante la cual se autorizaba la enseñanza de la lengua del Inca en la Real Audiencia de Quito. Ya en el año 1581 los dominicos abrieron una cátedra en la parroquia de Santa Bárbara. Desde el punto de vista normativo, se procuró el correcto aprendizaje de la lengua nativa de parte de los curas doctrineros. Las medidas para asegurar el manejo del idioma de los indios implicaban multas de hasta el treinta por ciento de las rentas del párroco de manos de los visitadores y vicarios (Villalba 454).

En lo que se refiere al examen de los candidatos, según el decreto del monarca español, este debía realizarse en la ciudad de Lima donde pudiese hacerse presente un representante del rey[46]. Sin embargo, no era fácil cumplir con esta disposición debido a la distancia entre la Ciudad de los Reyes y la Audiencia de Quito. Es de suponer que Felipe II acogió la solicitud de los obispos para realizar en su propia diócesis la elección de los curas de indios, ya que en el decreto del Concilio limense de 1583 se solicitaba que cada obispado examinara a los candidatos doctrineros. Para la elección final, el obispo debía enviar la lista de los candidatos seleccionados al monarca para que este eligiera a aquel que le pareciese más idóneo para el cargo. Esto, siempre que se tratara de un derecho a

[44] Resulta necesario puntualizar que la Real Audiencia de Quito estaba dividida en cuatro gobernaciones: Las Esmeraldas, Bracamoros y Yaguarsongo, Quijos y Popayán; y dos diócesis: Quito y Popayán.

[45] Se tiene constancia que para los distritos de Piura y Trujillo se hablaba la lengua de los llanos y atallana; en la provincia de Chimborazo, puruá; en los pueblos de Cañar y Azuay, el cañari; una parte de Popayán hablaba la lengua de Pastos y la provincia de Imbabura se comunicaba mediante la lengua Quillancinga. Véase "Concilio Limense III". 1996. *Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596 por Fray Luis López de Solís*, Fernando Campo del Pozo y Félix Carmona Moreno (eds.). Madrid: Revista Agustiniana, páginas 73-74.

[46] Haciendo valer el derecho de Patronato.

perpetuidad, sin embargo, cuando se trataba de un cargo temporal, la lista de seleccionados bien podía entregarse al Gobernador, al Presidente de la Real Audiencia o al Virrey[47]. Según las órdenes de Felipe II y para evitar la corrupción interna, ningún religioso podía tener parentesco alguno con el encargado de la doctrina; asimismo estaba prohibido que los curas de indios obtuviesen más de un beneficio.

La institución o provisión canónica debía realizarse por el obispo y consistía en la colocación o institución del título concedido por un prelado en favor de algún sacerdote. Este era necesario solo cuando se trababa de concesiones hechas a perpetuidad, sin embargo, en reiteradas ocasiones se llevó a cabo con el fin de hacer valer las prerrogativas de la diócesis frente al Real Patronato. Según consta en los Archivos de Quito, los obispos, haciendo uso de la Real Cédula de Felipe II de 1567, extendieron nombramientos provisionales a algunos sacerdotes con el fin de evitar una nómina de los candidatos (Albuja página). De esto se desprende que, además de la necesidad de cubrir las plazas vacantes y de la urgencia de cristianizar a los indígenas, existía una tensión inherente entre los organismos estatales y eclesiásticos debido a la difícil situación de estos últimos, de una parte sometidos a las autoridades administrativas ibéricas y de otra, ligados al poder romano.

La vida cristiana de las primeras décadas en los territorios de Quito estuvo marcada, como ya se ha señalado, por la presencia de las órdenes de dominicos, agustinos, mercedarios y franciscanos. La labor misional, si bien tuvo algunas distinciones, presentó ciertas características comunes en todas las órdenes. En principio, el sistema de reducciones propició las condiciones necesarias para la evangelización de los indígenas. Pese a las modificaciones que se sucederían desde la implantación de las doctrinas hasta la fundación de las aldeas misioneras, los métodos de cristianización seguirían ciertos elementos comunes durante los primeros años, debido a la necesidad de establecer lineamientos respecto de una humanidad desconocida hasta el momento.

Métodos de evangelización entre los indígenas

Para llevar a cabo la conversión de las masas de indios fue necesario, en primer lugar, dignificar la condición de los naturales. Según el jesuita Bartolomé Hernández para que los

[47] Hasta el año 1609 el beneficio de las Doctrinas de indios era amovible. En el caso de las Parroquias, en su mayoría se trataba de un beneficio en propiedad (Albuja, 25-26).

indios fueras cristianos debían primero ser hombres, por ello, se procuró mediante la fundación de pueblos la transformación social de los individuos; esto significó reformar la antigua barbarie de los nativos con el objeto de inducirlos a una vida civil asociada con los procesos de hispanización (Borges 521-524). Desde 1530 en adelante la aculturación del indígena se relacionaría más con un proceso de europeización u occidentalización producto de las nuevas leyes provenientes de la Corona de Castilla[48].

De acuerdo con Borges (1992), el sistema de reducciones procuró la promoción individual, social, económica y educativa de indios (523). Se esperaba que haciendo reflexionar al indígena sobre su condición de hombre racional, se identificase a sí mismo como portador de una conciencia superior a la del resto de los seres vivientes[49]. Socialmente, la reducción en sí misma propiciaba la vida en comunidad; los misioneros fomentaban, por una parte, el correcto orden de los pueblos, la limpieza en las calles, el respeto a las autoridades y la cortesía del saludo; por otra, intentaban desterrar las antiguas costumbres que no fueran acordes con la ley natural, como el aborto, la promiscuidad, la brujería, etc. Para lograr la aculturación de los indígenas, los sacerdotes misioneros introdujeron, entre otras cosas, el teatro religioso y la promoción de la música cristiana[50].

Económicamente uno de los aspectos más desarrollados en las doctrinas fue la agricultura, mediante la cual se autoabastecieron las comunidades de indios. El trabajo fue asociado a la espiritualidad de los aborígenes ya que favorecía además la renuncia a una vida itinerante, perezosa e indolente (Borges 530). Finalmente, la educación fue fundamental en la labor misional de los religiosos. En las reducciones se enseñaba a leer y a escribir, el catecismo cristiano, algunas oraciones, y se llevaba a cabo una tarea de formación profesional mediante la cual se instruía en el manejo de algún oficio como la albañilería, la sastrería, la pintura y la escultura[51].

En lo que concierne a los métodos de persuasión del mundo indígena se podrían distinguir, según Borges, tres formas de convencimiento habitualmente utilizadas por los misioneros, en primer lugar, el trato amable y paternalista de los religiosos hacia los indios. Aunque en muchos casos esto no se llevó a cabo en la práctica, en lo que respecta a las disposiciones de los Concilios y a los manuales de evangelización del siglo XVI el

[48] *Ib.* 525.

[49] Desde el primer concilio de Lima se solicitó a los misioneros que enfatizaran en la condición humana de los indígenas con el fin de hacerles entender la importancia del hombre para la Creación.

[50] *Ib.* 529.

[51] *Ib.* 531-532.

sacerdote debía ejercer un trato ejemplar con los indios congregados; en segundo lugar, la promoción atractiva de la religión católica a través de la narración vivida de imágenes relacionadas con el cielo, el infierno y con el mundo espiritual; por último, uno de los métodos más severos de evangelización fue la erradicación del paganismo, tanto de forma voluntaria como involuntaria por parte de los indios.

De acuerdo con Duviols, la prohibición de orden religioso fue más difícil de lo pensado ya que la noción misma de idolatría cubría un amplísimo campo que se identificaba no solamente con las creencias autóctonas sino también con fenómenos culturales, económicos y sociales (293). Para cristianizar a las masas de indios el Segundo Concilio de Lima pidió a los sacerdotes y misioneros llevar a cabo el método de la tabla rasa que consistió en la erradicación completa de las ceremonias y ritos nativos para poder llevar a cabo la conversión de los infieles. El Sínodo quitense de 1570 ratificó las disposiciones de los Concilios de la Ciudad de los Reyes y solicitó a los curas de indios que eliminaran cualquier indicio de paganismo y que castigaran a los hechiceros apartándolos de la comunidad[52].

Desde el amplio espectro social, la metodología misional provocó un quiebre de las formas de vida de las comunidades en favor de una nueva organización. La eliminación de la idolatría fue un medio tangible de destrucción y de castigo reforzado por la práctica discursiva evangelizadora. Según Bernard y Gruzinski, lo que interesaba a los extirpadores no era la idolatría en sí, sino el idólatra, lo cual explicaría el desplazamiento semiótico de este concepto hacia el espacio de las desviaciones humanas. La personificación de la idolatría en la figura del brujo, chamán, salvaje o endemoniado habría facilitado la adaptación de las mentalidades a la sociedad dominante; es decir, la idolatría, que en términos concretos abarcaba los modos de articulación social de las comunidades de indios, se apartaba estratégicamente de su relación natural con la violencia epistemológica del europeo al depositar la amenaza ya no en las prácticas culturales de los indígenas sino

[52] Cabría señalar que no siempre se llevó a cabo el mismo método. En un comienzo hubo una cierta tolerancia con las religiones indígenas que se fue extinguiendo en la medida en que se consolidaba el sistema colonial y se hacía cada vez más fuerte la necesidad de occidentalización de las masas de indios. No hay que olvidar el estrecho vínculo entre la idolatría y los justos títulos de la conquista que dio espacio a variadas teorizaciones y con ello a diferentes modos de asumir la diversidad cultural a la que se enfrentó el mundo ibérico. Véase "Sínodo Quitense", páginas 45-46.

en la figura del sujeto deformado y maligno, antítesis del hombre civil y portador de una serie de elementos perversos asociados con el imaginario de las sociedades ibéricas[53].

I.1.3. La crisis de las alcabalas

Uno de los estudios más completos que han existido hasta el momento sobre la revolución de las Alcabalas ha sido el que ha proporcionado el historiador Bernard Lavallé (1992). Como él mismo ha señalado a lo largo de su análisis, la crisis de las alcabalas estuvo unida a factores de índole social y política que llevarían a indagar en los hechos acaecidos con anterioridad a la promulgación de la Real Cédula de Carlos I de 1591. Según lo anterior, los eventos relacionados con los levantamientos entre los años 1591 y 1593 tuvieron su origen en la conformación misma de la sociedad quiteña dentro de la cual la imposición del impuesto representó tan sólo el punto máximo de tensión entre los intereses locales y las políticas de Estado.

Una perspectiva distinta ha aportado el análisis de Pilar Ponce (1998) sobre el desenlace de la rebelión y el desarrollo de los grupos sociales del siglo XVII. Para la autora los acontecimientos producidos entre 1590 y 1600 "tuvieron profundas consecuencias en la conformación de la élite local en general, y en el funcionamiento y composición del Consejo quiteño en particular" (77).

Teniendo en cuenta ambos planteamientos, que abarcan desde las causas de la revolución hasta las consecuencias sociales en el marco del sistema colonial, se ha considerado pertinente incluir en este primer apartado la mayor parte de los hechos relacionados con las sublevaciones por el impuesto, ya que si bien la Compañía de Jesús tuvo un papel importante en el resultado final de las intervenciones estatales, la génesis de los hechos y sus efectos a largo plazo no tuvieron una relación directa con la presencia de los jesuitas en la Real Audiencia de Quito[54].

Como es sabido, uno de los factores que contribuyó a poner en marcha la ley que regulaba la dación de un impuesto sobre los productos de venta fue la crisis financiera por la que atravesaba el imperio español durante las últimas décadas del siglo XVI. Lavallé ha ordenado dichas causas atendiendo al contexto interno y externo del reino; de un lado, la

[53] Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge. 1992. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas.* México: Fondo de Cultura Económica, página 145.

[54] En el siguiente subcapítulo se profundiza en la actuación de los jesuitas en la rebelión por el impuesto.

política internacional había malgastado considerablemente los ingresos de la corona en continuas guerras y enfrentamientos; de otro, la población del reino se debatía entre la hambruna y la pobreza, producto de la escasez de recursos para el abastecimiento:

> La rébellion des Pays-Bas (1565-1570) puis l'Union d'Utrecht, dix ans plus tard, qui avaient rassemblé les protestants contre les catholiques ranges derrière le monarque espagnol, l'annexion déguisée du Portugal en 1580 puis, surtout, l'incroyable et immense désastre de l'Invincible Armada en 1588 au large des côtes d'Irlande, chacune à sa manière, avaient contribué un peu plus à la ruine de l'État […] Sur le plan intérieur, les choses n'allaient guère mieux. Le développement économique du plateau central, surtout en vieille Castille, qui avait permis l'essor de la couronne à la fin du XVº siècle, n'était plus, lui aussi, qu'un souvenir lointain (11).[55]

No obstante, no se trató de un hecho sin precedentes en la historia de reino de España, como ha señalado Pilar Ponce aludiendo a las bancarrotas o "suspensión de consignaciones" que Felipe II debió afrontar en 1557 y 1575. Lo que diferenció esta crisis económica de las precedentes fue la puesta en marcha de una serie de medidas que con anterioridad solo habían sido aplicadas para casos particulares, como por ejemplo las concesiones de hidalguías y títulos nobiliarios a cambio de un "donativo", la venta de oficios, y la aplicación del sistema de "composiciones" (Ponce 1998 78).

Este nuevo método de concesiones modificó, además de la administración de las colonias, las formas en que se llevaban a cabo los procesos de movilidad social. Los antiguos títulos heredados de los conquistadores dejaron de ser un método para optar a los cargos de poder durante el régimen estatal. En adelante los oficios serían accesibles mediante el pago de dinero, de tal modo que el ascenso hacia los estamentos más altos de la población no dependería únicamente de la actuación individual durante la conquista o de

[55] "La rebelión de los Países Bajos (1565-1570), luego la Unión de Utrecht, diez años más tarde, que había reunido a los protestantes contra los católicos ordenados detrás del monarca español, la anexión disfrazada de Portugal en 1580 luego, sobre todo, el increíble e inmenso desastre de la Invencible Armada en 1588 a lo largo de las costas de Irlanda, cada una a su manera, habían contribuido un poco más a la ruina del Estado. En el plano interior, las cosas estaban apenas mejores. El desarrollo económico del plano central, sobre todo en la vieja Castilla, que había permitido el auge de la Corona a finales del siglo XV, no era más que un recuerdo muy lejano".

la legitimidad de la herencia recibida de manos de los colonos, sino más bien de la capacidad adquisitiva, independiente de los valores del honor o del prestigio[56].

A estas normas se sumó la reforma monetaria sobre el imperio español, la cual se hizo sentir en todos los niveles de la población. De acuerdo con Lavallé (1992) era inevitable que la presión fiscal se ejerciera también sobre los territorios americanos, ya que constituía una parte importante de los dividendos de la monarquía (13). Fue así como el 1 de noviembre de 1591 el rey Felipe II firmó las cédulas destinadas a imponer el pago de las alcabalas a todos los productos comercializados, con excepción de aquellos de primera necesidad vendidos a pequeña escala[57]. Esta ordenanza fue aplicada a toda la población con excepción de los indígenas y los eclesiásticos cuando éstos no negociaran a título individual (Ponce 1998 80).

Cuando se intentó aplicar el pago de impuestos en la Real Audiencia de Quito en el año 1592, la población se recuperaba de una serie de eventos desfavorables que habían afectado a gran parte de los habitantes de la región. Por una parte, el terremoto de 1587 destruyó casi por completo la villa de San Antonio de Lulumbamba y provocó, asimismo, derrumbes en todo el sector de Quito-Cayambe con un total de ciento sesenta muertos; por otra parte, las pestes y epidemias diezmaron a la población en tan sólo dos meses causando cuatro mil pérdidas humanas. A estos hechos habría que sumarles el impacto económico que significó el "donativo gracioso" de 1589 que costó ciento cuarenta mil pesos a los pobladores y los desembolsos que debieron realizar por la llegada de Thomas Cavendish a la isla de Puna, vecina del puerto de Guayaquil.

De acuerdo con Lavallé (1992), la alcabala fue un elemento detonante de la crisis de la autoridad en Quito desde hacía diez años (59). En el periodo que comprendió desde la muerte de Narváez (1581) hasta la llegada de Barros San Millán (1587), la Audiencia estuvo compuesta por un conjunto de oidores que se caracterizaron por su indiferencia frente a los problemas locales y por la corrupción con la que desempeñaron sus cargos[58]. A

[56] Habría que recordar que los repartimientos de encomiendas y solares fueron distribuidos según los cargos militares y la cantidad de bienes invertidos durante la conquista, por lo que no se trató de un cambio sustancial, sino más bien de un afianzamiento de otro tipo de construcción social, acorde con la nueva mentalidad que comenzaba a desarrollarse durante esos años.

[57] Para todos los territorios americanos el impuesto ascendió al 2%, mientras que para los territorios de la península ibérica el pago se elevaba al 10%.

[58] Hasta el año 1582-83 ejercieron el cargo de oidores los españoles Hinojosa, Ortegón y Auncibay. A partir de 1583 asumió el oidor Venegas de Cañaveral hasta que en 1586 llegaron los tres nuevos oidores Zorrilla, Moreno de Mera y Cabezas Meneses. Ponce 1998, página 85.

ello se sumó la inadecuada gestión del presidente de la Real Audiencia, no por problemas de abusos o corrupción, sino por su incapacidad para generar acuerdos entre los distintos grupos de la sociedad[59].

Centrado en imponer la autoridad real, Barros de San Millán fue especialmente estricto con el cobro de las deudas con el Estado. Al parecer, en los años de su gobierno logró recaudar una suma de dinero que superaba con creces los ingresos anteriores desde la fundación de Quito. A esto habría que agregar el celo del presidente por imponer una política indigenista fuertemente influenciada por los ideales lascasianos. La disminución del número de mitayos y la cuantía de los tributos, el aumento de los salarios destinados a la población indígena (trece a veinte pesos), y su intento por poner fin a los abusos de los encomenderos impactaron directamente en los intereses de los colonos, quienes ya habían hecho sentir su rechazo frente a este tipo de medidas cuando se impusieron las consabidas Leyes Nuevas.

¿Movimiento de élite o revuelta popular?

Dos aspectos han sido discutidos por diversos autores que han intentado, más allá de dar cuenta de un determinado suceso histórico, comprender los matices de la sociedad colonial quiteña. El primero de ellos ha sido la difusión geográfica de la rebelión y el segundo, la participación de uno o de diferentes grupos sociales en los motines. Siguiendo el análisis de Pilar Ponce (1998) sería posible pensar que la Rebelión de las Alcabalas tuvo una extensión mayor de la que se admite tradicionalmente. De acuerdo con la autora, si se considera la correspondencia entre el general Arana, enviado para pacificar la ciudad y el virrey Mendoza, el panorama trazado por una parte importante de los historiadores cambiaría sustancialmente. En la misiva del 20 de diciembre de 1592 el general Arana señalaba al virrey: "Con la gente española que vive en los pueblos de Latacunga, Ambato, Villardonpardo, Chimbo, Cuenca, y Loja, no se podrá acabar que vayan contra los de Quito porque todos están en su opinión en el particular de las alcabalas" (*Ctd.* Ponce 90), dando a entender que no se trataba de una agitación exclusiva de la ciudad de Quito. Además, el mismo hecho de que Arana avisara al virrey de la llegada de 400 hombres de refuerzo procedentes de Pasto que se sumarían a la población sublevada sería un indicio claro de

[59] *Ib.* 60-81.

que el apoyo al movimiento no vino solo de las aldeas o de los pequeños poblados, sino también de las principales ciudades de la sierra[60].

Sobre el tipo de personas que participaron de las revueltas, autores como Ordoñez de Cevallos y el mismo Juan de Velasco consideraron que se trató principalmente de un movimiento compuesto por los cabildantes, en tanto el historiador González Suárez amplió la participación a los vecinos de la ciudad. Algo más general fue el estudio de Lavallé (1992), para quien la rebelión tuvo una participación masiva, aunque no siempre motivada por los mismos intereses.

Según Ponce (1998), la rebelión de las alcabalas estuvo compuesta por una parte importante de los terratenientes y estancieros, como lo ha atestiguado la correspondencia entre Arana y los Cabildantes. Con el fin de negociar la retirada de Arana, el Consejo le aseguraba pacificar a las masas sublevadas y dar la orden de ir "cada uno a su hacienda". De acuerdo con la historiadora, no tendría sentido esta frase si no se tratara de personas de calidad que, en favor de sus propios intereses, emprendieron camino hacia la ciudad de Quito para unirse con la rebelión (92).

Si se tiene en cuenta este hecho, tendría más coherencia que a lo largo del siglo XVII se haya reiterado el bajo nivel social de los implicados en los motines ya que de cualquier forma era menos conflictivo un levantamiento hecho por vagabundos y soldados dispersos que la unión de un grupo con mayor incidencia social. Según la autora, la rebelión no fue un movimiento popular propiamente tal, como tampoco una sublevación exclusiva de los grupos de poder, se trató más bien de "una coyuntura que por distintos motivos aprovecharon unos y otros para defender sus propios intereses" (Ponce 1998 93).

Sin duda, el organismo que se opuso a la aplicación de las cédulas reales fue el cabildo de Quito. Sobre el 60% de sus miembros[61] eran propietarios de estancias o de encomiendas, por lo que se vieron perjudicados con las nuevas medidas, sobre todo en lo relacionado con las leyes de protección al indígena. La primera acción del Cabildo cuando le fueron notificadas las disposiciones reales por la Real Audiencia fue apelar al rey argumentando las difíciles condiciones por las que atravesaba Quito en esos años; además

[60] *Ib*. 91.

[61] El Cabildo estaba integrado por los siguientes miembros: Alcaldes: Martín Jimeno y Juan de la Vega; Oficiales de la Real Hacienda: Francisco Cáceres y Pedro Valverde; Alguacil: Antonio Morán. Depositario General y Procurador: Moreno Bellido; Regidores: Martín de Aizaga, Diego Arcos, Francisco Arcos, Diego Castro Calderón, Miguel Fernández de Sandoval y Juan Velásquez Dávila; Procurador General: Francisco Olmos Pizarro.

solicitaba que no fuera efectiva la Cédula hasta que se respondiera a dicha apelación. Por último, demandaba 100.000 pesos a las Cajas Reales en caso de que el rey impusiera de todas formas el pago de las alcabalas.

Desde el punto de vista institucional, el Cabildo mostró abiertamente su rechazo hacia las leyes que serían aplicadas por el General Arana. Por una parte, intentaron disuadir a este de que entrara a la ciudad y por otra, convocaron el apoyo de la milicia como método de resistencia bélica. Respecto de la actitud individual de cada uno de sus miembros, bien podría decirse que cada cual adoptó una estrategia distinta para salvaguardar sus propios intereses. Del lado de los sublevados, Moreno Bellido, Jimeno y Diego Arcos apoyaron fielmente los levantamientos y mostraron su rechazo a las normas que se les imponía desde la península ibérica. Debido a su abierta participación en los hechos, los dos últimos recibieron la pena de muerte. Menor implicación tuvieron quienes mantuvieron una actitud ambigua ante las circunstancias. El grupo compuesto por Aizaga, Fernández Sandoval, Francisco Arcos y Morán se mostró públicamente a favor del Consejo, mientras que en el ámbito privado intentaron minimizar sus filiaciones prometiendo obediencia al general Arana. Esta actitud solo les valió para conservar su vida, no así sus cargos estatales. Por último, Velásquez Dávila, Cáceres y Valverde dieron a conocer en todo momento su rechazo a la posición del Cabildo y a la desobediencia hacia el rey, lo que les permitió no sólo mantener sus puestos una vez finalizada la rebelión, sino también adquirir nuevas mercedes.

Pese a que la política de Marañón fue en un comienzo conciliadora, rápidamente se puso en marcha el sistema de justicia en contra de los agitadores. Si bien unos pocos fueron ejecutados, una buena parte de los rebeldes fueron condenados a la cárcel perdiendo, además de sus cargos, una buena parte de su fortuna por los costos del traslado a la prisión de la ciudad de Lima y por la confiscación de bienes que, irónicamente, les fueron arrebatados por el retraso en el pago de las alcabalas.

Impacto social de la primera manifestación del criollismo en la Real Audiencia

Dentro de las consecuencias de la revolución de las Alcabalas, la de mayor incidencia fue la supresión de los alcaldes ordinarios decretada por el Marqués de Cañete. Ya que los alcaldes fueron los cabecillas de la rebelión, pareció pertinente reemplazarlos por un Corregidor que llevaría el cargo en función de la autoridad Real. Esta medida fue ejecutada

hasta 1698, año en el cual se restableció el derecho de elección de alcaldes en la Audiencia de Quito gracias al perdón Real. Durante el tiempo en que fue efectiva la provisión del Marqués de Cañete, el prestigio de la ciudad se vio fuertemente menoscabado. Se trataba de una orden que afectaba directamente la vida de los ciudadanos; con anterioridad a la sublevación, los vecinos acudían a la justicia para resolver las dificultades que los aquejaban. El sistema estatal les ofrecía un número de alcaldes entre los cuales podían elegir para solucionar sus pleitos. Con la implantación del nuevo sistema además de reducirse la justicia a una sola persona, esta recaía sobre un extranjero, menos interesado en los asuntos locales que en restablecer la soberanía de la monarquía hispánica más allá del Atlántico.

El impacto social de las alcabalas en la Audiencia de Quito tuvo connotaciones muy diversas que pondrían de manifiesto el complejo sistema estatal de la colonia. De un lado, se anuló una vía para el ascenso al poder con la supresión de los alcaldes ordinarios; de otro, el incremento del número de funcionarios municipales abriría una nueva brecha para la consolidación de las élites locales. Como ha señalado Ponce (1998), este aspecto ha puesto de manifiesto las contradicciones internas del criollismo en general y de la élite quiteña en particular: la que fue llamada por González Suárez la primera manifestación del criollismo en Quito hizo posible la toma de cargos municipales por parte de un conjunto de criollos que fueron fieles a la corona, mientras que aquellos hombres que se opusieron al decreto del monarca por atender a los intereses locales y personales fueron duramente castigados y privados de sus beneficios. Si se considera que de los doce individuos ejecutados, siete eran de origen peninsular podríamos concluir que el llamado criollismo de las primeras décadas fue menos una construcción identitaria que un conjunto de intereses, tanto políticos como económicos, asociados a un grupo determinado de la sociedad colonial, ávido por mantener las prerrogativas del poder regional. Por lo menos, hasta finales del siglo XVI, la Real Audiencia de Quito no manifestó una clara conciencia de su propia identidad regional; lo que se ha conocido como una de las primeras revueltas criollas, no fue sino un conjunto de aspiraciones económicas duramente reprimidas por las políticas estatales de los monarcas españoles; el resultado de esta intervención fue la reacción violenta por parte de la población afectada. Aunque en los siglos posteriores, el criollismo conjugaría ciertos rasgos de la identidad nacional, lo cierto es que inclusive a finales de 1800, el verdadero móvil de las revueltas fue siempre económico y político. Por ello, los distintos documentos y textos que datan de la época de la Independencia, más que

expresar una conciencia particular de sí mismos, manifestaron, sobre todo, una voluntad de ser y de constituirse en el marco de la sociedad emergente.

I.2. Establecimiento de la Compañía y su intervención en la vida pública

I.2.1. Fundaciones, organización interna y crecimiento económico

Luego de reiteradas solicitudes por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles, el padre Juan de Atienza creyó oportuno fundar la Orden en los territorios de Quito, aprovechando la llegada de 20 misioneros desde España. Los sacerdotes enviados fueron los padres Baltazar Piñas, Juan Hinojosa y Diego González quienes, acompañados de un hermano coadjutor, entraron en la ciudad de San Francisco de Quito en el año 1586[62]. Durante el primer mes de residencia los hermanos se hospedaron en el hospital de la ciudad hasta que la Real Audiencia y el obispo Pedro de la Peña determinaron otorgarles la iglesia de Santa Bárbara, una pequeña casa anexada y la suma de 4000 pesos para que dispusieran de los medios básicos de subsistencia[63].

[62] En estricto orden, los primeros jesuitas que llegaron a los territorios de la Real Audiencia de Quito fueron los padres Juan Gómez y Miguel Marco, quienes entraron en 1574 por el puerto de Guayaquil y realizaron misiones volantes en distintos pueblos. De igual modo, los padres Miguel Fuentes y Cristóbal Sánchez se adentraron en la Real Audiencia de Quito siguiendo el camino desde Chachapoyas hacia el norte. La muerte del hermano Miguel Marco en Ambato y la partida de los sacerdotes que residían en Quito para desarrollar las labores de capellán en la escuadra contra la invasión de los piratas franceses hizo fracasar el primer intento de asentamiento de los jesuitas. Por ello, he considerado el año de 1586 como el inicio de las misiones en el norte del virreinato del Perú ya que a partir de esta fecha se consolidó la presencia de la Compañía en el territorio del actual Ecuador y en lo que hoy conocemos como la parte sur de Colombia.

[63] En el siguiente subcapítulo, además de los textos ya señalados, he tomado como referencia básica las obras de Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, Tomos IV, V, VI y VII de los años 1913, 1916, 1920 y 1925, respectivamente; Jouanen, José. 2005. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit; *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, ed. F. Mateos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944; *Monumenta Peruana*, ed. Antonio de Egaña. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1954-1986; Heredia, José Félix S.J. 1924. *La antigua provincia de Quito de la Compañía de*

Los primeros ministerios que ejercieron los jesuitas recién llegados fueron las prédicas y las confesiones. Siguiendo el ejemplo apostólico realizado en el Perú, los tres padres se dedicaron a instruir a los españoles en las iglesias o en las plazas de la ciudad; uno de ellos, conocedor del quichua, realizó sermones en esta lengua a la población indígena, causando conmoción y aumentando considerablemente el número de asistentes. El modo común de proceder de los padres consistía en realizar, en primer lugar, una prédica con un alto nivel persuasivo para que, una vez conmovido el público asistente, acudieran a confesarse con los sacerdotes para redimir sus pecados.

Desarrollaban los padres esta labor apostólica cuando el 30 de agosto de 1587 un violento terremoto destruyó una gran parte de los edificios de la ciudad y de los pueblos cercanos, cobrándose la vida de cientos de personas. Inmediatamente los jesuitas se entregaron a sus trabajos misionales, dando consuelo a los más afligidos en medio del desconcierto general. En carta del 12 de septiembre el P. Juan de Hinojosa escribía al Provincial las siguientes palabras: "Salimos luego de la ciudad el P. González y yo con linternas, cada uno por su parte, y rodeamos toda la ciudad. Confesamos y animamos y consolamos al pueblo, que lo había menester, y lo estimaron mucho" (*Ctd.* Astrain 1913 562). Como era de esperar, la rápida acción de los misioneros produjo una respuesta favorable entre los vecinos de la ciudad, quienes sintieron el compromiso y la caridad de los padres.

Informado de la buena acogida que tuvieron los jesuitas y del importante número de indígenas que habitaba en la región quiteña, el padre Atienza decidió reforzar la fundación de las tierras del norte del Perú enviando a los padres Onofre Esteban, Juan de Anaya y Jerónimo de Castro, asistidos de un hermano coadjutor. Ese mismo año de 1588 comenzaron también las clases de gramática impartidas entre la población "blanca" e indígena. Nuevamente las faenas cotidianas fueron interrumpidas por la llegada de una catástrofe natural, cuyas consecuencias superaron ampliamente el terremoto de 1587. Se trató de una terrible epidemia que diezmó a la población y que tomó, además, la vida de uno de los primeros jesuitas que entraron a Quito: el padre Juan de Hinojosa[64]. En esta ocasión se destacó especialmente el padre Onofre Esteban por su asistencia a los enfermos

---

Jesús y sus misiones entre infieles: 1566-1767: resumen sincrónico de su historia presentado a la Exposición Misional Vaticana. Riobamba.

[64] Según Antonio Astrain y José Jouanen el número de personas fallecidas fue de, aproximadamente, 7000; otros autores más contemporáneos, como Teófanes Egido (2004) y Ángel Santos (1992), han disminuido la cifra a 4000.

y por su incansable celo apostólico al cuidado de las almas más necesitadas, entre las que destacaban la de los pobres indígenas.

Meses más tarde, cuando ya habían pasado los peligros de la epidemia, el provincial de la Compañía estimó necesario el envío de un nuevo grupo de jesuitas; se trató esta vez de los padres Esteban Cabello, Diego Álvarez de Paz, Hernando Morillo y Juan Frías Herrán, quienes contribuyeron no solo a consolidar la labor de la Orden, sino también a enriquecer el trabajo apostólico y educativo. Dentro de este grupo se encargó la dirección del colegio al padre Diego de Álvarez quien buscó inmediatamente un lugar más adecuado para albergar a los jesuitas residentes en Quito. Esta tarea no fue fácil debido a la resistencia del presidente de la Real Audiencia, general Barros San Millán, quien mostraba abiertamente su rechazo a la fundación de un colegio de la Orden. También se opusieron los padres dominicos cuando los jesuitas intentaron comprar el territorio contiguo a su residencia principal, frente a la plaza de la ciudad. Gracias al apoyo de personas ilustres los misioneros ignacianos lograron, finalmente, instalar una nueva residencia, mejor ubicada y con mayor amplitud, que funcionaría como colegio principal. En este centro de enseñanza el padre Juan de Frías, miembro de este tercer grupo de recién llegados, comenzó a impartir clases de filosofía en el año 1590 y de teología moral en 1594.

Otro momento que marcó los primeros años de acción de la Compañía en Quito fue, sin duda, la revolución de las alcabalas. Como se ha señalado, los jesuitas no estuvieron relacionados con los acontecimientos ni mucho menos fueron causantes o incitadores de la rebelión. Su papel se limitó a apoyar a la autoridad estatal e intervenir en favor de la monarquía y de la pacificación del reino. Sin embargo, cuando se restablecía el orden en los territorios de Quito, algunos miembros del cabildo intentaron implicar a los padres misioneros en los motines de los sublevados. Estas acusaciones no lograron su cometido, ya que rápidamente el general Arana envió una carta al rey señalando la fidelidad mostrada por los miembros de la Orden y su compromiso con la soberanía hispánica:

> Pedro de Arana y etc. Digo que desde el principio de las alteraciones pasadas de esta ciudad se señalaron los Padres de la Compañía de Jesús, como leales vasallos de Su Majestad, acudiendo a su servicio y procurando reducir a él algunas personas de

> importancia, y de otras muchas personas obtuvieron muchos avisos que dieron a la Real Audiencia, muy necesarios e importantes[65].

En muchos sentidos fue justificada la intervención de Arana en favor de los miembros de la Compañía de Jesús. Como es sabido, el padre Diego de Torres persuadió públicamente a los vecinos de la ciudad para que dejaran de lado la violencia y mostraran sumisión al rey; además, fue el mismo jesuita quien viajó a pedido del general Arana desde Riobamba hasta la capital del Perú con el fin de solicitar al virrey apoyo adicional de las tropas para pacificar al tumulto e imponer la autoridad Real.

En el año 1594, ya pacificado el ánimo del pueblo de los disturbios anteriores, el nuevo obispo de Quito Fray Luis López de Solís decidió fundar un seminario cuya dirección encargó a los miembros de la Compañía de Jesús. Inspirado en el espíritu tridentino, el obispo agustino puso en manos de los jesuitas la enseñanza de los primeros hijos de personajes ilustres de la ciudad. El seminario comenzó a funcionar con un pequeño grupo de 24 jóvenes que pronto aumentó a 50 debido a la notoriedad de la enseñanza jesuítica. El modelo pedagógico ignaciano, inspirado en la universidad parisina, fue complementado con la intensa vida espiritual de los seminaristas, quienes acudían al colegio para la enseñanza literaria. Igualmente, la instrucción de los indígenas fue desarrollada mediante los sermones de las misas en lengua quichua tres veces por semana y a través de las confesiones. Un modo peculiar del que se valieron los jesuitas para promover la doctrina cristiana entre los indios infieles fue el uso de personas ciegas que, gracias a su buena memoria, hacían de maestros de los demás indígenas. Al respecto las cartas anuas explican el modo de proceder de esta práctica evangelizadora:

> Predícaseles todo el año en tres sermones en su lengua cada semana, asistiendo todos los más Padres del colegio a sus confesiones y dándoles en nuestra iglesia quien les enseñe doctrina cristiana. Para lo cual hay algunos indios ciegos que la saben muy bien. Luego de mañana sale un Padre a la iglesia, que tiene cuidado de estos, y reparte tres o cuatro ciegos cuál con diez, cuál con doce indios y otros con más y, éstos están en parte donde no hagan

[65] Fragmento extraído de la obra de A. Astrain, páginas 569-570, disponible íntegro en *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional Tomo II*, páginas 320-321.

> estorbo a las misas y a la quietud de la iglesia, y allí les enseñan la doctrina cristiana y muchas canciones, cantares devotos y otras cosas que han aprendido de los nuestros[66].

Al conocimiento de la doctrina religiosa se incorporó también el sentimiento de unión y el reconocimiento de una identidad común, mediante la fundación de distintas congregaciones destinadas a todos los estamentos de la sociedad colonial. Cada una de ellas estaba reservada a un grupo sociorracial y de género específico que promovía el culto a la Virgen María o a los Santos de la Iglesia (Egido 202). El colegio de Quito contaba con cuatro congregaciones permanentes, tres de ellas para los españoles (Nombre de Jesús, Nuestra Señora de la Paz y San Miguel) y una para los indígenas. Esta última se dividía a su vez en dos secciones: la de indios instruidos y la de indígenas que no comprendían la lengua española. Más tarde, en el año 1612 según atestiguan las Cartas Anuas, aumentó a siete el número de cofradías, destacando especialmente la agrupación de los mestizos que, por sus continuas muestras de piedad en los oficios religiosos, contribuyeron a reivindicar, aunque mínimamente, el estigma de la ilegitimidad de su origen[67].

Viceprovincia del Nuevo Reino y de Quito

Con el fin de mejorar la organización territorial de la Orden se decretó en el año 1605 la creación de la Viceprovincia del *Nuevo Reino y de Quito* que abarcaba los distritos de Ecuador y Colombia. De tal modo, el Colegio de Quito quedó bajo la dirección del viceprovincial de Granada, Gonzalo de Lyra. Muy pronto se hicieron notar las dificultades de esta división que no consideraba ni las distancias ni los accidentes geográficos de los desplazamientos. Para ir de un sitio a otro, los sacerdotes debían cruzar montañas y escapar a las duras condiciones climáticas, por lo tanto, la comunicación se hacía cada vez menos fluida, como lo hacía notar en carta el mismo viceprovincial. Ya en el año 1608 se estimó

---

[66] *Monumenta Peruana*, ed. Antonio de Egaña. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1954-1986. *Ctd*. Astrain 580.

[67] Las congregaciones fueron las siguientes: "la primera de sacerdotes, entre los cuales se cuentan los prebendados de la catedral; la segunda de los seglares españoles, en cuyo seno se ven los más ilustres ciudadanos; la tercera, de señoras principales, que ellas entre sí voluntariamente se han concertado; la cuarta de los estudiantes; la quinta, de los mestizos, que es muy numerosa; la sexta, de los indios, que hay, dicen las anuas, en infinito número, y por fin la séptima, menos frecuente aquí, pero también atendible, de los negros y mulatos" (A. Astrain 1913, páginas 576-577).

conveniente reincorporar el Colegio de Quito a la provincia del Perú, atendiendo a las demandas de los misioneros; no obstante, en el año 1617 el general Vitelleschi ordenó que el Colegio de Quito volviera a formar parte de la viceprovincia del Nuevo Reino. Durante mucho tiempo manifestó la intención de formar una viceprovincia en Quito, sin embargo, las condiciones adecuadas para lograr este objetivo se hicieron esperar. Las negativas de los padres Generales se basaban en el escaso número de fundaciones de la Orden que hacía innecesario el grado de autonomía al que aspiraban. Así también existían algunos pleitos pendientes debido al pago de diezmos, a los que se sumaban las tensiones con las demás órdenes religiosas, dificultando de esta forma la expansión de la Compañía de Jesús en la Real Audiencia.

Durante los primeros años, como se ha visto, los jesuitas se empeñaron por consolidar su presencia en la ciudad de San Francisco a través del Colegio de Quito, sin embargo, quedaba una parte importante de la población indígena a la que aún no habían podido hacer llegar el evangelio, así como también un gran número de españoles que vivían al margen de la moral cristiana. Movidos por el compromiso con el apostolado y a petición de la Real Audiencia de Quito, los padres Rafael Ferrer y Diego de Cuenca se encaminaron rumbo a la ciudad de Pasto. Luego de este primer viaje, el padre Ferrer sintió el impulso de continuar adentrándose en los difíciles parajes del actual Ecuador. Fue así como a principios de 1603 fundó la primera misión de indios en Quito con el nombre de San Pedro de los Cofanes. A su trabajo misional se unieron más tarde los padres Martín Antón, Fernando Arnolfini y Esteban Páez, quienes contribuyeron a la fundación de los pueblos de Santa María y Santa Cruz. Las mayores dificultades de las misiones se hicieron sentir cuando el jesuita regresó de su viaje exploratorio por el río del Marañón y encontró a los indios cofanes sujetos al servicio de los españoles. Rápidamente solicitó a las autoridades la revocación de la licencia mediante la cual se permitía a los colonos disponer de la población indígena reducida. Lamentablemente la apelación del padre Ferrer no fue acogida por la Real Audiencia, que aprobó el sometimiento de los indígenas y con ello dio por terminada la misión de los Cofanes. Pese al compromiso del sacerdote, los indígenas de San Pedro vieron en la figura del jesuita al responsable de sus calamidades. No se sabe con exactitud si fue en el año 1610 o 1611 que el padre Ferrer fue asesinado por un grupo de indígenas que lo acompañaba en una nueva misión a Pasto, lo que sí se sabe es que con la muerte del sacerdote se puso fin a cualquier acercamiento posterior a la tribu de los cofanes.

Según Astrain (1916), una de las principales fundaciones que permitieron la erección de la nueva provincia de Quito fue el noviciado de 1622, creado gracias a las donaciones de don Juan de Vera y Mendoza y de doña Juana Núñez de Bonilla. El noviciado de Quito albergó a los hijos de personajes poderosos de la ciudad para formarlos como miembros de la Orden, estrechando de esta manera los conocidos lazos entre jesuitas y criollos. Como se ha señalado, la erección del noviciado fue un paso adelante para la autonomía de la región, sin embargo, no sería por sí sola suficiente para alcanzar los propósitos de los padres residentes en Quito. Durante el gobierno del General Vitelleschi la respuesta de este sobre el posible asentamiento de la viceprovincia fue siempre la misma, tal como señala la "Acta Congregación Provincial Novi Regni et Quitensis" de 1627: "Sobre formar viceprovincia se ha pensado ya y se piensa todavía; pero hasta ahora no están las cosas dispuestas y suficientemente preparadas para este fin. Cuando llegue el momento oportuno, tendremos presentes las razones que nos ha expuesto la Congregación provincial" (*Ctd.* Astrain 1916 437).

Pese a las negativas, la Compañía de Jesús continuó con sus actividades en espera de nuevas licencias para fundar casas y misiones. En el año 1630 se solicitó al Consejo de Indias que se otorgara a los jesuitas de Quito la facultad necesaria para construir residencias en las ciudades de Ibarra, Popayán, Latacunga y Cuenca. En respuesta a la petición, el fiscal responsable de la instancia manifestó abiertamente los inconvenientes que, a su juicio, presentaba dicha aprobación:

> […] especialmente en lugares cortos y estando pendiente el pleito de los diezmos que se trata entre las iglesias de las Indias y los religiosos, porque luego se hacen dueños (los jesuitas) de las mejores posesiones de los pueblos adonde fundan y de sus Comarcas, y cargan a Su Majestad las limosnas de vino, aceite, dietas y medicinas, y otras que se suelen pedir. Pido que se deniegue y, por lo menos, que se suspenda hasta que presenten los informes que se han mandado traer (AGI 77-1-34).

Una vez presentados los informes necesarios que justificaban la petición de los padres de la Orden, y ante el malestar de personas hostiles a la Compañía, el 12 de marzo de 1633 el rey Felipe IV daba licencia para la construcción de casas, colegios y residencias en las ciudades de la Real Audiencia de Quito. Apoyados por el rey y deseosos de formar una viceprovincia independiente, los jesuitas aumentaron con el tiempo el número de establecimientos de distintas clases; entre ellos cabría señalar la construcción de humildes hospederías construidas en el año 1644 en las cuales vivían entre 2 o 3 sacerdotes gracias

al aporte de las limosnas. La recepción que tuvieron estas casas, pese a la enseñanza gratuita que proporcionaban, no siempre fue favorable debido a las continuas tensiones con otras congregaciones y con los miembros del clero secular. Se les acusó, nuevamente, de abarcar la mayor parte de las haciendas y de enriquecerse a costa de privilegios con la exención del pago de diezmos. Así, en el año 1653, Felipe V ordenó cerrar las hospederías de Pasto, Riobamba, Ibarra y Latacunga para evitar posibles perjuicios económicos a la Corona[68].

Durante la primera parte del siglo XVII comenzó uno de los proyectos misionales más ambiciosos de la Compañía en Quito, la llamada misión del Marañón o Maynas, cuya extensión y variedad nativa atrajeron fuertemente al espíritu apostólico de los padres de la Orden. Años atrás los españoles habían fundado la ciudad de Borja, situada al norte del Río Marañón, que funcionaba con los inconvenientes habituales de aquella época; cuando los jesuitas tuvieron conocimiento del número de indígenas sin cristianizar que habitaban en las cercanías, solicitaron autorización para fundar misiones entre los infieles de aquella región al padre provincial y al rey; este último otorgó licencia en el año 1634. Tan solo cuatro años más tarde los padres Gaspar Cugía y Lucas de la Cueva fundaron las primeras misiones del Marañón, teniendo como centro de abastecimiento y de refugio la cercana ciudad de Borja. La labor fue dividida entre ambos sacerdotes con el fin de abarcar la mayor cantidad posible de población indígena para catequizar. Mientras el padre Cugía rebautizaba a los indios que residían por millares en la ciudad de Borja[69], el padre Cuevas se internaba en la selva en busca de indígenas a quienes predicar el evangelio y administrar los sacramentos. En medio de la naturaleza hostil el padre Cuevas acondicionó una pequeña vivienda en donde enseñaba a los indios la doctrina cristiana e instruía en algunos oficios manuales. A su vez, el padre Cugía abrió también una pequeña casa en la ciudad de Borja en donde, además de enseñar los menesteres habituales, instruía a los nativos en la lengua del Inca con el fin de facilitar la comunicación. Asimismo se dispuso en la ciudad

[68] El cierre de los hospicios no fue inmediato debido a las demandas de los vecinos que acudían en favor de los jesuitas. Las primeras dos hospederías fueron cerradas en 1663 y las dos siguientes dejaron de funcionar en 1670, año en que además fueron derribadas. Véase Jouanen, páginas 167-188.

[69] Se trataba de indígenas que ya habían sido bautizados por primer gobernador de Borja de manera masiva sin comprender realmente la acción que realizaban. Los sacerdotes que habían residido en la ciudad no lograron comunicarse con los indios y solo el padre Peralta había logrado evangelizar a un grupo reducido. Ante semejante panorama, el padre Cugía visitó alrededor de 21 haciendas y encomiendas, instruyendo a los indígenas y bautizando a una gran parte de ellos. Véase Santos, página 106.

de una casa destinada a las niñas indígenas que, con la ayuda de las señoras de la villa, enseñaba a las más pequeñas algunas labores "femeninas" como tejer, bordar, hilar, etc.

En el año 1641, después de haberse conocido la relación del padre Cueva sobre el estado de las misiones del Marañón, los Superiores de la Orden decidieron enviar a los padres criollos Jerónimo Pérez y Francisco Figueroa para apoyar el trabajo de los jesuitas. Ambos sacerdotes pasaron a formar parte de la misión de los geveros, para luego extenderse a otros grupos de indios nativos, con los cuales fundaron tres nuevos pueblos: San Pablo de Pandabeques, Santo Tomé de Cutinanas y San José de Atahuates.

Debido al gran número de indígenas que habitaban en la región, los primeros viajes del padre Cuevas no rindieron los mismos frutos en todas las tribus; naturalmente era necesaria una segunda visita con el objeto de ganar las voluntades de los indios salvajes. De tal modo, el padre Jerónimo Pérez se adentró en los pueblos conocidos por el padre Cugía para, finalmente, en el año 1649 fundar tres pueblos de Cocamas. Los avances de las misiones fueron muy pronto conocidos por las autoridades de la Orden, lo que hizo más fácil el envío de nuevos "soldados de cristo"; entre ellos destacó el padre Raimundo de Santa Cruz por su apostolado con los indígenas barbudos y aguanos, con quienes fundó los pueblos de San Ignacio y San Javier. Al poco tiempo el padre Cugía fue nombrado Rector del colegio de Quito y Viceprovincial, por lo que debió abandonar las misiones dejando como legado en sus quince años de labor los pueblos de San Ignacio de Mainas, Santa Teresa de Mainas, San Luis de Mainas, Limpia Concepción de Geveros, Santo Tomé de Cutinanas, Loreto de Paranapuras, además de los ya nombrados.

En el período que siguió al retiro del padre Cuevas las misiones del Marañón continuaron con el proceso de expansión iniciado por los primeros sacerdotes de la Compañía. Uno de los problemas que deseaban solucionar los padres fue la búsqueda de nuevas rutas para llegar desde Borja a Quito. Normalmente, el camino implicaba saltar una serie de obstáculos como el paso por la cordillera de los Andes o la navegación por el río Pongo de Manseriche; una nueva senda permitiría mejorar las condiciones de la comunicación entre los pueblos y además hacer más seguro el trayecto para los viajeros. Con este objeto se internaron por el cauce del río Napo dos padres de la Orden en compañía de un centenar de indios cristianos y de dos soldados españoles. Como era de esperarse fueron atacados por unos indígenas de la tribu de Encabellados quienes dieron muerte a cuatro cristianos, lo que obligó a retroceder con la expedición; ya recuperados del impacto inicial lograron llegar a la ciudad de Quito donde fueron recibidos con festejos por las autoridades del obispado. De esta relación se observa el modo de proceder religioso de

la época y la afición a las prácticas populares. En primer lugar habría que señalar que los indígenas que acompañaron el viaje de los padres fueron llevados a Quito para mostrar a los vecinos de la ciudad la labor misional que los jesuitas habían desempeñado entre los bárbaros. Según la *Historia* del padre Chantre (1901) para la ceremonia de bienvenida se utilizaron distintos ornamentos e imágenes con las cuales salieron en procesión al encuentro del misionero y de sus indios. En el camino se entonaron cánticos, oraciones e incluso hicieron uso de fuegos artificiales para celebrar el suceso; regresando la multitud a la ciudad de Quito se reunieron para el canto del *Te Deum* en la Catedral en donde fueron recibidos por las autoridades del Cabildo eclesiástico y estatal.

Esta gran manifestación de apoyo concedida a la labor de los misioneros del Marañón no fue suficiente para aplacar la codicia de los gobernantes. Al año siguiente (1655), el corregidor de Cajamarca, Martín de la Riva Agüero, obtuvo de manos del virrey del Perú la autorización para conquistar a las tribus de Jíbaros, Montilones, Tabalosos y otros grupos que habitaban las orillas del río Marañón. Aunque por jurisdicción esos territorios pertenecían a la Real Audiencia de Quito, la expedición de la cédula no daba lugar a protestas por haber sido firmada por la máxima autoridad representante de la Monarquía española en la América Meridional. El daño producido a las distintas tribus hizo que le padre Cuevas se viera en la necesidad de viajar a Lima para solicitar directamente al virrey que derogara dicha autorización.

Años más tarde un nuevo problema se presentó en las misiones del Marañón, esta vez por conflictos territoriales de las Coronas de España y Portugal. Las autoridades portuguesas reclamaban soberanía sobre la región de los Omaguas y sobre algunos pueblos de indios que también habían sido parte de las misiones del jesuita Samuel Fritz. El sacerdote se mantuvo 18 meses recluido hasta que llegó la ansiada misiva del rey de Portugal dirigida al nuevo Gobernador de Pará en la cual se señalaba el profundo pesar del rey por lo sucedido y se solicitaba restituir al padre Fritz a su misión. No obstante, a lo largo del siglo XVIII los problemas con los portugueses aumentaron debido, por una parte, a la facilidad con que estos podían hacer su entrada a las misiones siguiendo el cauce del río y por otra, a la escasez de padres misioneros que en toda la región alcanzaban la modesta cifra de ocho, del total de 200 jesuitas que habitaban la zona[70]. No se debe olvidar, además, la dificultad natural de establecer límites claros entre ambas naciones en

[70] Según las cartas anuas el número de misioneros no permitía satisfacer las demandas del gran número de indígenas que habitaba en las cercanías del Marañón. Ya en 1712 solo se contaban 12 padres para alcanzar los objetivos de la misión. A. Astrain, 1925, página 403.

un espacio desconocido y lleno de peligros. Los resultados de la indiferencia en torno a las misiones fueron devastadores; en el año 1721 el padre Fritz escribía al gobernador del gran Pará sobre el estado de las misiones de los Omaguas luego de la invasión portuguesa: "La provincia de Omaguas, que cuando yo entré el año 1685, y misioné casi veinte años, tuvo treinta y ocho pueblos, unos mayores, otros menores, casi todos en islas; ahora según noticia que tengo, está casi consumida con el tráfago de los portugueses y han quedado solamente cinco pueblos"[71].

Además de las misiones que se han señalado, se realizaron otras fundaciones jesuíticas durante el siglo XVII. La mayoría de ellas estaban asentadas en las ciudades y núcleos urbanos, atendiendo a las necesidades educativas y religiosas de la población "blanca". Los más grandes contribuyentes de los jesuitas fueron los vecinos enriquecidos durante la explotación colonial de los recursos; gracias a este grupo privilegiado y amigo de los padres ignacianos fue posible la construcción y la adquisición de bienes que tanto resentimiento produjo entre los opositores a la Compañía. Una muestra de ello ha sido el noviciado de Latacunga, construido gracias a la generosa concesión de Juan de Sandoval, vecino de la ciudad de Quito. Pese a todas las polémicas que generó dicha fundación entre los miembros del cabildo de la catedral, quienes intentaron a toda costa que los jesuitas pagaran el diezmo por los bienes adquiridos en Latacunga, igualmente, en el año 1674 se hizo efectiva la adquisición de una casa para instalar el noviciado de la Compañía.

Como es posible observar, a pesar del apoyo mostrado por los habitantes de Quito y por el mismo rey, el crecimiento de la Compañía de Jesús fue lento y lleno de complicaciones administrativas; se trató de un contexto plagado de tensiones entre los distintos poderes coloniales, al que se sumaban las dificultades propias de establecer nuevas fundaciones en un espacio que ya parecía saturado por la presencia de otras órdenes religiosas[72]. Con todo, para finales del siglo XVII y a casi una década de la llegada de los jesuitas a la Audiencia de Quito, el General Torso González solicitaba al visitador Diego Francisco Altamirano estudiar la posibilidad de dividir la viceprovincia en dos provincias independientes: Santa Fe de Bogotá y Quito. Los motivos fueron principalmente los

[71] *Informe del P. Samuel Fritz al Gobernador Alejandro de Souza Freire.* AGI, 77-3-18 Jeveros, 1721.

[72] Un ejemplo de ello lo proporciona la petición de 1678 mediante la cual se solicitaba al rey la autorización para fundar tres colegios en Riobamba, Pasto e Ibarra. Hubo que esperar seis años para que, finalmente, Carlos II concediera licencia y solo para el colegio de Ibarra. Sin embargo, no se trataba de una actitud arbitraria, ya que los jesuitas por ese entonces contaban con una hacienda en Riobamba y la expansión de las órdenes religiosas en general despertaba cierto grado de desconfianza entre la monarquía.

mismos que anteriormente se habían dado a conocer, solo que en este caso se agregó el costo económico que significaba el desplazamiento. Luego de recorrer la Audiencia de Quito por espacio de ocho años, el padre Diego Francisco Altamirano decretó en el año 1696 la nueva provincia independiente de Quito, cuya jurisdicción comprendía los Colegios de Quito, Cuenca, Popayán, Latacunga, Panamá y San Miguel de Ibarra; las misiones de Maynas y Chocó, y los seminarios de Quito y Popayán. El total de miembros ascendía a 140 de los cuales 74 pertenecían al Colegio de Quito y 19 al noviciado de Latacunga; el resto estaba dividido en las demás casas y misiones de la Compañía[73].

Misioneros y Terratenientes

Durante el siglo XVIII la nueva provincia de Quito llevó a cabo numerosas fundaciones y además consolidó las ya existentes; en el año 1705, luego de muchos esfuerzos, inició su labor pedagógica un nuevo colegio en Guayaquil. Los Colegios de Riobamba y Pasto comenzaron a construirse en los años 1709 y 1715. El caso de Loja presentó mayores complicaciones para la construcción de un Colegio. La donación de don Cristóbal González Hidalgo pareció la ocasión propicia para llevar a cabo una nueva fundación, sin embargo, se presentaron múltiples complicaciones, entre ellas la aparición de su hija heredera, que significó la forzosa retirada de los miembros de la Orden que ya se habían asentado en la provincia. Veinte años más tarde, gracias a la donación de Juan Francisco Rodríguez y José Fausto de la Cueva, Felipe V aprobaba una nueva fundación de la Compañía.

La construcción de casas y colegios fue en aumento debido a las herencias de personajes acaudalados cercanos a los jesuitas. La fundación del colegio de Buga se llevó a cabo gracias a las donaciones de Cristóbal Botín y Mariana de Lenis, con 40.000 y 50.000 pesos respectivamente. Durante los mismos años se consignaron dos Colegios, uno en Ambato y otro en Piura (actualmente parte del Perú), extendiendo considerablemente el patrimonio ignaciano. Así también, en el transcurso del siglo XVIII, el número de miembros de la Orden creció al doble; el catálogo de 1762 señalaba un total de 268

[73] En esta época fueron expulsados 24 miembros de la Orden por una serie de irregularidades entre las que se pueden mencionar, la costumbre de tener criado propio, la cual faltaba a la humildad y a la pobreza; la desobediencia a sus superiores y la costumbre de enviar a los padres coadjutores a pedir limosna a lugares alejados, dejándolos desposeídos y a su propio arbitrio. Véase A. Astrain, 1920, páginas 589-597.

religiosos distribuidos a través de toda la provincia. Ahora bien, no se trataba simplemente de un incremento demográfico o de bienes inmobiliarios. A más de dos siglos de su establecimiento poco quedaba de aquellos misioneros alojados humildemente en el hospital de Quito al cuidado espiritual de los enfermos y de los más desvalidos. Las posesiones de los jesuitas debían autoabastecerse y dar sustento a un amplio número de personas que vivían en las estancias, entre quienes se contaban personal indígena y esclavos negros. De tal modo, la productividad de las haciendas resultó ser un aspecto fundamental para la estabilidad de la Compañía en el contexto colonial hispanoamericano. Como ha señalado Rosario Coronel, los colegios de los jesuitas no solo fueron centros de enseñanza y de bienestar espiritual dirigidos a los vecinos de las ciudades y a la población indígena, sino que además integraron verdaderos ejes de todo un complejo económico de orden precapitalista (97).

Para realizar una fundación, los padres ignacianos consideraban las condiciones del emplazamiento, su cercanía con los centros de regadío y el estado económico de la provincia. En este sentido, el asentamiento de las casas de los jesuitas no fue de ningún modo arbitrario o movido simplemente por la necesidad apostólica. Un ejemplo de ello, fue la fundación del colegio de Ibarra para la cual se evaluó con anterioridad el estado de las tierras y los niveles de productividad para su autoabastecimiento. La adquisición de la hacienda de Carpuela se realizó previa revisión del tratado de Utilidad entre los jesuitas y los mercedarios, en el cual se discutieron los siguientes puntos: distancia de los centros de interés no solo para el trasporte de los productos sino también para su comercialización; calidad del suelo, rendimiento y productividad; y mano de obra existente para la atención de la tierra y los obrajes (Coronel 97-98). Otro hecho similar ha sido referido por el historiador Germán Colmenares (1984) quien, ilustrando las distintas fundaciones del Nuevo Reino, ha dejado de manifiesto la racionalidad de la empresa jesuítica:

> Para fundar un colegio en Mompox se consideraba su ubicación estratégica como centro distribuidor de abastecimientos a las minas antioqueñas, lo mismo que en Honda, punto de acceso obligado del Nuevo Reino hacia la costa. En ninguno de los dos sitios la Compañía poseía haciendas sino inmuebles urbanos con una profusión de tiendas y depósitos, lo cual se adecuaba muy bien al carácter comercial de las dos villas. La idea de fundar un colegio en Ocaña obedeció expresamente a la necesidad de encontrar acceso a Mompox para los frutos de las haciendas del colegio de Pamplona (46).

Aunque las donaciones o las herencias eran los medios más habituales de los jesuitas para adquirir nuevas posesiones, también se utilizó en muchos casos la transacción mediante la compra directa de bienes. Este hecho les valió a los padres de la Compañía varios enfrentamientos con las autoridades y los vecinos que reclamaban la ilegalidad de las adquisiciones, como fue el caso de las haciendas de Pimampiro e Ibarra. Aunque las transacciones se realizaron siempre en periodos en los cuales se permitía a los eclesiásticos la adquisición de patrimonio, esto no significó que los padres no operaran al margen de la legalidad. Dentro de las Leyes de Indias se prohibía la compra de terrenos cercanos a los pueblos de indios. Aunque esta norma cayó en desuso a lo largo del siglo XVIII por la progresiva desaparición de la población nativa o por su desplazamiento a los centros urbanos, muchas las haciendas de los jesuitas adquiridas en el siglo XVII, al igual que los españoles y las congregaciones religiosas, violaban esta norma. Otro aspecto que ha resultado cuestionable ha sido las composiciones de tierras realizadas en las haciendas por los visitadores Antoni Santillana Hoyos y Juan Flores de Salazar. Al parecer ambos visitadores hicieron vista gorda a una serie de anomalías en relación con la legalidad de las tierras. Según Mª Jesús Ceinos (1994):

> Santillana compuso las tierras y se "olvidó" de confirmarlas en Madrid. Salazar declaró que "dichos títulos era legítimos y bastantes y que el dicho Colegio no se había introducido en más tierras de las que por ellos les pertenecían", haciendo la vista gorda a la falta de confirmación en Madrid a las Tierras no estipuladas en las escrituras. Y Ron, al que se advirtió de la usurpación de tierras realengas en Ibarra, realizó en este Corregimiento una composición general de los propietarios legos (273).

Además los jesuitas pagaban tan solo 2.48 pesos por caballería[74], en tanto el resto de los hacendados debían pagar 26.30 pesos, aunque la calidad de las tierras fuera la misma. De acuerdo con los cálculos de Ceinos, los jesuitas poseían en Pimampiro alrededor del 14 al 20% del total de las tierras; el resto de las propiedades estaba dividido entre la iglesia y algunos terratenientes. Lo mismo en Ibarra donde tenían aproximadamente el 13% del total de las tierras. Con esto los padres de la Compañía se convirtieron en los mayores terratenientes de todo Pimampiro. Según Colmenares: "La concentración de la tierra durante el período colonial revela más acerca de las estructuras de poder que sobre las

[74] Cada caballería tenía al menos 14 hectáreas según la medida que circulaba para el Nuevo Reino de Granada.

económicas, al no existir un mercado de tierra sino su monopolio por un grupo social definido en cuyo seno se operaban las enajenaciones mayores" (47).

De todos modos cabría señalar que los verdaderos conflictos entre los eclesiásticos y los jesuitas no eran por la cantidad de tierras, ya que en sí mismo este hecho no aseguraba el bienestar económico si no iba de la mano con la distribución del trabajo por parte de la población indígena o esclavista. Lo que sí constituía la envidia de los demás estamentos de la sociedad era el rendimiento de las haciendas de los jesuitas, gracias a un modelo económico basado en el desarrollo de unidades productivas de diversos tipos (Ceinos 275). De toda esta acumulación de tierras y de capital, los más perjudicados fueron los pobladores indígenas que disminuyeron en masa. Para el siglo XVIII de los 400 habitantes originarios de Pimampiro quedaban tan solo tres indios que ya no poseían ninguna propiedad, pues como ha señalado Ceinos, los indígenas de esta región fueron unos de los tantos pueblos a los que ni las más grandes leyes pudieron proteger de la codicia de hacendados españoles, ya fueran laicos o religiosos (272).

Economía y producción de las haciendas jesuitas

De acuerdo con algunos autores, esta capacidad de acumulación de riqueza por parte de la Compañía habría sido el indicio de una racionalidad capitalista[75]. Para Colmenares, el conjunto de actividades de la Compañía no escapaba a las determinaciones del sistema en el cual se desarrollaba, no obstante, el grado de perfección de sus transacciones (rentabilidad, inversión constante, contabilidad, supervisión) y el crecimiento alcanzado (orden de la productividad) bien podía mirarse como un ejemplo de racionalidad precapitalista (52-53). Sin embargo, los motivos del éxito de la empresa jesuítica se debieron, según el autor, no solo a los aspectos antes señalados, sino también a los privilegios institucionales y a la continuidad de la que podían gozar como orden eclesiástica, frente a las discontinuidades de un sistema familiar, definido por la herencia familiar, mucho más propensa a desestabilizar el capital acumulado por el derroche, las malas inversiones, las uniones matrimoniales desfavorables, etc. Una de las condiciones para que apareciera la riqueza productiva era la estabilidad social. En el caso de los grupos laicos, esta se encontraba en la capacidad de formar empresas con más de una generación,

[75] Véase Cushner, Nicholas. 1982. *Farm and factory: The Jesuits and the development of agrarian capitalism in colonial Quito, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press.

hecho que se veía ampliamente superado por la inmortalidad de las órdenes religiosas (Colmenares 45).

Desde el punto de vista de la estructura interna, los colegios de los jesuitas, además de ser centros de enseñanza religiosa y general, se convirtieron en verdaderos focos de producción económica bajo la dirección jerárquica de sus miembros. La organización de los colegios de la Compañía quedaba a cargo de un padre rector, quien era asistido en materia económica por un procurador. Los padres coadjutores llevaban el manejo de las haciendas de manera directa, mientras que los visitadores provinciales controlaban el funcionamiento de las haciendas de toda la provincia. Aunque para el caso de Nueva España, el manuscrito recuperado por Chevalier (1950) ha aportado interesantes datos respecto de la labor de los coadjutores como administradores de las estancias de la Orden de Loyola. La función de los padres era ocuparse de la contabilidad, pudiendo llevar hasta ocho libros a la vez en relación con borradores de ingreso y egreso, libros de siembras y cosechas, inventarios generales de bienes, deudas a favor y en contra, y libros de rayas de trabajadores y sirvientes (305). Según el estudio de Coronel, el caso de la provincia de Quito fue diferente al de México y Perú, ya que los administradores podían comprar o vender para las haciendas con la autorización previa de los rectores o provinciales. Un ejemplo lo constituyeron las transacciones del valle sangriento que, según la autora, demuestran el dominio de los coadjutores en estas tareas. No obstante, quienes realmente manejaban las haciendas eran los procuradores, encargados del control interno de los bienes, así como de las relaciones inter-hacendarias locales y regionales, y de la búsqueda de mercados para la comercialización de la producción (Coronel 100). Fue tal su importancia que en el momento de la expulsión de los jesuitas en 1767 los procuradores debieron quedarse para rendir cuentas de todos los bienes y de todas las transacciones realizadas por los padres de la Compañía. En el caso del colegio de Ibarra, a ocho años de la expulsión aún se pedía documentación sobre el modo de funcionamiento de la hacienda, los ajustes monetarios con los indios y los libros de cargo y descargo[76].

Como se ha visto, en lo referente a la adquisición de bienes, los procuradores y rectores fueron los principales gestores de dichos movimientos. Sin embargo, en el caso del colegio de San Miguel de Ibarra, Coronel ha señalado que se trató, principalmente, de una actividad comercial realizada por el rector del establecimiento, con alta repercusión social por tratarse de compra de tierras de indios y convenios por las acequias de agua.

[76] *Ib.* 102.

Los visitadores también desempeñaron un papel fundamental en el fortalecimiento de la hacienda jesuita. Su papel consistía en realizar visitas a las distintas haciendas y regular el correcto funcionamiento de estas en el interior del sistema económico y administrativo de la Orden; además podía transmitir sus experiencias y sugerir acciones para hacer más eficaz la producción comercial.

Evidentemente, la posición de los padres de la Compañía no fue homogénea y dependió de los contextos socio-económicos de cada región. Como ha hecho notar Coronel, a diferencia de lo que sucedió en las haciendas de Santa Fe y del Río de la Plata, en donde los padres ignacianos abogaron por la libertad de los indígenas y por la supresión de los sistemas de sujeción como la encomiendas y los repartimientos, en Quito los jesuitas disputaron con los encomenderos y hacendados la mano de obra aborigen, ideando distintos medios de persuasión para atraer a las masas de indios al trabajo de las estancias[77]. Un ejemplo de ello fue el Valle de Chota-Mira, en el cual la mano de obra de los indios resultó fundamental para impulsar la producción comercial de las haciendas cañeras. Dependiendo del tipo de unidad productiva, los jesuitas optaban por la mano de obra indígena o por la utilización de esclavos negros. En las haciendas de pan coger que habían sido fundadas a la llegada de la Orden, la producción de mano de obra indígena se mantuvo, no obstante, en las nuevas tierras adquiridas en donde se combinaron los elementos de plantación (trapiche o cacaotales), como fue el caso de las haciendas de Chota, Guaillabamba, Yunguilla, Catamayo y Guayaquil, se empleó la mano de obra de esclavos negros, a tal punto que para finales del siglo XVIII estos colegios se transformaron en los mayores propietarios de esclavos de la colonia (Colmenares 51-52).

Cabría señalar que la actividad comercial de la Orden, al igual que la del resto de las congregaciones religiosas como los agustinos, dominicos y mercedarios, fue del todo variada. Además de comercializar productos, los jesuitas incursionaron en las inversiones de compra-venta a través de censos, capellanías, obras pías, bienes en general y comercio negrero a gran escala.

Los complejos de la Compañía realizaban diversos tipos de actividades comerciales. Por un lado, la producción textil y sus derivados (paños jergas, bayetas) encontró mercados rentables desde Popayán hasta la ciudad de Lima; por otro, la caña y

[77] Sin embargo, también ocurría que los indígenas podían ser llamados a través del concertaje que, para el caso de Quito, implicaba la retención del indígena en la hacienda por medio de los auxilios. Véase Colmenares, páginas 42-53.

sus derivados (azúcar, aguardiente, raspaduras y miel buena) fueron destinados al consumo regional desde Ibarra hasta Quito.

De acuerdo con Colmenares las haciendas jesuitas mantenían una relación de interdependencia entre sí, puesto que se abastecían mutuamente (53). La ventaja obtenida por la Compañía fue el suministro de alimentos para la población que residía en los complejos jesuitas, ahorro del pago de fletes y transporte y la obtención de algunos productos complementarios que no producían sus haciendas; sin embargo, lo más importante fue el eficiente control sobre los mercados regionales (Coronel 107).

La producción de papa y maíz fue una preocupación constante ya que constituían la base de la alimentación indígena, por tanto, se concedió a los indios pequeñas extensiones de terreno para su cultivo. En sus investigaciones Cushner ha señalado el caso del obraje de Chilles, en donde los sacerdotes repartieron 5 caballerías a los indígenas para el cultivo de maíz. Para el caso de la villa de Ibarra, Coronel ha demostrado que la población negra de los trapiches sembró no sólo maíz, sino que además algodón, trigo y frutas, inclusive muchos de ellos arrendaron sus tierras (Coronel 110).

Como es posible advertir, el establecimiento de la Compañía de Jesús se hizo sentir en todos los aspectos de la sociedad, no solo en lo referente a la evangelización del indígena que, en apariencia, justificaba la presencia de la Orden en el Nuevo Mundo. Socialmente, los jesuitas se adaptaron a la comunidad y promovieron diversas prácticas piadosas mediante las cuales atraían a los habitantes de la región, fueran indios, mestizos, esclavos o españoles. Desde el punto de vista financiero, movilizaron la economía de la Colonia a través de la producción agrícola, textil y ganadera. Sin embargo, los aspectos mencionados quedarían limitados sin la debida incursión en la enseñanza, núcleo central del poder y verdadero espacio formador de la identidad regional.

I.2.2. Pedagogía ignaciana: de la educación formal a la piedad popular

Desde el comienzo de la colonización la educación fue concebida en términos de una labor evangelizadora dirigida a los grupos de nativos del Nuevo Mundo. Su estrecho vínculo con la justificación misma de la conquista hizo de ella un instrumento de coacción destinado, principalmente, a someter la voluntad de las comunidades indígenas del Nuevo Mundo. Como es sabido, las *Instrucciones a Fray Nicolás de Ovando* de 1503 imponían a los encomenderos la obligación de enseñar a los naturales el catecismo de la iglesia, y algunas

nociones de lectura y escritura (Gonzalbo 2000 22). Más tarde, esta misma labor fue designada a los clérigos y a los religiosos debido al desinterés de los encomenderos en la evangelización de los neófitos. Frente a la realidad de las Indias occidentales, los monarcas españoles probaron distintas legislaciones con el fin de hacer frente a un nuevo mundo en gestación; pese a los diferentes contextos de cada región, tanto por la historia de la conquista como por la naturaleza de las civilizaciones indígenas, la Corona adoptó una postura de defensa de los aborígenes, procurando la correcta asimilación a la fe católica y la adecuada sujeción al contexto hispánico.

La preocupación por el indígena, como ya se ha señalado, puso en movimiento la labor educativa; sin embargo, la fundación de centros urbanos y el eventual crecimiento del número de habitantes producto de la unión interracial hizo aún más necesaria la presencia de la iglesia como eje dinamizador de la cultura y del orden social. En lo que respecta a la Audiencia de Quito, la iglesia secular y las congregaciones religiosas fueron órganos esenciales para la construcción del sistema colonial; gracias a estos grupos se fortaleció la presencia simbólica del rey mediante la institucionalización de las creencias y la inmersión de los individuos en una serie de normas reguladoras de la conducta particular y colectiva. Con todo, la lejanía de los reinos ultramarinos dio paso a la laxitud moral por parte de los colonos, haciendo aún más imperiosa la necesidad de afirmar la autoridad monárquica. A esto habría que agregar una iglesia amenazada por las nuevas corrientes erasmistas y luteranas, cuyo resultado fue la reformulación de la doctrina que hasta entonces había sido ensombrecida por los continuos abusos de los clérigos.

La iglesia tridentina asumió el deber de propiciar las condiciones necesarias para la enseñanza del catecismo con el fin de fortalecer su poder institucional. En este contexto, la Compañía de Jesús fue el instrumento adecuado para lograr los objetivos del Concilio, tanto en Europa como en los territorios de ultramar; su mismo fundador había adaptado las reglas de la Orden siguiendo los principios conciliares y, a su vez, había incorporado las nuevas corrientes de pensamiento renacentista en las *Constituciones* de la Compañía (Gonzalbo 1989 12). El *Examen*, incluido en el texto fundacional, señalaba: “El fin desta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, más con la mesma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos” (*Ctd.* Burrieza 30), atendiendo, simultáneamente a los principios ideológicos ignacianos y a los ideales reformistas de la iglesia católica del siglo XVI.

Cuando los jesuitas llegaron a la Real Audiencia de Quito las demás órdenes mendicantes y el clero seglar ya habían sembrado la base de la sociedad colonial mediante el establecimiento de iglesias, colegios y misiones. Asimismo, habían asentado ciertas costumbres de piedad popular traídas desde España en las cuales participaban también los grupos de indígenas que habitaban próximos a las villas de españoles. Como ha señalado Federico González Suárez, una de las características distintivas de aquella época que compartía la Real Audiencia de Quito con los demás reinos de ultramar y de la península ibérica era el fervor religioso, el cual se manifestaba en fiestas, procesiones y fundaciones de iglesias y monasterios (420). Durante estas celebraciones la mezcla de lo sagrado con lo profano fue heredera de las tradiciones populares de la península y no necesariamente consecuencia de las zonas de contacto entre la población indígena y blanca[78]. Para que una fiesta religiosa fuera considerada solemne debía ser acompañada por una corrida de toros y asistida por las personalidades de la Audiencia, entre ellas el obispo, quien presidía la ceremonia bajo un dosel, frente a la plaza principal[79]. Sin embargo, la exterioridad de estas manifestaciones no fue un reflejo de la interioridad espiritual de los individuos, menos aún en el caso de los indígenas sometidos, quienes habían sido cristianizados en masa sin la instrucción necesaria para una verdadera conversión.

Siguiendo el modelo ibérico según el cual las ciudades representaban el ideal de civilidad, los jesuitas que se instalaron en Quito buscaron distintas formas de reforzar aquellos valores sociales que inauguraron el paradigma de la modernidad. En este nuevo panorama, lo que distinguió a los miembros de la Compañía de otras congregaciones religiosas fue la efectividad de los métodos de penetración ideológica debido al orden constitucional con el que llevaban a cabo sus ministerios y al sofisticado nivel de comunicación entre las distintas misiones a lo largo del mundo. Independientemente de la simpatía o antipatía hacia la labor ignaciana, los autores de distintas tendencias coinciden en la notoriedad de la educación formal jesuita y en la extensión que logró durante el periodo colonial hasta su expulsión en 1767; sin embargo, esta influencia no fue menor que la acción directa en el púlpito o en el confesionario, ni menos trascendente que las repercusiones de su labor con el clero diocesano (Gonzalbo1989 12). Según Burrieza, "en la *Fórmula del Instituto*, aprobada por Julio III, los medios para conseguir la defensa de la fe eran las predicaciones, las lecciones públicas, las confesiones, los ejercicios espirituales,

[78] Por lo menos, no fue así durante los primeros años de la Colonia.

[79] *Ibid.*

la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños y a los más ignorantes de entre los alumnos [y] la atención espiritual a los desatendidos" (31). De ello se desprende que las acciones apostólicas de la Compañía abarcaron tanto la instrucción formal en las cátedras como la devoción popular, extendiéndose, de esta manera, a cada espacio de la sociedad colonial. El primer método de apostolado se realizó mediante la fundación de instituciones educativas de distintos tipos bajo la dirección de los padres, y tuvo como objetivo primordial la instrucción doctrinal y académica de los distintos sectores de la población; el segundo método se fundó sobre la base de la acción social de los jesuitas, en el sentido de fomentar a través de un conjunto de ministerios la adhesión masiva a determinadas prácticas culturales.

A diferencia de lo que se piensa, la visión reformista ignaciana que impregnó cada uno de sus ministerios no fue una reacción contra el movimiento luterano o protestante, que según el jesuita Pedro Canisio debía ser combatido por los príncipes y no por los miembros de la iglesia (Burrieza 32). Tampoco se trató de continuar con la crítica erasmista o de modificar las condiciones del papado, como pretendieron muchos teóricos reformistas del siglo XV[80]. En el seno de una iglesia en crisis, Ignacio de Loyola propuso un cambio desde la interioridad del individuo con el fin de crear un espíritu apostólico basado en el compromiso personal de cada persona con la fe cristiana. Su programa de reforma apuntó, desde un comienzo, a la conversión profunda de cada uno de los miembros del catolicismo y no solo al cambio de actitud de la alta jerarquía que, en la mayoría de los casos, fue el blanco más directo del movimiento crítico de la época. Como ha señalado Burrieza, los medios de transformación de la iglesia se basaron en la acción de sus miembros manteniendo ante todo la unidad de su misión. La Compañía, más que ser un elemento de restauración en sí mismo, fue un medio moderno de innovación a través de una organización práctica y eficaz (33). Siguiendo los lineamientos teóricos de Reinhard, la modernización de las estructuras institucionales de la Baja Edad Media significó una renovación no solo en el nivel de los organismos estatales, sino también en las creencias y en las prácticas religiosas de los pueblos. Gerhard Oesterreich relacionó el término "confesionalización" planteado por Reinhard con los procesos de disciplinamiento social, ampliando así el espacio de acción del aparato Estatal, más allá del comportamiento individual de los sujetos, en la esfera de las formaciones colectivas. La confesionalización pasó a formar parte de la primera fase de disciplinamiento social, relacionado con la

[80] *Ibid.*

consolidación del Estado absoluto y de la obediencia política[81]. De acuerdo con Jaime Contreras la unión entre iglesia y Estado habría sido esencial para crear un modelo regulador de los comportamientos sociales; ambos aparatos institucionales se consolidaron mediante la uniformización de las conductas en una sociedad altamente sacralizada. En este contexto, la Compañía de Jesús destacó especialmente por su compromiso con el fortalecimiento del Estado centralizado, pues su llamada "doble vocación" buscó, conjuntamente, la renovación individual y la promoción social de los sujetos a través de un conjunto de valores y modos de proceder que reforzaban el orden establecido. De acuerdo con lo anterior, la clasificación jesuítica de la educación en dos segmentos complementarios -formal y popular- permite una mejor comprensión del fenómeno de expansión de la Orden, cuya influencia puede registrarse en la conformación del imaginario colonial y en la afirmación social de los distintos grupos raciales en Hispanoamérica.

Educación formal e ideal cristiano

En lo referente a la educación formal, los jesuitas procuraron la enseñanza para todos los niveles de la sociedad; en la Real Audiencia de Quito, así como en la mayoría de las jurisdicciones del Nuevo Mundo, existieron distintos tipos de enseñanza: escuelas primarias, escuelas de indios, escuelas profesionales, colegios, internados o convictorios, seminarios clericales, colegios de caciques, estudios superiores y estudios universitarios (Santos 1992 293)[82]. La enseñanza se convirtió rápidamente en uno de los principales medios de propagación de la fe en medio de la sociedad de castas, como explicaba Pedro Ribadeneyra a Felipe II "todo bienestar de la cristiandad y de todo el mundo depende de la educación conveniente de la juventud" (*Ctd.* Burrieza 107). Las escuelas primarias, a diferencia de lo que sucedió en Europa, tuvieron en las colonias españolas un fuerte impulso durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Normalmente puestas en funcionamiento en las casas de la Compañía, eran dirigidas las veces por un hermano coadjutor, un estudiante o un padre, que instruía a los estudiantes en la lectura y escritura, numeración y cánticos, orientando los conocimientos con miras hacia la formación superior (Santos 294).

[81] *Ibid.*

[82] Las escuelas de indios y los establecimientos educacionales que formaron parte del sistema misional de la Compañía se han abordado en el siguiente apartado.

Estos centros acogieron a un número elevado de niños españoles y criollos, y en algunos casos tuvieron entre sus asistentes a miembros de la población indígena, aunque en la mayoría de los casos estos contaban con sus propias escuelas. En Quito los centros de primeras letras sirvieron para preparar a los alumnos que ingresaban a los colegios de la Orden y que debían tener un conocimiento básico antes de comenzar sus estudios de gramática latina (Jouanen 58).

Del conjunto de instituciones dedicadas a la educación de los jóvenes, los más importantes fueron, sin duda alguna, los colegios. Estos eran casas en las cuales los jesuitas se formaban, estudiaban y ejercían sus ministerios apostólicos; como ha señalado Burrieza se trató de "una comunidad de jesuitas formados y en formación" (107). Inicialmente, estos centros estaban dedicados a aquellos que deseaban convertirse en padres ignacianos, sin embargo, al poco tiempo de su fundación adquirieron un gran prestigio, a tal punto que muchos jóvenes pidieron formar parte de sus aulas sin participar de la instrucción como religiosos de la Compañía. Pese a que Ignacio de Loyola no contempló en sus constituciones la educación como una cuestión netamente académica, sino más bien doctrinal, la vocación educativa de jesuita se iría haciendo cada vez más importante para desarrollar la misión evangelizadora en el mundo. Ya en *De Collegiis et Domibus fundadis: 1541-1544* se ponían los cimientos de lo que más tarde sería la vocación docente de la Compañía, normalizada, más tarde, en el capítulo IV de las Constituciones[83]. Otro aspecto que permitió desarrollar la labor pedagógica fue el establecimiento de coadjutores espirituales gracias a lo cual pudieron extender su formación a eclesiásticos y seglares[84].

En el colegio de Quito, al igualen que en otros colegios como los de Cuzco, Santiago de Chile o Huamanga, la enseñanza de la gramática y los estudios de humanidades, retórica y otras disciplinas anexas se realizaba en ciclos de cinco años divididos en tres niveles diferentes: mínimos, medianos y mayores. Normalmente, los estudiantes contaban con tres o cuatro clases de gramática, una de retórica con varias repeticiones[85], estudios sobre autores latinos y griegos como Cicerón, Virgilio, Ovidio, Marcial, Horacio, César, Salustio, Herodoto, Eurípides, Sófocles o Jenofonte, y varios ejercicios prácticos (Santos 307). Además, los estudiantes participaban en obras teatrales en castellano o latín sobre acontecimientos religiosos como persecuciones, herejías o

[83] *Ib*. 108.

[84] *Ibid.*

[85] Es decir, refuerzos académicos de las disciplinas que impartían los jesuitas en las cátedras.

martirios, y de recitales en prosa o en verso[86]. La clase de gramática del colegio de Quito comenzó con ochenta alumnos, sin embargo, al poco tiempo el número aumentó a ciento cincuenta; su aprendizaje resultó fundamental no solo para la preparación religiosa, sino también para asegurar el ingreso a los estudios superiores (Santos 306). Con ello, los jesuitas contribuyeron a generar un cierto grado de movilidad social en la Colonia que benefició, especialmente, a la clase criolla. Unos años más tarde, el colegio de Quito integró nuevos cursos de humanidades, retórica, poesía. En 1590 inauguraron la cátedra de filosofía con todas las formalidades y requisitos de lecciones, repeticiones, actos privados y públicos para que los estudiantes asimilaran mejor las lecciones[87]. Finalmente, se integraron los cursos de teología y casos de conciencia, estos últimos destinados a sacerdotes que desearan repasar sus conocimientos sobre moral.

Mucho se ha dicho sobre la formación humanista de los jesuitas y ciertamente puede afirmarse su vocación moderna, especialmente en lo referente a la enseñanza. Como ha manifestado Carmen Labrador, los orígenes de la pedagogía ignaciana coincidieron con la etapa de consolidación del humanismo renacentista como movimiento renovador que encarnaba los nuevos ideales de vida y de educación (24). Es importante señalar que la renovación de los saberes científicos y de los conocimientos en general no dejó de lado la visión cristiana ya que, según la perspectiva pedagógica del Humanismo Renacentista, la *virtus* debía entenderse como la búsqueda de la educación con un sentido profundamente moral y religioso[88].

En un contexto marcado por la renovación de las ciencias, Ignacio de Loyola se vio fuertemente influenciado por la metodología pedagógica del *modus parisiensis;* la adaptación del modelo educativo francés se desarrolló gracias a la visión renovadora del fundador de la Orden y a la primera generación de jesuitas en el mundo, entre quienes destacó la figura del padre Jerónimo Nadal (Lasala 1-3). Para el año 1559 el sistema parisino fue fortalecido por la *Ratio Studiorum,* obra que organizó e institucionalizó los métodos de enseñanza de la Compañía. No se trató de una asimilación sin restricciones de la universidad parisina; anteriormente, la Universidad de Alcalá, en la que iniciaron sus estudios los primeros jesuitas, había adoptado, en parte, el modelo de la Sorbona; de igual modo, los jesuitas acomodaron los métodos de enseñanza al contexto específico en el cual

[86] *Ibid.*

[87] *Ib.* 59.

[88] *Ibid.*

se desempeñaban sin perder de vista la organización estructural de la enseñanza francesa (centralizada, reunida en ciclos y organizada según los niveles). Como ha señalado Lasala, el *modus parisiensis* era excelente para los jesuitas ya que se trataba de un modelo pedagógico esencialmente activo en el que el estudiante desarrollaba integralmente cada una de sus capacidades (14). Además, fue especialmente organizado en todos los aspectos, sin dar lugar a confusiones o a vacíos en la instrucción. En principio, toda enseñanza comenzaba con una prelección; por ejemplo, en el caso de las reglas gramaticales o sintácticas el profesor exponía las normas de la lengua teniendo como referencia un autor determinado; posteriormente, los estudiantes asimilaban la lección a través de ejercicios. A este tipo de cátedra se sumaban las repeticiones, cuestiones o disputas en las cuales se aclaraban las dudas de los asistentes[89].

Puesto que el estudio estaba unido con la virtud del ser humano, la enseñanza se transformó, gracias a la consciencia letrada de los padres ignacianos, en el pilar fundamental en la propagación de la fe y en la consolidación de un modelo de cristiano activo y reflexivo en medio del mundo. Siguiendo a Burrieza y O'Malley, la acción de los jesuitas sobrepasó lo puramente evangélico ya que entre sus fines se contempló, además, la formación cívica del individuo. Las lecciones de los jesuitas contribuían a formar buenos sacerdotes, buenos funcionarios y gobernantes, en definitiva, buenos ciudadanos (Burrieza 109); No obstante, como se ha manifestado anteriormente, los jesuitas no modificaron el sistema social existente, sino más bien contribuyeron a su correcto orden. Cada fundación de casa o colegio de la Compañía se realizaba gracias a las relaciones de los padres con las élites locales; una vez instalados en su propia residencia, los jesuitas se extendían a todos los ámbitos de la vida pública y privada de las sociedades coloniales, sobre todo gracias a la práctica de la educación que incluía no solo a los indígenas, sino también a los españoles y americanos. Bien conocido es el hecho de que los jesuitas eran solicitados y acogidos por los miembros más poderosos de las ciudades coloniales. El estrecho vínculo de los padres ignacianos con los representantes de la élite local supuso desde un comienzo una alianza estratégica de la que ambos grupos se beneficiaban. Mientras la Compañía de Jesús propiciaba un espacio de formación y consolidación para el grupo de los criollos, estos últimos procuraban la protección y la extensión de ciertos privilegios para los jesuitas, así como la donación de terrenos o casas para la construcción de sus centros. Habría que recordar que además esta enseñanza era gratuita y que disponía de un moderno sistema de

[89] *Ibid.*

becas gracias al cual los estudiantes de otras villas o pueblos podían alojarse en las casas de la Compañía sin necesidad de incurrir en gastos más allá del viaje desde el lugar de origen hasta la residencia ignaciana.

La habilidad de los jesuitas en la práctica de la enseñanza fue un reflejo de la instrucción recibida durante los años de preparación sacerdotal. El modelo ideal del religioso de la Compañía suponía, en primer lugar, la entrega absoluta *Ad Maiorem Dei Gloriam*, según lo estipulaban las Constituciones redactadas por el propio fundador. Otro aspecto que resultó fundamental para definir la vocación ignaciana fue el principio de obediencia ciega en el interior de una estructura jerarquizada (Burrieza 36). Se trató de una entrega completa a la voluntad de Dios representada mediante la organización interna de la Orden. Sobre la base de dicha alineación, los ejercicios espirituales procuraron la meditación, la oración y el examen de la consciencia individual, de modo que durante la preparación de los religiosos la vida espiritual y el crecimiento personal fuesen de la mano con la formación intelectual de cada uno de los miembros.

Colegios de Caciques

Continuando con los tipos de establecimientos educativos de la Compañía, los colegios de caciques representaron un esfuerzo de parte de los jesuitas por educar a las élites indígenas y a su descendencia. Habría que señalar que los padres de la Orden no fueron los primeros en llevar a cabo esta iniciativa; con anterioridad a la fundación de los colegios jesuitas de Quito, los padres franciscanos ya habían fundado el Colegio de San Andrés, dirigido por el padre Jodoco Rique. Sin embargo, debido a la posición política de los jesuitas y a su perseverancia en materia de adoctrinamiento, muchos de los colegios fundados a lo largo de la provincia de Quito tuvieron considerables logros que aventajaron a las demás órdenes religiosas.

Según Santos no podría decirse con exactitud cuál fue el número de personas que asistieron a estos colegios, en general podría considerarse un número discreto, excepto en regiones habitadas por una cantidad mayor de indígenas sometidos (309). Cabe señalar que la finalidad de estos centros de enseñanza fue más allá de la simple instrucción formal; lo que se buscó, en definitiva, fue la asimilación a las costumbres y a la forma de vida hispanizada. Como ha señalado Santos:

> Lo que con estos colegios se pretendía era conseguir indígenas bien preparados para compartir con las autoridades españolas, la administración de las naciones o tribus ya agregadas a la Corona, de modo que pudieran convivir pacíficamente los componentes de ambas razas. Para eso, no hacía falta exquisiteces humanísticas, y mucho menos profundidades escolásticas. Bastaba la cultura media de los españoles, la doctrina, leer, escribir, contar y, por las circunstancias locales, también algo de música (310).

Con todo, los indígenas más instruidos y con mayores capacidades podían llegar a las universidades e incluso a los colegios para formarse como sacerdotes, aunque ambos puntos fueron bastante controvertidos y pasaron por diferentes legislaciones a lo largo de la época colonial.

Desde el punto de vista social, los colegios de hijos de caciques representaron un quiebre de la composición familiar de los indígenas, ya que la enseñanza que propiciaban tendía a la aculturación, eliminando las antiguas creencias y hábitos de los indios para inducirlos forzadamente a una vida civil. Cuando los jóvenes salían de los colegios se veían en la obligación de denunciar las prácticas idólatras de sus padres, familiares o de los miembros de su propia tribu, por lo tanto, pasaban a ser agentes de la hispanidad en el seno de su propia raza. Esta situación denota que, pese a los intentos de acomodación a las circunstancias locales de los padres ignacianos, la labor evangelizadora de por sí hizo incompatible la coexistencia de ambas formas de vida.

Estudios superiores

En relación con los estudios superiores de la Compañía de Jesús, estos se dividieron en tres tipos: seminarios tridentinos, convictorios o internados y colegios mayores. Los seminarios clericales, generalmente, eran dirigidos por el clero regular, sin embargo, en algunas ocasiones fueron puestos bajo la orientación de distintas órdenes religiosas. Los jesuitas residentes en Quito administraron el seminario de San Luis a pedido del Obispo Antonio de Solís. Aunque este había sido destinado a la población criolla, se unieron entre sus filas algunos mestizos e indígenas. En el interior de este grupo, los criollos fueron objeto de críticas y desconfianzas, no tanto por su origen sino por su falta de instrucción. Más difícil aún fue el caso de los mestizos ya que, ilegítimos o no, debieron hacer frente a una serie de prejuicios por parte de la sociedad colonial debido a la extendida creencia sobre sus hábitos depravados y su inclinación "natural" hacia los vicios (Santos 312). Con todo, el primer

seminario a cargo de los jesuitas contó, en un comienzo, con 35 alumnos, quienes en reiteradas ocasiones realizaban actos públicos frente a las autoridades mostrando el buen uso de sus talentos y, de paso, promoviendo la aceptación y la simpatía hacia la labor pedagógica de la Compañía (Jouanen 64-65).

Los convictorios o internados, generalmente llamados seminarios, estaban ubicados al lado de los colegios y su función era la de ofrecer un lugar para que los jóvenes forasteros pudiesen residir durante el tiempo que duraba su formación educativa. En ellos se ofrecía a los jóvenes todo tipo de ayuda para completar su formación y para apartarse de cualquier mala influencia que el ambiente pudiera ejercer en ellos. Algunos estaban destinados a los indios y otros, a los españoles peninsulares y americanos. Cada uno de estos colegios contaba con biblioteca, alojamiento, comida, repetidores de clases, consultores de estudios, y directores espirituales (Santos 313), disponiendo, de esta manera, de todo lo necesario para la formación integral de los estudiantes.

Los colegios mayores fueron aquellos centros que ostentaron un nivel más alto de enseñanza ya que, si bien no eran universidades, sí estaban facultados para formar a sus estudiantes de la misma manera en que lo hacía una universidad, otorgando grados académicos cuando las condiciones de lejanía de una determinada región impidiera a los jóvenes acceder a las cátedras de las universidades estatales. En Quito los jesuitas fundaron la universidad de San Gregorio, que fue objeto de intensas polémicas con la orden de los dominicos debido a la breve de Gregorio XV de 1621[90]. La facultad otorgada por el Papa fue de enorme trascendencia en la América española, ya que gracias a ella se abrió camino a muchos criollos para acceder a determinados cargos políticos o eclesiásticos que sin la obtención de un grado académico resultaba prácticamente imposible (Santos 319). En un comienzo, los estudios se dividieron en dos facultades de filosofía y teología, integrando ambas el conjunto de la instrucción doctrinal y educativa. Más tarde se creó la cátedra de derecho canónigo y de leyes en medio de la controversia con los padres dominicos.

Como se puede apreciar, la enseñanza formal de las aulas organizó una parte importante de la actividad educativa y social durante los siglos de la Colonia, sin embargo, no fue la única manera de extender los conocimientos a todos los espacios de la vida.

[90] La misma prerrogativa había sido concedida a los dominicos, sin embargo, los jesuitas se adelantaron para conseguir el *Placet Regio* por parte de Felipe IV. Al poco tiempo ya se habían impulsado las nuevas universidades jesuitas en América, causando gran descontento entre los religiosos de la orden de Santo Domingo. Sobre los conflictos universitarios véase Vargas, José María. 1983. *Polémica universitaria en Quito colonial*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador Banco Central del Ecuador.

Según Gonzalbo (1989) las cátedras albergaban, principalmente, a un conjunto privilegiado de la población, mientras que el resto de los habitantes asimilaban las enseñanzas cristianas escuchando sermones, asistiendo a catequesis, siendo visitados en hospitales y cárceles, participando de las cofradías, y formando parte de las misiones (4). Este tipo de educación no solo estuvo dirigida a los grupos populares sino también a los más favorecidos; se trató de un tipo de enseñanza complementaria para quienes acudían a los colegios y fundamental para la población que no participaba de los centros de enseñanza de los jesuitas. Las diferencias entre uno y otro método educativo, además del conjunto de conocimientos impartidos, fueron los objetivos contemplados mediante la instrucción de distintos saberes. La educación formal buscó la promoción de un determinado tipo de individuo que, en el interior del orden colonial, debía posicionarse en los estamentos más altos de la sociedad; en tanto que la educación popular promovió la adscripción a ciertos valores y modos de proceder colectivos con el fin de construir sujetos capaces de adaptarse a su propia condición aceptando, incluso antes de comenzar su vida adulta, el rol social que les había sido dado de acuerdo con sus características raciales, de género y de la legitimidad de su nacimiento. Desde esta perspectiva, la educación popular será entendida como aquella que se desarrolló sin la necesaria instrucción formal y que fue dirigida a todos los grupos sociorraciales de la colonia.

La educación popular

La Compañía de Jesús utilizó distintos medios para llevar a cabo la educación informal o popular en la Real Audiencia de Quito. Entre ellos estaban los sermones, las confesiones y la participación en la vida de la comunidad (Gonzalbo 1989 4). El sermón fue mucho más que un discurso oral y efímero; se trató de un verdadero modelo propagandístico de la fe cristiana que en numerosas ocasiones era llevado a la imprenta para extender aún más su permanencia en el sentir y en el actuar de las sociedades modernas. Cuando los jesuitas llegaron a Quito comenzaron de inmediato a extender sus prédicas en plazas e iglesias. Acudían a los lugares públicos con el fin de captar la mayor cantidad posible de auditorio durante los domingos. Para una mejor comprensión de los puntos de la doctrina cristiana, los padres jesuitas dividieron al público en españoles e indígenas, utilizando incluso la lengua quichua cuando se predicaba a los nativos. Inicialmente el sermón estaba destinado a la conversión de los indígenas de las distintas tribus quiteñas, sin embargo, los

requerimientos propios de la vida colonial hicieron necesario extender por igual este ministerio a los colonos de la Real Audiencia[91]. También fue requerido en numerosas fiestas y celebraciones como por ejemplo, la entrada de una autoridad, fuese religiosa o estatal, la muerte de un superior, la llegada de una reliquia y el reconocimiento de un santo, pues, como ha señalado Burrieza, constituía un elemento central de las sociedades hispánicas altamente sacralizadas (113).

Una de sus características principales fue la intensa promoción que recibía, ya que para asegurar la asistencia de público, debía ser anunciado a través de distintos medios. A diferencia de las demás órdenes o del clero seglar, los jesuitas llevaron a cabo el ideal de la predicación en pobreza, imitando a los primeros apóstoles. De esta manera se dispuso que bajo ninguna circunstancia se permitiera una caja para limosnas durante las misas, las confesiones y los sermones, con el fin de evitar las tentaciones asociadas a la ambición y a la codicia.

Desde el punto de vista histórico, la prédica se inscribe en el interior del discurso barroco del siglo XVI y se concibe como un elemento propagandístico de la fe católica y como un fuerte aliado del estado colonial debido a su carácter esencialmente aleccionador (Arce 2). El objetivo de los sermones fue promover la creación de un sujeto social sometido a la voluntad de los poderes institucionales; se trató de un orden fuertemente jerarquizado cuyo primer núcleo de representación fue la familia. La virtud se relacionó con la sujeción y con el orden sociorracial, de tal modo que la metáfora del cuerpo social íntegro y sano se convirtió en una representación a menor escala de la perfección más allá de la muerte.

Para llevar a cabo la predicación se utilizaron una serie de elementos más cercanos al teatro que a la vida misma. La elocuencia del sacerdote era fundamental para llegar al público asistente; según Burrieza, el buen sermón debía enseñar, deleitar, convencer, transmitir sentimientos, y emociones, todo ello mediante el buen uso de la retórica sagrada (115). Para que un jesuita ostentara la categoría de buen predicador debía ante todo mostrar una conducta ejemplar que hiciera coherente la acción y el discurso, además debía dedicarse al estudio y ser un fiel estudioso de la doctrina[92].

Para fijar correctamente el estilo de predicación y quiénes habían sido llamados a este ministerio Francisco de Borja escribió en 1550 su *Tratado breve sobre el modo de*

[91] Esta disposición fue ratificada por el General de la Compañía, Claudio Aquaviva, al advertir la falta de atención que en este punto tuvieron los primeros jesuitas en el Ecuador.

[92] *Ibid.*

predicar el evangelio, publicado en el año 1592 por Ribadeneira. El elemento central para la práctica sermonaria fue el conocimiento de la retórica clásica; los jesuitas debían conocer a los autores griegos y latinos con el fin de ejercitar la elocuencia y conmover al auditorio al que se dirigían (O'Malley 1993 130). Para ejercer el ministerio de la predicación no era necesario un avanzado conocimiento de teología; existía la creencia de que para alcanzar un mejor nivel de persuasión frente al público bastaba con la unión del ministro con Dios en la oración y con la realidad de los semejantes, convirtiéndole en un instrumento de la gracia divina[93].

El estilo de la predicación podía desarrollarse de tres modos diferentes: llano y ordinario, crítico y culto, y picante y brillante. El sermón culto fue el más criticado ya que no lograba el objetivo primordial que era llegar a la mayor cantidad de personas. Los predicadores conceptistas se ubicaron dentro del estilo picante y brillante, caracterizado por un lenguaje lacónico. Finalmente, la prédica basada en el "naturalismo descriptivo" centró su atención en la persuasión a través de métodos poco convencionales. Esta última fue la que gozó de mayor aceptación entre los jesuitas (Burrieza 116). Se cuidó, especialmente, los elementos relativos a la recepción de las prédicas; se aconsejaba conocer al público y moderar el tono dependiendo a quién iría dirigido el discurso. Si los asistentes denotaban pasividad, el jesuita a cargo podía hacer uso de los llamados "meneos" que consistían en distintas artes con el fin de generar una atmósfera que despertara distintas emociones en el auditorio. Algunos elementos escenográficos fueron, por ejemplo, la prédica en medio de la oscuridad, el efecto de la luz de las velas, el uso de crucifijos y cuadros, y de calaveras con las que el predicador dialogaba, sobresaltando a la audiencia[94].

Entre los temas que se trataban en los sermones se encontraban a menudo las anécdotas de pecadores arrepentidos que habían vencido al mal por medio de la gracia divina. Cuando una prédica tenía como tema principal el pecado, el orador llevaba a cabo una serie de recursos para impactar a los oyentes, como por ejemplo la modulación de la voz o la advertencia en medio del acto de contrición "pecador, alerta: confiesa aquesse pecado" (Gonzalbo 1989 77). Otro aspecto que destacó en el contenido discursivo del sermón fue la transformación de la figura suprema, Dios, de una entidad severa y castigadora, a un padre comprensivo, bueno, sabio y poderoso; ello, con el objeto de

[93] *Ib*. 131.

[94] *Ib*. 118.

penetrar en la sensibilidad popular. Los predicadores de la contrarreforma aspiraron a conmover al auditorio utilizando imágenes piadosas y ejemplos más cercanos a su realidad inmediata[95]. Así la vida de los santos y las acciones heroicas impregnaron los discursos y ampliaron la posibilidad de salvación de las almas más humildes y pecadoras. Del lado contrario, el demonio reapareció en la prédica humanista y representó, sobre todo en el contexto colonial, la desviación de la verdadera fe. Según el jesuita José de Acosta las religiones americanas tenían un origen diabólico; el demonio al no poder expandirse en el Viejo Mundo, había encontrado en el Nuevo el lugar propicio para sus perversiones. Bajo este convencimiento las religiones autóctonas se vieron fuertemente menoscabadas y amenazadas por las compañas de extirpación de idolatrías, que si bien no tuvieron el mismo impacto en Quito que en el resto de las ciudades hispanizadas, sí lograron encubrir la diferencia bajo el estigma de la perversión. Los padres de la Compañía evitaron, de esta forma, la continuidad de las creencias nativas y la posibilidad de asimilación de ciertas costumbres de los autóctonos en la vida de las ciudades hispanizadas. Por ello, podemos señalar que la prédica fue uno de los ministerios de la palabra más eficaces de los jesuitas. Pese al marcado barroquismo de la prédica jesuítica, la función primordial de adoctrinamiento y sujeción de la población al cuerpo social de la colonia nunca dejó de estar presente y contribuyó a desarrollar con mayor eficacia el sistema de control de una población marcada por la heterogeneidad cultural.

El método confesional

Continuando con los ministerios populares de la Compañía de Jesús, el sacramento de la confesión fue uno de los métodos de acción pastoral en que el más insistieron los jesuitas, pese a las controversias que suscitó en el contexto reformista. Siguiendo a los teólogos medievales, los jesuitas aceptaron la necesidad de confesión de los pecados y propiciaron las condiciones adecuadas para ejecutar esta labor. Los padres ignacianos llamaron no solo a la confesión habitual, sino también al examen diario de conciencia; existía una lista de pecados que clasificaba las faltas cometidas de acuerdo con su gravedad y que era utilizada normalmente por los penitentes para facilitar una mejor confesión (O'Malley 1993 174). Los pecados más graves debían ser confesados al sacerdote, de lo contrario el penitente se exponía a la condena perpetua de su alma. Según Nadal, la confesión formaba parte de los

[95] *Ib.* 83.

ministerios de la palabra; la importancia no residía en las preguntas del confesor, sino más bien en los mensajes de consuelo, aliento y esperanza que pudiese entregar a quien deseaba la absolución de sus pecados[96]. Así, los padres ignacianos utilizaron la confesión como una vía para la dirección espiritual y para la sanación de los hombres, desligándose en parte de la concepción medieval según la cual la confesión era entendida como proceso de enjuiciamiento entre el penitente y el sacerdote. Según Nadal, la función del confesor era "alentadora, con palabras amables como un padre, a veces exigente y represiva como un juez, a veces curativa, como el médico que aplica la medicina a un enfermo" (*Ctd.* O'Malley 1993 178).

Burrieza ha señalado tres vértices en relación con el perdón: el confesor, el penitente y el confesionario. De acuerdo con el autor, la relación entre estos tres elementos habría sido fundamental para llevar a cabo el proceso de confesionalización (119). El concilio de Trento reforzó la práctica de los sacramentos y el papel mediador de la iglesia para la reconciliación de las almas. Mediante la praxis confesional se asentaron las bases morales que tanto la iglesia como el Estado monárquico promovían a través de distintos medios. Asimismo, la confesión fue un importante mecanismo de promoción económica ya que atraía a muchos personajes poderosos de la Audiencia que fueron, en definitiva, quienes aportaron las mayores donaciones a los jesuitas.

La dirección espiritual fue otro mecanismo para dirigir la vida de los más devotos. Podía incluir en la práctica la confesión, sin embargo, se trataba de un estado más prolongado fuera del confesionario y en ámbitos mucho más variados, como por ejemplo, decisiones familiares, económicas, laborales, etc. Durante muchos años los jesuitas fueron directores espirituales de las más altas autoridades políticas y religiosas, provocando recelo entre los miembros de la comunidad eclesiástica y civil. Con el paso del tiempo la confesión fue trasladándose a las iglesias a través del confesionario, en el cual se recomendaba al sacerdote ocultar su rostro con la mano para evitar cualquier tipo de tentación, sobre todo cuando se realizaban confesiones de mujeres y niños.

En relación con la educación popular de los padres ignacianos, los ejercicios espirituales fueron, de acuerdo con O'Malley (1993), el único instrumento verdaderamente distintivo de la Compañía de Jesús (163). Gracias a este método de enseñanza y de reflexión para el bien espiritual se esperaba lograr una verdadera conversión del individuo y un proceso interno de autoexamen que culminaba con la renovación de los sujetos y de

[96] *Ib*. 177.

su relación con Dios. Según las *Constituciones,* los ejercicios iban dirigidos a toda clase de público y debían ser aplicados libremente a quienes lo desearan (Burrieza 135). Estaban divididos en cuatro semanas que representaban distintos momentos en la conversión de los asistentes. Más que describir cada una de las etapas que se desarrollaban a lo largo de las semanas, resulta interesante destacar la idea de acomodación y prudencia al contexto en el cual se aplicaban los ejercicios espirituales; los jesuitas percibían la labor evangelizadora y la instrucción desde el punto de vista práctico, por lo tanto, los objetivos se fijaban considerando las características de los individuos que se sometían a dicho proceso y no en función de una normativa estricta. Esta particularidad de la educación jesuítica fue motivo de reiteradas controversias en torno al supuesto laxismo moral de la Orden y a la deformación de la doctrina cristiana.

Para evitar malas interpretaciones en la práctica de los ejercicios espirituales se realizó una versión impresa en el año 1548 costeada por Francisco de Borja. La aplicación de los ejercicios supuso una de las formas de atracción a la vida cristiana más eficaz debido al aparato dramático que acompañaba las sesiones (Gonzalbo 1989 12).

Otro elemento que fue considerado piedra angular de toda la educación popular de los jesuitas fue, sin duda alguna, la enseñanza del catecismo. Habría que recordar que desde un comienzo Ignacio de Loyola dio prioridad a este ministerio ya que en él se fundaba toda la organización de la Orden. El modelo itinerante de predicación ha sido atribuido, según Burrieza, al padre Juan de Ávila. No obstante, los jesuitas integraron las mismas inquietudes que el sacerdote en relación con la acomodación de la doctrina cristiana a los más pequeños e ignorantes. Según el principio de *Decuria de la doctrina Cristiana,* para que la enseñanza de los niños fuera más efectiva debían reunirse y dirigirse en procesión hacia una iglesia, cantando la doctrina y entonando algunas oraciones. Una vez llegados a la parroquia, el sacerdote realizaba una breve exhortación con el fin de repasar los contenidos entre los más pequeños (Jouanen 70). A estas procesiones podían unirse los padres que, siendo muchas veces tan ignorantes como los hijos, participaban de la instrucción religiosa que los jesuitas impartían (Burrieza 138). Normalmente, las procesiones se realizaban los días domingo después de las clases de latín, ya que la mayoría de los niños eran estudiantes. Algunos días de fiestas solemnes se realizaban, además, certámenes públicos sobre la doctrina cristiana, haciendo de esta forma partícipes a todos los miembros de la comunidad. De tal modo, se llevaba a cabo un proceso de integración masivo a las prácticas devocionales e instructivas, creando una atmósfera de intensa religiosidad en el seno de la sociedad civil.

Existieron algunas oposiciones al método de catecismo de los jesuitas, ya que se consideraba indigno que un religioso se dedicase a ejercer sus ministerios en la vía pública. Sin embargo, la gran multitud que convocaban sus discursos, incluyendo a personalidades del mundo religioso y estatal, permitió que los padres continuaran con esta práctica que, además de educar a la población, hacía crecer el afecto y la cercanía hacia los padres de la Compañía.

Como ha señalado Gonzalbo, (1989) el catecismo resumía las virtudes de un buen cristiano en dos grupos, uno sobre base de la relación personal con Dios y otro, asociado a la actitud con el resto de las personas (175). Las llamadas virtudes teologales (fe, esperanza, caridad) estaban enfocadas a la religiosidad individual, mientras que las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) permitían un crecimiento del individuo como agente social, buscando la trascendencia y la perfección en su paso por el mundo[97].

Para que la enseñanza del catecismo perdurara a través del tiempo, fue necesario llevar a la imprenta la serie de manuales para el aprendizaje de la doctrina, dispuestos en formas de preguntas y respuestas a través de las cuales el cristiano reflexionaba y comprendía las verdades de la fe católica. Escritos en lengua romance (aunque también existieron algunos escritos en latín), tuvieron su antecedente en las cartillas y prontuarios que eran colocados en las puertas de las iglesias y que resumían los artículos de fe, mandamientos y obras de misericordia que los sacerdotes explicaban en misa (Burrieza 139). Este sentido práctico de la enseñanza fue incorporado a las obras de los jesuitas en lo relativo a la instrucción de los niños y, en el caso particular de las Indias Occidentales, a la enseñanza de los indígenas. El objetivo principal de los catecismos era la exposición de la fe mediante el aprendizaje del credo, la oración, los mandamientos y los sacramentos.

En su intento por abarcar el mayor número de almas para la salvación, los jesuitas incluyeron en el interior de sus ministerios la atención a los enfermos en los hospitales y a los presos en las cárceles. La asistencia espiritual a los enfermos, incluida en las *Constituciones*, despertó un gran interés entre los miembros de la Orden, quienes veían en el umbral de la muerte la oportunidad de redención de las almas. De acuerdo con la visión providencialista, la muerte no era el fin, sino el paso hacia la verdadera vida, por ello, la administración de los sacramentos de la confesión y la extremaunción fueron de extrema importancia para la salvación de los más desprotegidos. Cuando los jesuitas llegaban a

[97] *Ibid.*

algún hospital procuraban ser útiles en cuanto pudieran, haciendo las camas, barriendo, dando de comer a los enfermos, predicándoles y, en general, reconfortándolos física y espiritualmente. Inclusive, esta actividad era obligatoria para quienes comenzaban a formarse como miembros de la religiosidad ignaciana. A tanto llegó la ayuda que prestaban los jesuitas y los martirios que estos sufrían por el contagio de enfermedades, que los superiores debieron restringir el trabajo en los hospitales con el objeto de disminuir las bajas entre las filas de la Compañía (O'Malley 1993 215). En Quito, la asistencia en los hospitales fue el primer ministerio desarrollado por los padres jesuitas. Los primeros misioneros que llegaron a la Real Audiencia de Quito se alojaron en el hospital y aprovecharon las numerosas catástrofes naturales para ofrecer su ayuda desinteresada a la comunidad. Este tipo de gestos de entrega hacia el prójimo les valió la consideración y el respeto de los habitantes de las ciudades.

En coherencia con la visión del instituto, los jesuitas asistieron, igualmente, a los presos de las cárceles con el mismo cuidado que daban a los enfermos en los centros hospitalarios. Esta asistencia consistía en predicar la palabra, confesar, enseñar el catecismo, llevar comida, cuidar de los enfermos y pedir limosnas para ellos (O'Malley 1993 209). En el caso de los condenados a muerte, los jesuitas procuraron la atención espiritual para que estos no se sintieran abandonados cuando estaban próximos a su fin; esta labor fue extensiva, a su vez, a las familias de los sentenciados a muerte y a aquellos que habían sido condenados por herejía por el tribunal del Santo Oficio (Burrieza 147).

Congregaciones jesuitas

Según Gonzalbo (1989), pese a la intensa labor pastoral de los jesuitas en América, quedaba aún un sector de la población que no tenía acceso a las enseñanzas de los padres y que vivía al margen de las actividades desplegadas por los miembros de la Compañía (54). Por ello, los padres ignacianos organizaron una serie de estrategias para integrar a los pobladores a los distintos ministerios apostólicos. Estas tenían una notada repercusión en la vida íntima y pública de las personas, en las relaciones familiares, en la formación de opiniones y en las horas de alegría y dolor[98]. Se trataba de las congregaciones, conformadas por un conjunto de personas cercanas a los jesuitas, las cuales practicaban una serie de devociones (la más común fue la devoción mariana) y procuraban un modo de

[98] *Ibid.*

vida cercano a la virtud con una marcada tendencia a la asistencia social (Burrieza 148). Históricamente las congregaciones jesuitas tuvieron su antecedente en las cofradías de la Europa del siglo XV; al respecto O'Malley ha destacado la relación que, desde un comienzo, estableció Ignacio de Loyola con las cofradías ya existentes en Italia, destacando la acción social que estas propiciaban a los miembros de su propia la comunidad.

En América, las congregaciones marianas de los jesuitas tuvieron por objeto reunir a los distintos grupos sociorraciales en torno a una determinada devoción y promover un sentido de vida y de acción en el mundo. Estas se realizaban fuera del ámbito escolar formal e incluía una serie de actividades mediante las cuales se promovían determinados comportamientos y afectos comunes entre los congregados. A diferencia de las cofradías, la visión principalmente moderna de las congregaciones involucraba un tipo de comportamiento permanente en los miembros, más allá del culto público y de la exterioridad de sus manifestaciones. Se abría, a su vez, al trabajo con los más desamparados, motivando el compromiso social y la intervención directa en favor del bien común.

Desde una visión moderna, las congregaciones fueron divididas de acuerdo con las características de los individuos, en relación con el género, la raza y el estatus social. Estos tres elementos propios de la conciencia moderna definieron, a su vez, los objetivos de cada congregación. En Quito, la primera congregación que se fundó estuvo destinada a los caballeros de la ciudad y tuvo entre sus devociones la imagen de la Virgen de la Inmaculada Concepción. Dentro de sus obligaciones se encontraban la visita a los presos de las cárceles, el ejercicio de la piedad, la oración y la práctica habitual de los sacramentos. La congregación de los estudiantes, en cambio, fue mucho más activa y enfocada hacia el exterior mediante la organización de fiestas religiosas, discursos, versos y otros regocijos (Jouanen 71). Las mujeres también encontraron un espacio de reunión mediante la congregación de señoras, bajo la protección de la Virgen de Loreto. Asimismo, los mestizos se reunieron bajo la advocación de los Reyes Magos y realizaron numerosas prácticas piadosas como dar de comer a los pobres los primeros domingos de cada mes, recibir la comunión una vez al mes y tomar disciplina cada sábado. La mayoría de las autoridades religiosas y seglares, así como las personalidades estatales, desconfiaban de la congregación de los mestizos ya que era considerada gente alborotada y alborotadora (Jouanen 72), sin embargo, desde el punto de vista práctico, era mucho más beneficioso tener a los mestizos reunidos en torno a una praxis religiosa y doctrinal, que viviendo a su

arbitrio entre criollos e indios. En el caso de las congregaciones de africanos y descendientes de africanos, se esperaba que alcanzaran una mínima instrucción religiosa y que ejercitaran, gracias a la religiosidad cristiana, las virtudes de la obediencia, la sumisión, la laboriosidad y la docilidad (Gonzalbo 1989 57). Quienes se habían acomodado con éxito a la doctrina cristiana servían a su vez de celadores con el objeto de vigilar el comportamiento de los miembros de su comunidad. Esto sucedía, igualmente, en el caso de las congregaciones de indígenas, quienes debían delatar el mal comportamiento de su grupo de ser necesario.

Como es posible advertir, la educación de los jesuitas involucró a cada uno de los grupos que conformaron la sociedad quiteña del siglo XVI, XVII y XVIII. Los distintos objetivos y métodos de enseñanza, dirigidos y acomodados según la audiencia a la que se dirigían, reforzaron el modelo sociorracial ya existente y permitieron la construcción de un cuerpo cívico disciplinado de acuerdo con la voluntad de los poderes religiosos y de la monarquía hispánica.

I.2.3. Misiones y métodos de cristianización entre los indígenas

Una de las labores más importantes de la Compañía de Jesús en América fue su intervención directa con las comunidades indígenas que habitaban en las zonas más alejadas de los principales centros urbanos. Gracias al trabajo de los padres misioneros se consolidó la presencia de la monarquía española en territorios distantes y, en muchos, casos limítrofes con otros imperios colonizadores[99]. Además, la pacificación de los indígenas trajo la paz a los pueblos de españoles que, por encontrarse próximos a las tribus de indios, fueron constantemente atacados. Puesto que este primer capítulo se centra en los distintos procesos de consolidación de la Compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito, me ha parecido necesario dedicar especial atención a las misiones que se desarrollaron en el oriente ecuatoriano, disociándolas de los procesos de adoctrinamiento en los territorios de mayor densidad poblacional que he referido en el apartado anterior.

[99] Como se ha señalado en reiteradas ocasiones, las misiones jesuíticas cumplieron una función estratégica, ya que se ubicaron en territorios que demarcaban los límites jurisdiccionales entre España y Portugal. Este modo de operar fue necesario debido a la imprecisión del tratado de Tordesillas firmado por ambos reinos en 1494.

La labor evangelizadora misional fue llevada a cabo con notorias diferencias respecto de la acción pastoral realizada en las ciudades y en los centros de mayor abastecimiento económico, en donde se disponía de los medios necesarios para la satisfacer las necesidades de apostolado de los indígenas. Las ciudades y villas fueron, por su propia distribución, centros de hispanización de las culturas nativas, las cuales debieron adaptarse a las normas de convivencia de estos espacios de interacción social; asimismo, los pueblos de indios, aunque regidos por sus propias autoridades y apartados, en teoría, de los españoles, tuvieron un contacto permanente con la cultura ibérica mediante el trabajo en las doctrinas y en la mita, o bien gracias a diferentes instancias de comercio y de servicio personal, facilitando, de esta manera, el proceso de transculturación. Por el contrario, en las misiones la presencia española era casi nula, por lo tanto, el contacto cotidiano que facilitaba el proceso de inmersión del religioso en la vida de los nativos se desarrollaba no solo con dificultad, sino también con un grado no despreciable de peligro. Atentos a esta nueva realidad, los sacerdotes jesuitas concibieron la evangelización de las misiones teniendo como referente la barbarie del indígena y su ignorancia casi absoluta respecto de los tipos más elementales de civilización. Este mismo proceso de conocimiento y reconocimiento de la diferencia cultural del indio y de su entorno dio paso a la creación de un número considerable de obras históricas, tratados geográficos y gramáticas de lenguas nativas, por nombrar algunas, gracias a las cuales se enriqueció el saber sobre el Nuevo Mundo y, de paso, se consolidó un nuevo modo de conocimiento esencialmente humanista, basado en la experiencia de los sujetos con el entorno humano y natural[100].

Para los jesuitas la palabra "misión" aludía a un sentido personal, operativo y territorial; es decir, al envío de sacerdotes y otros miembros, solos o en grupo, por parte de una autoridad eclesiástica para desempeñar una actividad apostólica (Sievernich 265-266). Esta labor al servicio de la propagación de la fe comprendió múltiples tareas, desde la preparación misma del viaje, pasando por la travesía, hasta la instalación en el lugar de destino[101]. Por "misión" se entendió, además, los territorios en los cuales se desempeñaba

[100] Véase el interesante artículo de Del Pino, Fermín. 2002 "Los métodos misionales jesuitas y la cultura de los otros". *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*. José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria (coords.). Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, páginas 43-68.

[101] *Ibid.*

la labor evangelizadora, existiendo distintos tipos de misiones, unas destinadas a las zonas rurales y otras, a los pueblos.

La Compañía de Jesús obedeció a tres principios fundamentales para la expansión de las misiones: movilidad apostólica, adaptación misionera y promoción humana (Revuelta 115). Por movilidad apostólica se entiende la disposición de los miembros para ir a cualquier lugar del mundo donde fuese necesario conquistar las almas de los infieles y pecadores. En este fundamento se encontraba la base de la acción apostólica jesuítica, señalada por Ignacio de Loyola en la *Fórmula del Instituto*: "ir inmediatamente, en cuanto esté de nuestra parte […] a cualquier parte del mundo donde nos quieran enviar, o a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, aun a aquellas partes que llaman Indias, o a otras de herejes, cismáticos o fieles cristianos" (457).

La adaptación misionera, estrechamente ligada al principio de movilidad, fue desarrollada por Ignacio de Loyola en las *Constituciones*; según el fundador de la Orden, una de las obligaciones de los miembros del instituto era la acomodación a las distintas circunstancias, personas y grupos a quienes se dirigían. De acuerdo con lo anterior, las estrategias de adaptación misional pueden resumirse en dos tipos: captación psicológica del destinatario del mensaje cristiano e inculturación (Revuelta 116). La primera de ellas alude a la capacidad de los misioneros para percibir la manera de actuar y de sentir de las personas con el fin de ganarse al auditorio mediante la conducta imitativa del predicador; así, los pueblos recibían el mensaje cristiano en un contexto que les era familiar, tanto por sus características espirituales como por sus modos de proceder. La segunda estrategia de acomodación al medio fue la inculturación; desde la perspectiva del misionero, esta implicó una separación de su ambiente natural y la posterior inserción en un espacio hasta entonces desconocido. Una vez producido este cambio, se llevaba a cabo un proceso de asimilación de la cultura a través del aprendizaje de la lengua autóctona y del estudio de los ritos, costumbres y de la cosmovisión del pueblo, finalizando con la incorporación del misionero a las formas de vida de los neófitos[102]. Por último, la promoción humana de los pueblos indígenas relacionó la tarea evangelizadora con el desarrollo educativo y social de los individuos. En este sentido, la estrategia de captación de almas obedeció a un principio general compartido por todas las órdenes misioneras; para lograr una adecuada conversión de las tribus aborígenes, sobre todo de aquellas nómadas, había que persuadir a los indios

[102] Véase *modelo de Javier y el proceso de inculturación hoy* [en línea]. [Fecha de consulta: 3 de julio de 2013]. Disponible en: <http://www.jesuitas.cl/el-modelo-de-javier-y-el-proceso-de-inculturacion-hoy-parte-i/>.

de su dignidad como seres humanos; una vez convencidos de su superioridad natural y espiritual frente a los animales, se disponían a vivir en policía realizando una serie de labores propias de la organización civil de los pueblos (*Cfr.* 53). De ahí que se enseñase a los indígenas algunos oficios manuales y que se les instruyese en ciertos conocimientos sobre la lengua y el catecismo cristiano ya que era fundamental "ponerlos en policía humana para que sea camino y medio de darles a conocer la divina" (*Ctd.* Borges 522).

Perspectiva misional en el Nuevo Mundo

En la misma línea, el jesuita José de Acosta, en su célebre tratado *De Procuranda Indorum Salute* (1588), trazó las directrices de la evangelización partiendo de la humanidad del indígena y de su condición natural de libertad[103]. Según el jesuita existían distintos niveles de organización en las sociedades dependiendo de las creencias que profesaban, del tipo de comunicación y del sistema de valores. Evidentemente, el modelo ideal a partir del cual se clasificaba a los grupos humanos del Nuevo Mundo era la sociedad occidental europea de finales del siglo XVI. Dentro de este esquema, las tribus nómadas se encontraban en el lugar más elemental; a ellas, especialmente, iba dirigida la máxima evangélica *compelle intrare* mediante la cual se buscaba conducir al indígena hacia la civilización[104]. Sin esta previa invitación a vivir en policía resultaba inútil "enseñar lo divino y celestial a quien no cuida ni comprende lo humano" (*Ctd.* Borges 523).

Para Acosta la barbarie del indígena no era producto de una esencia inferior, sino de la falta de instrucción, siendo precisamente este punto el que debían combatir con mayor fuerza los "soldados de Cristo". Del mismo modo, el obispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro señalaba en el libro II de su *Itinerario para párrocos de indios* (1688) la naturaleza y costumbres de los indígenas de la Real Audiencia de Quito, coincidiendo con

[103] Según otras teorizaciones, como por ejemplo, las expuestas por Juan Ginés de Sepúlveda en la Junta de Valladolid, el indio americano era una especie de infrahumano inclinado naturalmente a la barbarie y a la esclavitud; por lo tanto, era lícita la guerra cuando el fin último y más elevado era la expansión del cristianismo en las Indias Occidentales. Véase Serna, Mercedes. 2007. "Revisión de la leyenda negra. Sepúlveda-Las Casas", Cartaphilus 1: 120-127.

[104] Esta máxima fue también utilizada, de un modo distinto, por Juan Ginés de Sepúlveda en la Junta de Valladolid, apoyándose en el *Compelle Intrare* bíblico según el cual el Señor fuerza a sus invitados a entrar en su casa. Así se justificaba la evangelización forzada de los llamados *homunculi* u hombres pequeños que apenas merecían la calificación de humanos (Mattéi, Jean François 77).

las afirmaciones de Acosta en relación con la escala de barbarie del indio y la metodología misional que debían aplicar los sacerdotes en cada caso específico. No obstante, en la práctica, tal como ha señalado Borges, los misioneros no aplicaron de manera estricta estas distinciones; las cartas anuas y los escritos que datan del periodo jesuítico en América, demuestran la existencia de dos perspectivas sobre las culturas aborígenes, unas centradas en las características positivas de las civilizaciones prehispánicas y otras, atentas a las costumbres salvajes de los indios (524). La primera de ellas agrupó a un número considerable de misioneros de todas las religiones que, siguiendo el pensamiento lascasiano, promovieron la inserción del indígena en el marco de la historia de la humanidad; por el contrario, la segunda postura, manifestó un creciente desprecio por la cultura nativa, divulgando una imagen distorsionada del indígena, tanto física como moral. En este contexto, los jesuitas demostraron su compromiso con la evangelización, incluso en las condiciones más difíciles, teniendo siempre presente que el fin último de toda acción pastoral era la gloria de Dios.

Siguiendo al historiador jesuita José Manuel Revuelta, la cristiandad en el Nuevo Mundo se ajustó a dos modelos: la cristiandad transplantada y la cristiandad implantada (119). El primero de ellos consistió en la reproducción del aparato administrativo religioso en las colonias americanas con la creación de obispados, catedrales, conventos, iglesias y centros educativos; el segundo modelo se apartó de las instituciones religiosas para ir en busca de los indígenas de las zonas más aisladas de los centros hispánicos. En este caso el misionero abandonó el modelo de vida occidental para insertarse en las costumbres, en el idioma y en las formas de las comunidades de indios, sin perder de vista el propósito fundamental: la verdadera conversión de los neófitos y el consiguiente abandono de sus prácticas paganas.

Las misiones jesuitas del oriente ecuatoriano

En el Quito colonial, las misiones jesuitas periféricas fueron las que se desarrollaron en el territorio que hoy se conoce como la Amazonía y que por entonces era llamado Marañón o Mainas, aludiendo con este último nombre a la tribu de los Mainas que habitaba en la ciudad de Borja[105]. La extensión de estas misiones cubrió desde la cuenca baja de los ríos Pastaza, Tigre y Napo, por el norte; el último tercio del río Huallaga y el nao Ucayali, por

[105] Actualmente parte de la jurisdicción territorial del Perú.

el sur; las últimas estribaciones de Los Andes, por oeste; y, la confluencia del río Negro con el Amazonas (Brasil), por el este (Saiz 463).

Según Constantino Bayle, la misión del Marañón fue "la empresa más difícil entre las que para la conversión de los infieles acometió la Compañía de Jesús en los dominios de España"; los indígenas que habitaban a lo largo de la región no solo eran tribus nómadas, sino que además se caracterizaban por su ferocidad. Hablamos de, aproximadamente, 43 etnias con 127 dialectos distintos, distribuidas a lo largo de un territorio inexplorado, cargado de amenazas desde el punto de vista natural, y con un clima poco apto para el autoabastecimiento de las reducciones. A estos factores habría que añadir la enemistad entre las mismas tribus de indígenas que habitaban la selva Amazónica, las tensiones entre los jesuitas y la orden de los franciscanos[106], las constantes amenazas de los encomenderos y de los portugueses que intentaban esclavizar a los indios de las reducciones, las enfermedades y las rebeliones de los aborígenes.

Con todo, podría decirse que el avance de las misiones, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVII fue no menos que admirable. A los primeros jesuitas llegados desde Quito se unieron nuevos misioneros, quienes sacrificaron la comodidad de los colegios y casas de la Orden por la predicación itinerante con las tribus más salvajes del Amazonas. Muchos de ellos perdieron trágicamente la vida, producto de las enfermedades o víctimas del rechazo de los indígenas; aquellos que pudieron continuar con la evangelización procuraron, además, registrar informaciones sobre distintas exploraciones realizadas en sus interminables excursiones a través de la selva. Gracias a estos jesuitas se divulgaron una serie de conocimientos geográficos que ya habían sido delineados parcialmente en las primeras expediciones de la conquista y se crearon, asimismo, nuevas rutas de acceso que facilitaban el envío de todo tipo de enseres para abastecer a las misiones. Una de las figuras más célebres de aquella época fue la del padre Lorenzo Lucero, quien fundó el pueblo de Santiago de la Laguna en el año 1671, capital de las misiones y lugar de convivencia de diversas tribus de indígenas. A diferencia de otros pueblos de indios, Santiago de la Laguna tuvo un mayor grado de desarrollo local; entre su patrimonio contaba una escuela, una iglesia, un seminario de idiomas y varios talleres artesanales (Saiz 465). Otro sacerdote destacado en el ámbito de las misiones fue el padre Enrique

[106] Como es sabido, los franciscanos trabajaron en la zona de Mainas desde el año 1633 en adelante, cediendo a los jesuitas en 1689 los siete pueblos que habían fundado. Más tarde, partiendo por el Perú, Jauja, Tarma, y Huánuco, y por el Huallaga y otros afluentes de Marañón llegaron a encontrarse con los jesuitas que venían desde Quito, disputando ambas órdenes los territorios de las misiones (Egaña 952).

Richter, de quien se ofrecen datos verdaderamente impresionantes; durante diez años exploró la cuenca del Ucayali, realizando más de cuarenta excursiones para evangelizar a los neófitos; además fundó nueve pueblos y murió en el martirio producto de la sublevación de un grupo de indios a cargo del cacique de Cunivo en el año 1695 (*Ctd.* Saiz 465). Poco antes de perecer en manos de los indios y frente a las sospechas de una posible rebelión, el padre Enrique Richter escribía a su superior: "Padre mío, el estado que al presente tiene esta Misión da esperanzas de un buen macanazo. Dios sabe si nos hemos de ver más en este mundo" (*Ctd.* Jouanen 507).

Según los informes de finales del siglo XVII, los jesuitas habían conseguido evangelizar, aproximadamente, a ciento cuarenta mil indígenas distribuidos en setenta y cinco poblados, dirigidos por un total de cuarenta y tres misioneros. Estas cifras, ciertamente exitosas, no significaron, en ningún caso, la inexistencia de conflictos entre los sacerdotes y los indígenas. Conocidas fueron las buenas intenciones y las malas prácticas del padre Francisco Viva, quien, en su intento por cristianizar a los jíbaros, dificultó aún más el trato con los indios, llegando incluso a perder la confianza de los jeberos, que siempre se habían mostrado abiertos y cooperadores con los jesuitas (Jouanen 517). Asimismo, la pérdida de las misiones del río Ucayali con la muerte del padre Enrique Richter significó un retroceso para la evangelización en la selva quitense. Se produjeron nuevos enfrentamientos y muertes entre las autoridades civiles y las tribus de indios del Amazonas, con fin de castigar el levantamiento contra el sacerdote jesuita. Algunos indios lograron escapar hacia el interior y más de ciento treinta murieron en el acto junto con diecisiete españoles.

El declive de las misiones

Los primeros años del siglo XVIII se fundaron algunas reducciones como la de San Miguel de Yarapa, San José de Pinches y Asunción de Pebas. Nuevamente se registraron problemas con los encomenderos, quienes deseaban someter a los indígenas de Moyobamba y Lamas en el trabajo de las haciendas. Para evitar que se concretaran las intenciones esclavistas de los hacendados, el padre Gaspar Vidal envió una apelación al Virrey Conde de Monclova que fue aprobada en el año 1701 (Egaña 954). Desde el punto de vista jurídico, el indígena estaba protegido por las leyes que regulaban, por una parte, el comportamiento de los encomenderos y, por otra, la seguridad de los indios en el interior

de sus pueblos; sin embargo, fue casi imposible "aplicar estas normas, estando como estaba lejos la vara de la justicia"[107]. Esta misma lejanía fue también la causante del declive de las reducciones a lo largo del siglo XVIII, ya que fue casi imposible proteger a los aborígenes de las distintas amenazas a las que estaban expuestos.

El decaimiento de las misiones fue un fenómeno que se registró en todo el campo misional sudamericano, sin embargo, en el caso de las regiones fronterizas resultó aún más devastador debido a los enfrentamientos con las expediciones militares portuguesas que, a partir de 1707, se internaron en el Amazonas causando verdaderos estragos para la evangelización de los neófitos (Egaña 954). Las invasiones de los portugueses tuvieron las peores consecuencias imaginables; de una parte, trajo consigo asaltos, robos, violaciones y esclavitud (Saiz 469); de otra, echó por tierra el ya limitado nivel de confianza que existía entre los misioneros y los indígenas. De acuerdo con Egaña "con donecillos, o a la fuerza, haciendo grandes levas entre la indiada, introducían o el sórdido interés o sembraban la consternación y el miedo por el blanco, haciendo antipática la obra del misionero de Europa"[108]. El objetivo de los portugueses era esclavizar al indio que, desde el punto de vista práctico, resultaba útil para el trabajo en las haciendas azucareras, y menos costoso que la adquisición de esclavos negros. Para ello llevaron a cabo una serie de expediciones militares en la Amazonía ecuatoriana que fueron denunciadas por el jesuita Samuel Fritz ante el virrey don Melchor Portacarrero de la Vega, conde de la Monclova, a través de un memorial que narraba las disputas con las autoridades de Pará y la necesidad de aplicar una política que garantizara la jurisdicción del imperio Español frente a las pretensiones esclavistas de los portugueses en la zona del Marañón. Esta petición no fue tomada en cuenta por considerarse poco ajustada a la realidad, sin embargo, en un nuevo intento de justicia y de protección de las misiones, el jesuita se dirigió a la ciudad de Quito alrededor del año 1700, donde solicitó una provisión de la Real Audiencia que obligaba al gobernador de Mainas el envío anual de tropas que resguardasen la seguridad de los padres jesuitas. Los esfuerzos de padre Samuel Fritz dieron como resultado algunas intervenciones por parte de las autoridades que no fueron suficientes para aplacar la enorme ola de asaltos y destrucciones dejadas por los bandeirantes; solo se logró capturar a un capitán portugués, sin embargo, al poco tiempo los abusos continuaron, obligando a los padres a trasladar algunas misiones a la región de yurimaguas, en donde se fundaron dos pueblos más, uno a las orillas del Huallaga y otro en la zona de Yarapa (Egaña 954). El

[107] *Ibid.*
[108] *Ibid.*

resultado de la invasión portuguesa fue la pérdida de más trescientas leguas de territorio para la Corona española, cuarenta poblados y miles de indígenas que pasaron del cuidado de los misioneros al trabajo forzado de las haciendas brasileras. Según Saiz, el mal hubiese sido aún mayor de no ser por los jesuitas Julián y Singler, quienes entre 1730 y 1740 prepararon un ejército de indígenas en las misiones para que, armados, defendieran su libertad y la de sus familias, logrando así limitar a las bandas de traficantes de nativos (469).

De manera paralela, se registraron algunos avances en otros centros misionales. En el año 1741 el sacerdote José Bahamonde logró captar la simpatía de los indios de Iquitos, convenciéndolos de reunirse en dos poblados: San Juan de Nepomuceno y Santa Bárbara. El sucesor del padre José Bahamonde, Martín de Iriarte, fundó un nuevo pueblo que, unido con los anteriores formó la ciudad de Iquitos. Así también, se fundaron tres nuevas reducciones con los indios de Iquitos: Sagrado Corazón, Santa María de la Luz y Santa Bárbara, gracias al trabajo del sacerdote Manuel Uriarte. Años más tarde, se unió la misión de Nuestra señora de Loreto, fundada por el padre José Bahamonde.

En el año 1758, debido a la amplitud del territorio que abarcaban las misiones jesuitas en el Marañón, se hizo necesario dividir la zona en tres partes: Misión Alta, Misión Baja y Zona de Napoaguarico, contando cada una con una capital que además funcionaría como residencia de un superior o vicesuperior de la Compañía. Esto facilitó la organización de los pueblos y el trabajo de los misioneros en los años precedentes; además permitió el control sobre los territorios en los que misionaban los padres jesuitas, evitando que se establecieran pueblos en sitios inaccesibles para su debida atención (Saiz 471).

Para el año de la pragmática sanción de Carlos III, el historiador José Chantre y Herrera entrega un resumen cuantitativo de las misiones jesuíticas en el Marañón (582-583).

	Poblados	**Misioneros**	**Indios**
Alto Marañón	12	8	7.184
Bajo Marañón	8	6	3.700
Río Pastaza	4	3	1.600
Alto Napo y Aguarico	9	4	2.250
TOTAL	33	21	14.734

En el cuadro anterior es posible apreciar la disminución del número de misioneros respecto de los años anteriores. De un total de veintiún sacerdotes, seis eran alemanes, cinco criollos, cuatro italianos, tres españoles, uno holandés y uno francés. El promedio de religiosos por el número de indígenas que habitaban en las reducciones era de uno a setecientos, una cifra verdaderamente baja si se piensa en las dificultades que un misionero debía afrontar; de una parte, intentar mantener a los indígenas en las misiones y someterlos a un orden civil; de otra, contrarrestar las amenazas de encomenderos, portugueses y de otras tribus indígenas. Normalmente en cada pueblo debía haber uno o dos sacerdotes y un hermano con el fin de cuidarse mutuamente, no solo de los peligros físicos, sino también de aquellos que pudieran mermar la espiritualidad de la obra. La escasez de jesuitas en las misiones obligó a muchos padres a salir en busca de nuevas almas para cristianizar, dejando a los indígenas de las reducciones solos o bien al cuidado de los hermanos coadjutores. Esta situación hacía peligrar la estabilidad de los pueblos, ya que la autoridad del sacerdote era esencial para mantener el correcto adoctrinamiento de los indígenas y para procurar la defensa contra los peligros externos. En reiteradas ocasiones las salidas de los padres significaron la pérdida de las fundaciones, ya que, en ausencia del religioso, los nativos se sublevaban, huían, eran saqueados en sus pueblos, o bien, regresaban a sus antiguas prácticas religiosas.

Las llaves de la evangelización

Para llevar a cabo la cristianización, los jesuitas disponían de distintos métodos de acercamiento, gracias a los cuales lograba ganar la voluntad de los indígenas. Uno de ellos fue la entrega de todo tipo de herramientas a los nativos, quienes daban un sentido muy distinto a los objetos materiales que el que daban los españoles. Como ha señalado Peter Downes, las hachas, cuchillos, hoces, anzuelos, agujas, etc. eran las llaves de la misión; por una parte, mantuvieron el vínculo entre los nativos y la reducción, y por otra, constituyeron un elemento de atracción y de motivación para quienes no habían tenido contacto con los religiosos (153-155). Así también lo demostraba el padre Enrique Richter en la misiva dirigida al padre Emmanuel Boye el 1 de enero de 1686:

> Nada hay más precioso para un indio que un hacha u otro instrumento metálico. Lo aprecia más que el oro, porque, como dicen, “no sé qué hacer con el oro, mientras que con

> las herramientas de fierro puedo talar árboles, hacer sementeras, construir casas, remover la tierra, plantar plátanos, yucas y casas de esta laya" (*Ctd.* Downes 154).

En este sentido, la organización económica de las misiones fue también fundamental, ya que, en medio de la selva, los jesuitas necesitaron de una fuente que les suministrara los recursos necesarios para desarrollar el trabajo con los indígenas. Inicialmente, cada padre que se adentraba en el Amazonas llevaba consigo un conjunto de elementos que pudieran serle necesarios, como herramientas, espejos, machetes, etc., sin embargo, con la fundación de nuevos pueblos, la demanda de productos aumentaba y la escasez ponía en peligro el futuro de las misiones. De tal forma se creó el método de *despacho* que estuvo a cargo de un sacerdote procurador, quien debía enviar una vez al año, una expedición con todos los productos solicitados por los padres de las reducciones. El viaje tenía una duración de un año (seis meses de ida y seis de regreso), en el cual los hombres enviados debían hacer frente a una serie de obstáculos, como las temidas cuestas andinas, las lluvias torrenciales, los animales salvajes, y el asecho de las tribus. En un comienzo los gastos asociados a estos envíos fueron costeados por la Provincia de Quito y por el Colegio Máximo. Luego de sesenta años, el Rey de España y la Real Audiencia de Quito concedieron a los misioneros la suma anual de doscientos pesos, de los cuales, la mitad se utilizaba para la compra de productos para abastecer a los pueblos del Marañón (Saiz 472-473). La distribución de productos dependía de las necesidades de las reducciones, aunque, por norma general, cada una de ellas debía procurar abastecerse a sí misma con el trabajo de todos los miembros. Los envíos contaban, generalmente, con telas para el vestuario para los misioneros, hostias, vino, lienzos para la población, instrumentos de hierro, etc. (Chantre y Herrera).

Continuando con la metodología misional, tal como ha señalado Antonio de Egaña, los jesuitas del Ecuador siguieron la ley constante de todas las misiones, comprendiendo que para la mejor cristianización del indígena era necesaria la acomodación del misionero a las prácticas culturales de los nativos (463). Los primeros misioneros que se adentraron en la selva recibieron las instrucciones del padre provincial Gaspar de Sobrino quien, consciente de los posibles trances de la penetración en el Marañón, señalaba a los padres las directrices de la evangelización:

> […] las dificultades serán muchas, por tener contra sí todo el infierno. Estas dificultades serán inmensas, y es menester muy alentado corazón para vencerlas. No les parezca que es tiempo perdido el trabajar largo tiempo y por ventura año, con los infieles sin poderlos

> reducir. Lo que con mayores veras encargo es que procuren con sumo cuidado aprender la lengua de esos indios, porque sin ella es imposible tratar de su conversión y enseñanza (*Ctd.* Jouanen 317).

La adaptación lingüística a la que se refería el padre Gaspar de Sobrino fue uno de los problemas más difíciles de enfrentar debido a la variedad idiomática que existía entre las tribus del Amazonas. Aunque el quichua era la lengua más utilizada para la comunicación con los aborígenes del norte del imperio Inca, al poco tiempo resultó insuficiente; los indígenas del Marañón habían desarrollado distintas modalidades producto de la distancia y de los accidentes geográficos que los separaban entre sí, por lo tanto, carecían de unidad lingüística. Al respecto, el jesuita Pablo Maroni describía los obstáculos que representaba este hecho para la evangelización de los neófitos:

> En tanta muchedumbre de naciones que pueblan las montañas del Marañón, no es fácil á decir (sic) la variedad de lenguas y costumbres que usan. Tocante á las lenguas, muy bien dijo nuestro P. Vieira, como experimentado en eso, le venia corto al Marañón el nombre de Babel, porque en la Torreo de Babel, como atestigua San Gerónimo, hubo solamente setenta y dos leguas, y las que se hablan en este río, con tantas y tan diferentes, que no se les sabe ni el nombre ni el número… (*Ctd.* Downes).

No obstante el desaliento inicial, fruto de los problemas de comunicación entre los misioneros y los indígenas del Amazonas, los jesuitas lograron, con esfuerzo y perseverancia, captar los distintos matices lingüísticos de los habitantes de la selva, como por ejemplo, la sonoridad de las palabras, sus significados y estructura interna. Producto de este trabajo se crearon numerosos textos de gramática, diccionarios y catecismos que, junto con enriquecer el conocimiento sobre la diversidad cultural en el Marañón, sirvieron de referencia para los misioneros de otras órdenes mendicantes y para los religiosos seglares que debieron asumir el control de las reducciones luego de la expulsión de 1767. Como ha señalado Downes, solo para la región de Mainas fueron editadas alrededor de cuarenta obras lingüísticas; de este significativo número no han sobrevivido más que unas pocas a los avatares de la historia.

En la metodología misional uno de los actores principales fueron los niños. La resistencia de los adultos, que ya habían interiorizado las prácticas culturales de sus propios pueblos, hacía casi imposible lograr los propósitos de la evangelización. Sacar a los indígenas de sus antiguos hábitos para agruparlos en poblados y convertirlos al

cristianismo resultaba ser una labor de grandes proporciones, por lo tanto, el sistema de penetración ideológica debía ser gradual y estratégico. Como hacía notar el padre Juan Magnin en su *Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito*:

> […] la discusión, los argumentos, las razones, los sermones más oportunos para mover a sus oyentes, no tienen aquí lugar, tampoco las penitencias, disciplinas públicas o las invenciones santas propias de los misioneros en las poblaciones y entre hombres civilizados, todo esto aquí no tiene valor alguno. Hachas, cuchillos, agujas, utensilios de hierro, un misionero con la cruz en la mano, sandalias de cuero en sus pies, con una sotana remendada que no llega a media pierna para que no se enrede en las ramas y espinas, sin medias y calcetines, cubierto de viejo sombrero de paja, acompañado de una viracocha, fusil al hombre, estos son los preparativos necesarios (*Ctd.* Downes 165).

En muchos casos estos métodos resultaban insuficientes para hacer de los indios "primero hombres, luego cristianos", por ello, el trabajo directo con los niños y adolescentes resultó fundamental, ya que sus mentes se encontraban mucho más abiertas a asimilar con naturalidad los nuevos conocimientos que los padres impartían. Igualmente, actuaban como agentes para extender las prácticas doctrinales en sus propios pueblos mediante la entonación de canciones, la realización de juegos y la difusión del arte religioso. Respecto del trabajo con los más pequeños, el padre Gaspar de Sobrino señalaba a los misioneros de Mainas procurar la enseñanza cristiana entre los niños y niñas, "con los cuales se ha de trabajar cada día con mucha perseverancia y fortaleza. Estos se han de tratar con mucha dulzura y halagos para aficionarlos a la doctrina, y a los principios no se los ha de amenazar" (*Ctd.* Jouanen 317).

Con el transcurso de los años, la educación religiosa de la juventud se convirtió en una semilla que facilitó la conversión de los indios de la selva amazónica; por este motivo se pensó, inclusive, en la creación de un seminario para los jóvenes indígenas Mainas con el fin de instruir en distintas materias y de crear verdaderos promotores de la fe en medio de los pueblos de indios; sin embargo, los innumerables conflictos de intereses del sistema colonial frenaron cualquier posibilidad de concretar esta iniciativa.

Un reino en las amazonas

El asentamiento de las tribus nómadas, como se ha dicho, fue uno de los primeros objetivos de los misioneros. Una vez ganada la voluntad de los indios, eran convencidos de

los beneficios de vivir en comunidades. Este método misional evitaba la dispersión demográfica y suplía, a su vez, la carencia de misioneros. Además hacía posible la elevación humana del indígena y constituía, esencialmente, un marco de referencia para la participación de los individuos como seres sociales (González Rodríguez 535).

Para fundar una misión se elegía un sitio con la ayuda de los jefes y ancianos de las tribus, que reunía las características adecuadas para el desarrollo social; debía contar con una buena ventilación, con ríos limpios y buenas tierras (Saiz 473.). En el interior del pueblo debía existir, además, una extensión de terreno donde se fundase una chacra destinada a la comunidad y al cuidado de los indígenas, y una chacra para la misión y para los huéspedes, pagada por el propio misionero[109].

Lo primero que se construía en el pueblo era la iglesia, adornada con retablos e imágenes y pinturas, según los materiales que disponían. En ella se desarrollaban cultos y prédicas, siempre acompañadas de cánticos solemnes en los cuales participaba con entusiasmo la comunidad indígena. Al lado de la iglesia se construía una pequeña escuela en donde se enseñaba a los indios, además de la doctrina cristiana, a leer, contar, cantar y tocar algún instrumento musical. Contaban estos edificios con oficinas anexas en donde se impartían oficios manuales, como carpintería, herrería y artes manuales (Saiz 474). La enseñanza de la economía doméstica y otras labores propiamente femeninas estaban destinadas exclusivamente a las niñas.

Desde el punto de vista urbanístico, todos los pueblos tenían una casa especial que estaba dispuesta con todos los enseres necesarios para cuando el gobernador de la provincia hiciera una visita. Esta se encontraba frente a la plaza principal, junto con la iglesia y de la casa del misionero (Chantre y Herrera 586). Continuas a la plaza mayor, se distribuían las casas de los nativos, las cuales debían construirse de acuerdo con ciertas normas prácticas para su seguridad y comodidad. Además, los pueblos, pese a su pobreza o aislamiento, disponían de hospitales, cárceles, huertas y espacios para el trabajo artesanal. A este orden se sumaba la disposición temporal para cada una de las actividades que se desarrollaban a lo largo del día. El indígena debía cumplir con las labores propias de un cristiano: asistir a misa, trabajar por el bien común, aprender la doctrina católica y dedicar un tiempo para el reencuentro familiar. Del mismo modo, se distribuyeron las fiestas religiosas en distintos días del año para fomentar el espíritu cristiano entre los infieles.

[109] *Ibid.*

El resultado de este proceso no siempre fue exitoso. Muchos indígenas escapaban de la vida de las misiones y regresaban a sus antiguas costumbres. El jesuita Francisco Xavier Veilg escribe al respecto:

> Ellos no reconocen ningún soberanía, menos todavía un orden de una constitución en común, ni ley, ni un cierto entendimiento de justicia, ningún concepto de una responsabilidad ciudadana ni siquiera doméstica; todos viven como quieren, en plena libertad, menos inclinados a alguna forma de sumisión (*Ctd.* Downes 169).

Este juicio se basaba en el trabajo de los padres y en la incomprensión de éstos frente a los comportamientos de los indios del Amazonas. Ni las constantes amenazas del exterior, ni el régimen de vida de sujeción parecía motivo suficiente para que los jesuitas entendieran la resistencia de los nativos ante una civilización que se les presentaba como modelo ideal de vida. Para evitar la fuga de los indios de los pueblos, los padres dispusieron de horarios de entrada y de salida. Incluso aquellos nativos que eran considerados amigos y grupos de confianza debían contar con la autorización del sacerdote a cargo de la misión para poder penetrar, nuevamente, en la selva. Además existía una serie de prohibiciones constantes en relación con la monogamia, la virginidad, la creencia en sus propios dioses, las prácticas curativas, los hechiceros, por nombrar algunas, que producían choques de creencias y desviaciones en la fe que los jesuitas no estaban dispuestos a aceptar, pese a su más sincera intensión de acomodación al medio.

Otro hecho misional que manifiesta el conflicto de intereses de la sociedad colonial y las diferencias entre los grupos de indígenas fue la existencia de tropas de indios que resguardaban la seguridad de los jesuitas y de las misiones. Un ejemplo se encuentra en el caso de los Jeberos, quienes fueron una de las primeras tribus evangelizadas por los padres de la Compañía, y que tuvieron la labor de acompañar a los sacerdotes en distintas misiones a lo largo del Marañón. Sirvieron como protectores de los padres en sus incursiones por la selva amazónica; así también pacificaron a muchos pueblos sublevados y capturaron a indios fugitivos de las misiones (Downes 172). Para la zona del Marañón se crearon verdaderas milicias de nativos debido a la falta de operarios del gobierno para las expediciones de dicha zona. Sin embargo, esta práctica no solo era aplicada al ejército, ya que desde la misma fundación de las reducciones se intentó, en cada una de ellas, recrear el modelo estatal ibérico para lograr una mayor organización cívica. El gobierno de los pueblos de indios era asignado al cacique que tuviera más personas dentro de su séquito;

en algunos casos este cargo era verbal y en otros, escrito, mediante la autorización del secretario general del gobierno. La elección de este cargo era realizada por el gobernador de Mainas, quien, a su vez, consultaba su decisión con el sacerdote jesuita encargado de la misión. El nombramiento era vitalicio, sin embargo, estaba sujeto al correcto desempeño de su cargo y podía ser, a su vez, heredado, siempre y cuando su descendencia tuviese los méritos necesarios para asumir el gobierno de la reducción (Chantre y Herrera 585). Del mismo modo, en cada pueblo existían capitanes, alférez y sargentos; también se nombraban alcaldes, alguaciles y otros cargos que eran designados por el ayuntamiento del pueblo[110]. Cada uno de estos oficios era supervisado directamente por el sacerdote a cargo de la misión ya que no se creía conveniente otorgar una mayor autoridad a los indígenas cuando éstos no demostraban tener la capacidad para auto conducirse.

En relación con el gobierno civil, como es sabido, en un comienzo esta tarea fue encomendada al sacerdote, quien debía velar por el correcto funcionamiento de la misión. Pasado un tiempo, el padre se hacía ayudar por algunos indígenas de confianza que debían velar por el cumplimiento de las disposiciones. Estos eran los alcaldes, regidores y demás oficiales con el nombre de varayos (Chantre y Herrera 619). Con el objeto de mantener el adorno y aseo de las misiones, los varayos debían realizar las siguientes acciones: procurar que las casas fabricadas fueran construidas con orden y proporción, no demasiado juntas para evitar desastres en caso de incendios, ni demasiado separadas para mantener la limpieza en las calles; no permitir casas sin techos o puertas; y, finalmente, no permitir que se hicieran casas muy grandes o muy pequeñas, las primeras por su difícil mantenimiento y las segundas, por la incomodidad que causaban a sus dueños[111]. Además de estas reglas, existían distintas normas implementadas para el bien común, como limpiar los matorrales que crecían alrededor de la misión con el objeto de mantener el aire limpio y así evitar enfermedades, limpiar la plaza y la iglesia, y contar con medios de transporte públicos (canoas) para llevar a cabo distintos servicios públicos y privados[112].

En resumen, las misiones tuvieron una configuración muy distinta a aquella que se desarrolló en los centros urbanos y en los pueblos más centralizados. Su lejanía y los problemas asociados a la cultura del indígena, junto con las amenazas externas de encomenderos y bandeirantes, supuso la puesta en marcha de una serie de métodos a partir

[110] *Ibid.*

[111] *Ibid.*

[112] *Ib.* 623.

de los cuales se llevó al indio hacia una vida civil, procurando su protección y dignificándolo como hijo de Dios. Aunque en muchas ocasiones puede leerse cierta incomprensión y desaliento por parte de los sacerdotes misioneros, la visión que prevaleció en los escritos fue, principalmente, aquella que se movía entre el asombro y la admiración; fuese por la novedad de la empresa o por el celo apostólico que, pese a todas las vicisitudes, nunca abandonó a los religiosos de la Compañía.

I.3. El Siglo de la expulsión en la Real Audiencia de Quito

I.3.2. Los jesuitas y la Ilustración en la provincia quiteña

La Ilustración ha sido uno de los movimientos intelectuales y políticos más importantes para la historia del pensamiento ecuatoriano. Durante este periodo se produjeron una serie de cambios sociales y económicos que fueron acentuándose a medida que avanzaba el siglo XVIII. La dinamización social y económica, la secularización educativa, cultural y científica, la conciencia nacionalista y los movimientos de emancipación fueron hechos históricos que anticiparon la expresión de los nacionalismos hispanoamericanos; esta nueva orientación de conocimiento se manifestó a través de distintas vertientes ideológicas, como las artes, la literatura, el urbanismo, la etnología, la filosofía, la lingüística y las ciencias experimentales (Saldaña 19); sin embargo, en la Audiencia de Quito, así como en el resto de las regiones del Nuevo Mundo, el discurso por excelencia fue, fundamentalmente, político y reivindicativo. Por ello, más que caracterizar el conjunto de manifestaciones de un periodo concreto de la historia como ha sido la Ilustración, se hace necesario determinar la naturaleza de dichas formas enunciativas y la función que juegan en relación con otros discursos. Esta perspectiva conlleva la ventaja ampliar la visión sobre los conflictos coloniales, dado que concibe las formaciones discursivas no como entidades autónomas o separadas de la vida social, sino como aspectos de la realidad comprometidos con las manifestaciones culturales de los pueblos (Paladines 1981 14-15).

Bajo esta perspectiva, cobra especial relevancia los inicios del pensamiento ilustrado, asociado, especialmente, con la consolidación económica y social de los sectores criollos y con la introducción de nuevas vertientes del pensamiento científico. Ambos aspectos son indisociables de las prácticas pedagógicas y populares que fomentaros los

miembros de la Compañía de Jesús durante su permanencia en la Audiencia de Quito. Partiendo de la premisa de que la Ilustración en Hispanoamérica fue, desde sus comienzos, un modo de pensamiento esencialmente católico, el humanismo de los colegios jesuitas, principalmente ecléctico y con una clara vocación científica, puede considerarse, entonces, raíz de la ilustración hispanoamericana (González Suárez 799).

En el siguiente apartado estudio dos tendencias que, a mi juicio, ponen de manifiesto la contribución de los jesuitas a los procesos de emancipación del pensamiento en la región quitense. La primera de ellas es la renovación de la filosofía moral a través de la difusión de las ideas suaristas y probabilistas que, si bien no tuvieron como fin la desestabilización del sistema político, sí convocaron un tipo de reflexión que promovió, en un sentido teórico, la soberanía del pueblo y la temporalidad del poder real. La segunda es la promoción de un pensamiento científico, con la adscripción moderada a distintas teorías modernas; de este punto me interesa destacar, sobre todo, la relación entre los jesuitas y la misión geodésica de La Condamine, la cultura científica de la Orden, y la supuesta creación de la primera sociedad para el estudio de las ciencias en Quito. Una vez descritas estas líneas de pensamiento, podrá establecerse una relación natural entre la Compañía de Jesús y la actitud ilustrada de los intelectuales dieciochescos de la Real Audiencia, incluso en los años posteriores a la expulsión de 1767.

La emancipación del pensamiento

El pensamiento ilustrado se ha relacionado en variadas oportunidades con el despertar de las primeras manifestaciones de la conciencia burguesa (Roig 45); el conjunto de hechos sociales y económicos acaecidos en la Real Audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII permitió el fortalecimiento de las clases criollas y la reformulación del poder absolutista de la monarquía española. En este contexto, el razonamiento teológico de la Compañía de Jesús regido, primordialmente, por la autoridad de Francisco Suárez (1548-1617) y los criterios del probabilismo, permitió adoptar una solución probable frente a un conjunto de dilemas de carácter ético y moral. Aunque este modo de razonamiento no fue exclusivo de los jesuitas, se identificó plenamente con la espiritualidad ignaciana[113]; su

[113] La formulación definitiva de la doctrina probabilista fue realizada por el dominico Bartolomé de Medina (1528-1580), a través de su obra *Expositio in priman secundae D. Thomae Aquinatis* (1577). En ella estableció que, en casos de dudosa conciencia, la opinión menos probable era segura y bien podía adoptarse

difusión no solo se llevó a cabo por medio de la enseñanza formal, ya que también se hizo presente en las prácticas populares y en los diversos ministerios que continuamente ocupaban la vida de los padres de la Compañía. La doctrina probabilista, pese a su carácter esencialmente teológico, acarreaba una fuerte connotación política que, sin duda, significaba una amenaza mayor que el supuesto laxismo moral con el que a menudo se juzgaban las reflexiones teológicas de los miembros de la Orden. Según Roig, el saber escolástico de los jesuitas se desplazó hacia el conocimiento antropológico acercándose, de esta manera, a las formas del saber humanista dieciochesco. La expresión más acabada de esta nueva vertiente filosófica y moral fue la doctrina del probabilismo, la cual permitió aflojar las relaciones de autoridad entre los representantes del absolutismo político y la clase terrateniente de los criollos, compuesta en buena medida, por la propia Compañía de Jesús (42). El resultado de la aplicación de estos principios fue, como la mayoría de los hechos coloniales, no menos que paradójico. Los criollos y un grupo reducido de mestizos consiguieron reordenar el poder local en favor de sus propias aspiraciones, en tanto que la clase de los indígenas y el resto de los grupos sociorraciales, vinculados a las faenas de producción agrícola y minera, sufrieron hondamente las consecuencias de la nueva potestad regional. Este hecho, lejos de representar un fenómeno de movilidad social, promovió el establecimiento de una sociedad rígida y verticalista que limitaba las aspiraciones de ascenso social, sobre todo de aquellos sectores que habían sido marcados con el estigma de la inferioridad racial.

Uno de los motivos por los cuales el probabilismo sobrevivió a la serie de cuestionamientos y ataques por parte de los rigoristas más exacerbados se relacionó con el contexto histórico en el cual se enmarcó. Los cambios modernos asociados con el descubrimiento y la colonización de las tierras americanas, así como creciente la expansión económica de la península ibérica, hizo necesario conciliar las exigencias precapitalistas del mundo moderno con los preceptos de la moral cristiana. Desde el punto de vista

---

como solución moral: *"Si est opinio probabilis [quam scilicet asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta], licitum este am sequi, licet opposita probabilior est"*. (Si una opinión es probable (es decir, si esta es sostenida por sabios y está confirmada por argumentos sólidos) es lícito seguirla, aunque la opinión opuesta sea más probable") (*Ctd.* Saranyana y Alejos Grau 186). No obstante, habría que señalar que, anterior a los planteamientos de Medina, se registraron antecedentes de esta nueva doctrina moral en los autores de la segunda escolástica salmantina como Vitoria, Cano y Soto; la innovación de estos letrados consistió en otorgar importancia a los doctores como fuente para apoyar una decisión (Lamosas 285), influenciados, principalmente, por el sistema moral difundido por Tomás de Mercado en el año 1569 (*Ibid.*).

práctico, las nuevas medidas financieras como por ejemplo, los préstamos a interés, los créditos monetarios y el auge de las riquezas exigían una mayor flexibilidad moral, especialmente en Hispanoamérica, en donde la iglesia y las órdenes religiosas desempeñaron la función económica que, en el viejo mundo, era llevada a cabo por organismos bancarios e instituciones privadas. Así, la filosofía moral se vinculó con el despertar de la conciencia moderna, ya que creó un marco ético que justificó el ascenso económico y los nuevos sistemas de producción, basados, principalmente, en la acumulación indiscriminada de bienes materiales. El problema surgió cuando el espíritu de la Compañía de Jesús, en coherencia con el orden de la sociedad colonial, puso en crisis la noción misma de Estado, al crear un verdadero "Estado dentro del Estado" (Roig 42) favoreciendo, asimismo, bajo el signo de la contrarreforma, un crecimiento económico que, a largo plazo, los transformó en uno de los propietarios más acaudalados de la sociedad americana. Las teorías jurídico-políticas del filósofo granadino Francisco Suárez, expresadas en sus obras *De legibus* (*Sobre las leyes*, 1612) y *Defensio fidei catholicae* (*Defensa de la fe católica*, 1613), dotaban al pueblo de una serie de derechos naturales gracias a los cuales se hacía legítima la intervención de estos últimos frente al absolutismo despótico de los gobernantes. No obstante, el verdadero peligro para la monarquía no residió en las ideas sobre el origen de la soberanía popular[114], sino más bien en aquellas doctrinas que establecían una diferencia metafísica y teológica entre el poder eclesiástico, de origen divino, y el poder temporal[115]; la organización política mediante la ley, para ser efectiva, debía realizarse por medio del ejercicio de la autoridad institucional, la cual no recibía su poder de Dios, sino del mismo pueblo que, en función del bien común, delegaba su propia potestad a un conjunto de gobernantes. Teóricamente, las formulaciones suaristas disminuían el poder de los reyes españoles, convirtiéndolos en representantes de la autoridad ciudadana y situándolos por debajo de los altos mandos religiosos. Aunque la *potestas indirecta* intentó armonizar las relaciones entre iglesia y Estado, lo cierto es que ya en el siglo XVIII la tensión entre ambos poderes alcanzó niveles mayores, especialmente en relación con los territorios de Hispanoamérica, debido al enorme poder que ostentaban las distintas órdenes religiosas. En una sociedad altamente piadosa como fueron las colonias americanas, los sistemas filosóficos cumplían una función coactiva que

[114] Aunque en los momentos de mayor tensión para los jesuitas, estas ideas hayan sido esgrimidas como argumentos en contra de la Orden, como se verá en los aparatados precedentes.

[115] *Ib*. 41.

favorecía el ejercicio de la política imperial; por ello, el probabilismo fue ampliamente criticado en la medida en que sus connotaciones jurídicas y políticas representaron una amenaza para la noción de Estado absolutista. El dominico Daniello Concina en su obra *Storia del probabilismo e rigorismo* (1743) puso en crisis la doctrina jesuítica al señalar la relación entre las reflexiones teológicas para los casos de dudosa conciencia y la lealtad al rey: "¿si, como dice San Agustín, entendéis la ley de Dios, no como ella es en sí, sino como vosotros queréis, qué maravilla será, que hagáis lo mismo con las leyes del Soberano?" (*Ctd.* Llamosas 288)[116]. El resultado de este supuesto laxismo moral en la Audiencia de Quito fue la ampliación del pensamiento y la consiguiente reflexión política, que dotó de un conjunto de posibilidades de acción al grupo de criollos terratenientes o mestizos en etapa de ascenso social. Esta fase de emancipación del pensamiento, si bien contribuyó a la consolidación de un tipo de ciudadano, también tuvo como respuesta la filosofía regalista de los reyes españoles, gracias a la cual los criollos obtuvieron ciertos beneficios, como por ejemplo, la posibilidad de adquisición de nuevos bienes con el remate de las tierras y de las propiedades de los jesuitas, luego de la expulsión de 1767. En este sentido, una segunda etapa marcó profundamente el cauce que tomaría el pensamiento ilustrado en el Quito de finales del siglo XVIII; se trató del triunfo de los sistemas de Estado por sobre la potestad de la iglesia católica, cuyo símbolo fue, sin duda, el extrañamiento de los miembros de la Orden de Loyola de los territorios hispánicos. Posteriormente, sobrevino una etapa de secularización de la sociedad y, contradictoriamente, un regreso a las antiguas escuelas teológicas más cercanas al rigorismo moral, todo ello, con el objetivo de fortalecer las bases del centralismo borbónico y la consiguiente reactivación económica de la península ibérica. Este periodo se vio profundamente afectado por la ausencia de las instituciones jesuitas, especialmente en un momento de cambios y transformaciones sociales. Uno de los aportes más significativos de los padres ignacianos en la Audiencia de Quito fue la capacidad de mantener vivo el interés por la cultura indígena, pese a las diferencias cada vez más pronunciadas entre las clases dirigentes y los sectores marginales de la sociedad. Como es sabido, la posición social privilegiada característica de la ilustración, inducida por las reformas borbónicas y por el agotamiento natural de la estética del barroco, prolongó y

[116] Un buen ejemplo se encuentra en la constante negativa de los jesuitas en el pago de tributos al rey de España. Aunque no enfrentaban directamente la autoridad del monarca español, sí daban a entender mediante los diferentes estudios teológicos y doctrinales, que su verdadera lealtad se encontraba del lado del poder divino, cuyo representante se encontraba en el centro de la curia romana.

profundizó el desconocimiento y el rechazo hacia las formas populares representativas de las comunidades indígenas (Roig 45); las universidades jesuitas, concebidas sobre la base del modelo misional, fueron cerradas y reemplazadas por el modelo educativo estatal, el cual no contemplaba entre sus planes el estudio de las lenguas indígenas[117]. El ideal ilustrado, en su interés por crear una forma de expresión para la clase emergente, regresó al trilingüismo renacentista, incorporando a su propia identidad cultural la práctica del latín, del griego y del castellano. Así también, las misiones fueron abandonadas, dejando en la más absoluta soledad a los indígenas de las amazonas quienes, durante la época de las misiones jesuíticas, gozaron de una relativa calma y protección; fuera de este marco de acción, quedaba el espacio libre para la trata de indios y para la disminución drástica de los derechos de los pueblos nativos.

La misión geodésica de La Condamine

Uno de los hechos que cambió definitivamente el rumbo del pensamiento en la Real Audiencia de Quito fue la presencia de la misión geodésica francesa de 1736. Diversos autores coinciden en señalar la importancia de La Condamine en la evolución de las ciencias y del pensamiento moderno en el Quito del siglo XVIII. Ya en 1965 el historiador ecuatoriano José María Vargas señalaba el año de 1734 como el descubrimiento de América para la ciencia (247), mientras, en la misma línea Juan de Valdano afirmaba el valor excepcional de la presencia de los académicos franceses en Quito al dejar iniciada la especulación sobre las ciencias experimentales (*Ctd.* Paladines 20). Desde una perspectiva diferente relacionada con la historia de las ideas, Carrera Andrade, enfatizaba sobre la influencia de la misión geodésica en los procesos de conformación de la identidad americana, afirmando que "su permanencia de varios años en Quito marcó de manera indeleble a la conciencia criolla con su lección de libertad"[118]. Con independencia de la perspectiva teórica, lo cierto es que la llegada de la misión francesa resultó fundamental para estimular y propagar las nuevas teorías pertenecientes al ámbito de las ciencias experimentales, especialmente en un contexto altamente religioso y restrictivo, en donde la

[117] Aunque en estricto rigor, no fue un proceso que se iniciara con las reformas borbónicas, ya que su desgaste fue gradual.

[118] *Ib.* 21.

inquisición mantenía una regulación constante sobre la circulación saberes que pusieran en duda las verdades doctrinales de la iglesia católica.

En Quito, los trabajos del académico francés Charles Marie de la Condamine tuvieron el objetivo de confirmar, por el método de la física experimental, ciertos resultados de las ciencias naturales obtenidos por el investigador Isaac Newton a través del método de la física teórica, referente a la forma de la tierra (Keeding 1973 52). Así mismo, se realizaron una serie de observaciones bajo la dirección de distintos académicos que acompañaron la expedición[119]; entre ellas, registrar el movimiento de los eclipses solares y lunares, calcular la oblicuidad elíptica, estudiar la celeridad del sonido, la reflexión de la luz, la atracción newtoniana; y, finalmente, trazar la carta geográfica de la Real Audiencia de Quito, junto con los planos de las ciudades y las descripciones de las provincias (Paladines 21). Como es posible observar, durante casi diez años, en una región relativamente aislada del resto del mundo, se llevaron a cabo una serie de labores e investigaciones sobre geografía, cartografía, topología e historia natural, cuyos métodos, lenguaje e instrumentos marcaron una notoria diferencia respecto de los sistemas tradicionales de la escolástica postridentina. Tal como ha señalado el filósofo e historiador Samuel Guerra, los científicos de la expedición de La Condamine realizaron sus experimentos y mediciones sobre la base de los postulados de la nueva ciencia, sin preguntarse si ésta había sido o no admitida por los saberes filosóficos de la Audiencia de Quito (Guerra 89); de este modo, no solo lograron sus fines, sino que además hicieron posible la penetración de las ideas sustentadas en el pensamiento filosófico y científico de Copérnico, Descartes, Kepler y Newton, permitiendo un desarrollo acorde con las más destacadas academias europeas del siglo XVIII (Núñez 67).

Como es sabido, las relaciones sociales de los miembros de la expedición con las autoridades y los grupos criollos de la Audiencia de Quito sirvieron como puente entre el conocimiento europeo y el saber local; el arribo de la expedición geodésica coincidió con la conformación de un nuevo tipo de individuo que, fuera del ámbito académico, adquirió una cultura y un saber literario que lo diferenció, en cierta medida, del modelo de hombre letrado que dominó gran parte de la escena humanista de los siglos XVI y XVII (Roig 46). La asistencia que los geodésicos recibieron de parte de los miembros de la Audiencia de

[119] La expedición estuvo integrada por los siguientes científicos: el astrónomo Pedro Bouguer, el matemático Luis Godín y su primo Juan Godín des Odanais, el capitán Verguín de la Marina Real, el dibujante Juan de Merainville, el botánico José de Jussieu, el médico Juan de Seniérgues, el relojero y mecánico M. Hugot, M. Mabillon y el joven Couplet, sobrino de Couplet, tesorero de la Academia (Vargas 1965 249).

Quito fue documentada en el *Diario de trabajos académicos* escrito por La Condamine durante su estadía en los territorios hispanoamericanos; al respecto, el científico francés anotaba, "Durante todo el tiempo de nuestra permanencia en Quito y en el curso de nuestro trabajo, recibimos toda clase de delicadezas y atenciones de la nobleza criolla de esta Provincia" (*Ctd.* Vargas 1965 258). Mediante este proceso de acercamiento, los científicos influyeron notoriamente en la intelectualidad quitense, permitiendo que muchos aristócratas o mestizos vinculados con las clases dominantes desplegaran sus inquietudes en el ámbito de las ciencias experimentales[120].

Entre los intelectuales que se formaron mediante la instrucción privada y que mantuvieron estrechas relaciones con La Condamine, destacaron especialmente los científicos Vicente Maldonado, Juan Magnín, José Villavicencio, Fernando Guerrero, Manuel Freire, Diego Navas, el padre Milanesio, Juan Bautista Aguirre, Juan de Hospital y el dominico Terol. Sin embargo, habría que puntualizar que el despertar de un nuevo modelo de ciudadano representado en las figuras recién nombradas, no implicó, necesariamente, una ruptura definitiva entre el mundo académico y el saber individual, sino más bien un tránsito gradual entre dos modelos de producción de saberes; en este sentido, la intervención de la Compañía de Jesús en Quito puede considerarse como un espacio de mediación, en el sentido de establecer un vínculo entre dos modos de concebir el conocimiento humano. No olvidemos que desde la llegada de la expedición geodésica a Quito, los académicos tuvieron una amplia acogida entre padres jesuitas; La Condamine fue alojado en el colegio de los sacerdotes ignacianos y desde allí ordenó sus apuntes sobre las primeras observaciones que enviaría a París[121]. Así mismo, merece la pena recordar que al final de la expedición geodésica, el veinticuatro de mayo de 1742, la Universidad de San Gregorio invitó al grupo de científicos a un acto público dedicado a la Academia de Ciencias de París en donde fue leída la tesis teológica del padre Carlos Arboleda; la dedicatoria fue redactada por el padre Pedro Milanesio en una placa labrada de plata donde aparecía una minerva rodeada de genios, bajo la figura de niños que jugaban con los atributos de las matemáticas (*Ctd.* Núñez 67). Con ello, por lo menos desde el punto de

[120] Continuando con la lectura del *Diario de trabajo de los académicos*, es posible notar la admiración que despertaba en el director de la expedición, el conocimiento que los criollos habían adquirido mediante la lectura de distintas obras que formaban parte de sus bibliotecas personas. Véase Vargas, páginas 257-266.

[121] Además, colocó en la terraza del Colegio de la Compañía de Jesús un gnomon de ocho a nueve pies de alto y trazó una meridiana, gracias a la cual se pudo dar las horas según el paso del sol (Vargas 1965 251).

vista de la anécdota histórica, queda demostrada la existencia de un espacio de interacción entre los científicos de La Condamine y los miembros de la Orden de Jesús en Quito.

Los jesuitas ilustrados

Los padres jesuitas de la universidad de San Gregorio, gracias a la estrecha colaboración que tuvieron fuera de las aulas con los científicos franco-españoles, lograron un proceso lento pero gradual de renovación de la enseñanza tradicional. A partir de 1740 se registran algunos manuscritos de carácter anónimo en los cuales se consignaron anotaciones y dibujos sobre cálculos astronómicos, ciencias naturales y sistemas de mundo, en los cuales se discuten las teorías de Plantón, Tolomeo, Ricciolo, Tyco Brahe y Descartes; así también se han encontrado dibujos relacionados con el sistema copernicano, la física experimental y la astronomía, en los cuales se hace un paralelo de las distancias entre los planetas y el sol. Algunos de los cuadros restantes contienen cálculos astronómicos con las distancias máximas, mínimas y medias de los planetas de la tierra y del sol, siguiendo a los matemáticos Christian Wolff, Cassini, La Hire y las leyes de Kleper. El cuadro de datos de Wolff va acompañado por las distancias medias de los seis planetas del sol según Isaac Newton (Keeding 1973 54). Este manuscrito revela el interés de los padres jesuitas por los trabajos de los científicos de La Condamine y el conocimiento que habían obtenido de la aplicación de las distintas teorías modernas; así también, se constata a través de estas obras una equivalencia entre el nivel alcanzado por los padres jesuitas de la universidad de San Gregorio y la Academia de Ciencias de París y Londres[122].

No obstante, es necesario comprender que las ciencias modernas no entraron fácilmente en el ámbito universitario, ya que su aceptación dependió de un esfuerzo consciente por parte de los jesuitas que no pretendían reemplazar sin una reflexión previa, los antiguos saberes académicos. Las obras de los científicos modernos (Copérnico, Galileo, Kleper, Tico, Newton) y de los representantes de la nueva filosofía (Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Maignan, Tosca, etc.) tuvieron durante muchos años una estrecha recepción en la Audiencia de Quito debido a que muchos de ellos habían sido condenados por la inquisición (Paladines 28). Así, durante muchos años existió una fuerte oposición entre los círculos más conservadores de la sociedad colonial y aquellos personajes que deseaban abrir un camino para la ciencia moderna, por ello, algunos

[122] *Ib*. 55.

religiosos pertenecientes a la Compañía de Jesús propusieron distintas vías para conciliar las verdades de la fe y la ciencia (Soto 55). Uno de los métodos que constituyó una verdadera ventaja para los jesuitas frente a los religiosos de las restantes órdenes fue contar con el sistema de enseñanza de la Ratio Studiorum, gracias a la cual fue posible dar a conocer distintas teorías, incluso con el objeto de rebatirlas ante la audiencia[123]. Algunos ejemplos de esta tendencia se encuentran en los cursos de los padres Marco de la Vega (1745-1748), Joaquín Álvarez (1747-1750) y Pedro Garrido (1750-1753); gracias a la labor reflexiva de estos sacerdotes se difundió el sistema cartesiano, pasando, igualmente, por las obras de Gassendi, Maignan y Tosca, sin por ello, desestabilizar el aristotelismo, tan característico de la Compañía de Jesús (Paladines 32).

Siguiendo el curso natural en el desarrollo del pensamiento, la nueva generación de catedráticos de la Universidad de San Gregorio optó por posiciones más definidas frente a las teorías modernas que ya habían sido nombradas por los sacerdotes anteriores. Un buen ejemplo lo constituye el padre Francisco Xavier de Aguilar, quien en su curso de filosofía abandonó por completo el sistema de Ptolomeo por el de Tocho Brahe; posteriormente, en un intento por conciliar las escrituras con la nueva ciencia admitió el movimiento de la los planetas alrededor del sol, aunque la tierra seguía inmóvil en el centro del universo. Otro caso que merece atención ha sido el del jesuita Juan Magnín, quien fue uno de los padres ignacianos más comprometidos con la misión geodésica de Quito. El primer encuentro con La Condamine fue en la ciudad de Borja el 12 de julio de 1743. Durante este lapso, el padre Magnín entregó al científico francés su obra *Breve descripción dé la provincia de Quito y de sus misiones de Sucumbíos y de Maynas*, que más tarde fue presentada ante la Academia de Ciencias de París; el resultado de esta exposición fue la admisión de Magnín como miembro de la Academia de Ciencias, gracias a lo cual se produjo un intercambio de conocimientos que amplió, considerablemente, la visión del jesuita y su consiguiente producción científica. En su obra Descartes reformado (1744), Juan Magnín respalda el sistema copernicano apoyándose en las leyes de Newton, lo cual demuestra una transición

[123] Uno delos los métodos más destacados de la *Ratio Studiorum* fue el método de las "Disputas en clase" y el "método de la interpretación de los preceptos". El modo de interpretar un precepto era el siguiente: en primera instancia, se comparan las opiniones de los intérpretes; segundo, se compara con otros autores; tercero, se explica el precepto; cuarto, se compara con otros autores que hayan utilizado el precepto; en quinto lugar, se establece la historia para finalmente darle la redacción final a la composición (Soto 55).

gradual desde pensamiento ecléctico de la Compañía hacia los sistemas de la ciencia moderna[124].

Otros casos que ejemplifican el arribo de las ciencias experimentales y su posterior institucionalización en el Quito colonial son los padres Juan Bautista Aguirre (1756-1759) y Juan de Hospital (1759-1762). Entre sus méritos consta la aceptación de las teorías modernas y su actualización bibliográfica; así como la difusión de los nombres de los distintos académicos jesuitas que, de una u otra forma, aportaban en el desarrollo de las ciencias en las colonias hispanoamericanas[125]. Juan Bautista Aguirre, en su cátedra de filosofía de la Universidad de San Gregorio, sentó las bases de la física moderna y realizó, al final curso, conclusiones públicas con el alumno italiano José María Linati a lo largo de 257 tesis filosóficas de evidente influencia moderna. La variedad de temas que abarcó el padre Aguirre permitió extender los nuevos paradigmas y diversificar las discusiones en torno a las diferentes tesis científicas que circularon a lo largo del siglo XVIII.

Finalmente, el sacerdote Juan de Hospital (1759-1762) fue el último profesor que, según consta, difundió y consolidó la nueva ciencia más allá que sus predecesores[126]. Como ha señalado Keeding, a pesar del carácter aparentemente aristotélico de Hospital, este sacerdote intentó abrir nuevas materias para el estudio universitario de la física; defendió el sistema copernicano en base de leyes de la gravedad, con lo cual quedaron refutadas las tesis de Ptolomeo y Ticono (57). Otro hecho que se destaca en relación con la contribución de padre Hospital fue la publicación de la tesis de filosofía y cosmografía del universo de su discípulo Miguel de Carbajal. En dicho documento, Carbajal rechaza el sistema Ticono y dando preferencia al sistema copernicano con argumentación newtoniana[127]. Según el estudiante, los sistemas del mundo son cognoscibles gracias a las

[124] El manuscrito original enviado a La Condamine se perdió en un naufragio, por lo tanto, las versiones que se conocen de la obra se basan en la copia que rehízo Magnín en el año 1747 cuando ya se encontraba como catedrático en la Universidad de San Gregorio.

[125] Entre ellos el padre Nicolás de Olea, teólogo peruano, profesor de Lima y Cuzco; Oviedo, natural de Santafé de Bogotá y profesor de México y Guatemala; y Peñafiel, natural de Riobamba y profesor de Lima y Cuzco (Soto 66).

[126] Existieron otros dos profesores de la Universidad de San Gregorio que realizaron sus labores hasta el día de la expulsión de 1767, Pedro Muñoz (1762-1765) y Francisco Rodríguez (1765-1767); los cursos de estos docentes se han extraviado, por lo tanto, no podemos saber si efectivamente llevaron más adelante los nuevos postulados científicos, aunque es de suponer que haya sido así, por lo menos en el caso de Rodríguez según consta en un comentario de Eugenio Espejo en *El Nuevo Luciano de Quito* (Paladines 35).

[127] *Ibid.*

leyes de la física moderna, adelantando con esto el estudio de las leyes físicas en la Real Audiencia de Quito, al punto de preceder los trabajos del español José Celestino Mutis. Como ha enfatizado Keeding (1973), la filosofía newtoniana fue difundida por primera vez a nivel colegial en la Universidad de San Gregorio, donde los padres jesuitas dieron en 1761 preferencia al sistema copernicano comprobado por las investigaciones newtonianas en el campo de la física teórica. El padre Hospital fue el primer profesor en Hispanoamérica que públicamente sirvió de multiplicador de la astronomía moderna durante su curso de física en Quito en los años 1760 y 1761. El resultado inmediato de su iniciativa científica fue la tesis de Carbajal que, según Keeding, fue una manera de introducir las ciencias modernas en la Real Audiencia, debido a la imposibilidad de impartir estas materias en la enseñanza oficial de la Universidad de San Gregorio (58).

Con el objeto de registrar la actividad científica de los miembros de la Orden en la Universidad de San Gregorio, ha resultado útil la revisión de los textos utilizados durante los diferentes cursos impartidos. De un total de cuatrocientos ocho volúmenes que se catalogaron luego de la expulsión de la Compañía de Jesús, ciento treinta y nueve pertenecían al área de la filosofía, y de estos setenta a la cosmología. Así, es posible señalar que las ciencias ocupaban un lugar importante para los catedráticos y que, pese a que no todas las teorías eran admitidas, sí existía una preocupación por actualizar los conocimientos y por reforzar las bases del saber.

Así mismo, la fundación de la Academia Pichinchense ha sido relacionada en reiteradas ocasiones con la Orden de Loyola; sobre su fundación aún no existen datos concretos, por lo cual ha sido objeto de variadas opiniones. Según González Suárez existieron documentos que señalaban que la fundación de la Academia Pichinchense había anterior a 1745 en estrecha colaboración con los padres jesuitas. Sin embargo, no se han encontrado evidencias que certifiquen las afirmaciones de González Suárez; menos aún si el mismo Juan de Velasco y el naturalista Antonio de Alcedo establecieron su fundación en los años previos a la expulsión de la Compañía (Keeding 1973 57). Al parecer, la primera academia de ciencias de Quito fue creada en el año 1766 por estudiantes y discípulos de los académicos franceses, con el fin de enseñar y experimentar las prácticas básicas de la física y la astronomía modernas y, así también, con el objeto de desarrollar otro tipo de actividades sociales y culturales (Paladines 37). Su trascendencia radicó en que jóvenes como Espejo y Rodríguez, que habrían integrado este grupo, promoverían más adelante la

creación de la Sociedad de Amigos del País[128], gracias a la cual Quito comenzaría un camino hacia una nueva etapa de su desarrollo. Si la Academia Pichinchense fue o no obra de los jesuitas aún está por demostrarse, de todas maneras, lo que sí resulta evidente es que la fundación de este centro para el estudio de las ciencias no se realizó meramente por influjo de la expedición geodésica, sino también por el enorme aporte que muchos jesuitas realizaron a través de la enseñanza universitaria y la circulación de textos, lo cual motivó, en buena medida, el surgimiento de la cultura científica en la Real Audiencia de Quito.

I.3.2. Reformas borbónicas en la Real Audiencia de Quito

Un hecho clave para comprender la dinámica de los conflictos de la Real Audiencia de Quito en el siglo XVIII ha sido la aplicación de las reformas borbónicas iniciadas por Felipe V y consolidadas por el gobierno de Carlos III. Como es sabido, el conjunto de modificaciones se desarrollaron, principalmente, en el ámbito económico, administrativo y religioso, siendo implementadas a lo largo del tiempo y con distintas variantes. Pese a que en la mayoría de los casos las reformas borbónicas fueron rechazadas por la población, también sucedió que en ciertas regiones no solo aceptaron los cambios, sino que además percibieron considerables beneficios. Las medidas financieras buscaron recuperar el control estatal de los impuestos como el tributo y la alcabala y, a su vez, establecer estancos de distintas ramas de la producción regional, bajo la dirección del Estado (Borchart 299). También durante este periodo se llevó a cabo un proceso de apertura del comercio colonial y de sus puertos, causando un profundo cambio en la economía de las colonias; las consecuencias negativas se extendieron para el común de la población, y las ganancias recayeron en sectores específicos de la sociedad, compuestos por funcionarios europeos y criollos acaudalados. En relación con las reformas administrativas, se buscó reorganizar los territorios en nuevos virreinatos, capitanías y comandancias; además, los corregimientos fueron reemplazados por intendencias, con el objeto de mejorar la eficiencia de los gobiernos locales en materia de recaudación tributaria y de explotación de los recursos[129]. Finalmente, las reformas religiosas procuraron una creciente secularización

[128] *Ibid.*

[129] *Ibid.*

de la sociedad y una renovación de las prácticas piadosas asociadas al culto y a las creencias populares[130].

Durante este periodo, una de las mayores preocupaciones de los monarcas fue la protección de las costas del imperio; de su correcto resguardo dependía no solo la protección de la soberanía territorial, sino también la regulación del comercio que, continuamente, se veía amenazado por la introducción de mercancías de contrabando. Por ello, las reformas militares fueron aplicadas, en primera instancia, en el puerto de Guayaquil gracias al crecimiento económico y demográfico que la ciudad había experimentado en el último tiempo[131]. En el año 1767 se creó la primera compañía militar fija y en 1774 se autorizó la creación de una milicia que, además de operar las labores propias de defensa, constituyó un modo de ascenso social en la colonia (Borchart 300 y Kuethe 42-52). En este sentido, puede decirse que las reformas militares no tuvieron una mayor resistencia por parte de la población, aunque más tarde hayan sido aplicadas en las regiones interiores de la Real Audiencia. Por lo menos hasta el año que nos interesa, 1767, la política militar procuró reforzar la seguridad de sus territorios de los ataques externos y proteger el comercio; inclusive se podría destacar el hecho de que la rebelión de los barrios de Quito no motivó la creación de un ejército, pese a la evidente incapacidad que demostraron los soldados para controlar los tumultos de 1765. Bastó, en ese momento, con la intervención de las tropas de Juan Antonio Zelaya, llegadas a Quito un año después de los sucesos, para restablecer la presencia militar en la zona. Solo a partir del año 1771 se organizarían tres nuevas milicias en Quito por encargo del presidente José Diguja que años más tarde fueron conducidas hasta el Marañón con el objeto de defender la frontera del

[130] Entre el conjunto de medidas para disminuir el poder de las órdenes religiosas en Hispanoamérica, la expulsión de los jesuitas fue, sin duda alguna, la que mayor impacto causó en la sociedad colonial. El apartado que cierra este capítulo aborda las causas del extrañamiento y sus consecuencias.

[131] Durante el siglo XVIII el crecimiento económico y la modernización del puerto de Guayaquil se vio favorecido por la producción y exportación de cacao. Con el tiempo, Guayaquil iría adquiriendo cada vez mayor importancia en el escenario quiteño hasta el punto de convertirse en la primera ciudad en declarar su autonomía respecto de España en el año 1820. Sobre el puerto de Guayaquil véase los estudios de Laviana Cueto, María Luisa. 1999. *Estudios sobre el Guayaquil colonial*. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas; 2002. *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico*. Segunda edición, Guayaquil: Publicaciones del Archivo Histórico del Guayas / Banco Central del Ecuador; 2001. "Astillero, puerto, ciudad: Modernización y desarrollo del Guayaquil colonial", en M.E. Porras y P. Calvo-Sotelo (coords.), *Ecuador y España: Historia y perspectiva*, Quito: Embajada de España en el Ecuador / Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador.

avance de los portugueses. Estas medidas se explicarían, en parte, porque el verdadero peligro para la Corona española no se encontraba en las sublevaciones de los colonos, sino en sus adversarios extranjeros, deseosos por extender los dominios territoriales y por obtener el control sobre el comercio marítimo. La milicia de Riobamba, creada para enfrentar a los indígenas sublevados, fue un hecho considerado al margen de las reformas militares, debido a que su ejecución no se relacionó directamente con los intereses políticos de los monarcas españoles, sino con problemáticas coloniales de carácter interno. El corregidor Francisco de Vida y Roldán organizó dos compañías de caballería y dos de infantería; su idea era crear un conjunto de trincheras y de puentes levadizos con el objeto de limitar las acciones bélicas de los indios, sin embargo, al poco tiempo dejó de ser necesario gracias al estado de pacificación de los nativos. En ese mismo periodo se registraron otros intentos de crear milicias en distintos territorios, sin embargo, la Audiencia no aprobó dichas iniciativas por temor a que éstas no pudiesen ser controladas. Se puede advertir entonces que el contexto histórico de las reformas borbónicas no necesariamente acogió con la misma atención las problemáticas internas de la colonia. La creación masiva de milicias se desarrolló a partir de 1779 gracias a José García de León y Pizarro que, aprovechando la guerra entre Gran Bretaña y España, creó milicias en Ibarra, Ambato, Guaranda, Riobamba, Cuenca y Loja. La rebelión de los comuneros de Nueva Granada y las tensiones en Pasto eran, según García de León, una manera de ejercitar a las tropas y de poner a prueba sus competencias, y no de un asunto trascendente para el Estado. Al poco tiempo, estas milicias fueron reducidas por el gobierno del Virrey José de Ezpeleta y nuevamente la defensa de los territorios se situó en las costas, atendiendo a las posibles invasiones extranjeras.

A diferencia de las nuevas medidas en materia de defensa, las modificaciones en el sistema económico con la implantación del monopolio estatal de los estancos causaron hondas repercusiones y desataron la violencia en las distintas jurisdicciones del territorio de la Real Audiencia. En estricto rigor, la política de los estancos se inició en 1717 en Cuba y se aplicó al estanco de tabaco. La implementación de este sistema fue la causa de continuos enfrentamientos entre los dueños de las plantaciones de tabaco y los representantes de la Corona española entre los años 1717 y 1723. La dificultad que estas medidas encontraron en Cuba implicó un retraso significativo de su aplicación en el resto de las regiones de América. Solo a partir de los años 1752 y 1753 los funcionarios de la monarquía dieron comienzo a los estancos de tabaco en los territorios de Perú y Chile, respectivamente. En Nueva España, el estanco fue impulsado recién en el reinado de

Carlos III y tuvo entre sus fines generar los ingresos necesarios para costear las reformas militares. Sin embargo, la oposición se hizo presente en distintas ciudades; los grupos que se vieron más perjudicados por estas normas fueron, principalmente, los indígenas de la zona de Valladolid y los grupos proletarios de San Luis de Potosí y Guanajuato. En Cartagena y Bogotá desde el año 1710 existía el estanco de aguardiente bajo la modalidad del asiento. La ampliación de este tipo de producción creo una situación de tensión con los comerciantes de la zona que sintieron amenazados sus intereses con las nuevas medidas de la monarquía; en el año 1736 se produjeron algunos altercados de menor trascendencia que no pasaron a mayores. En Quito, el estanco de agua ardiente fue decretado por Felipe V alrededor del año 1747, como parte de las primeras reformas del gobierno de los borbones. La monarquía prohibió la fabricación de aguardiente en las haciendas y establecimientos particulares; en adelante su fabricación sería consignada exclusivamente a la Real Hacienda; asimismo los productores de caña estarían obligados a vender la cosecha de sus haciendas a las fábricas del Estado a nueve pesos la botija, es decir, a casi la mitad de su valor de mercado. Solo se permitió cocer mieles para su venta y, de paso, se restringió también el consumo de chicha. Como es de suponer, por lo menos en ese momento, esta medida no logró implementarse; el presidente José de Araujo y Río quiso ejecutar la voluntad de sus superiores, sin embargo, se encontró con la implacable resistencia de los destiladores quienes no estaban dispuestos a perder las ganancias en la venta de los productos. Así finalizó el gobierno de José de Araujo sin que pudiese aplicarse los cambios en materia económica en favor del Estado centralizado.

Para comprender las reformas económicas del gobierno de los Borbones, es necesario visualizar la imposición del estanco como un proceso gradual que comenzó con la modalidad del asentamiento y que llegó a su mayor concentración de poder con la absorción de los mercados regionales mediante el monopolio estatal. En un comienzo, los asentamientos hicieron más tolerable la política de estancos ya que beneficiaba tanto a los dueños de los trapiches como al gobierno español (González Suárez 208). Sin embargo, las ganancias de la Real Hacienda aún no rendían los frutos esperados, por esta razón el virrey Mesía de la Cerda propuso que la producción del aguardiente corriera por cuenta del Estado. Para lograr estos fines envió a Quito a José Díaz de Herrera, empleado de la Real Hacienda de Bogotá, quien al poco tiempo hizo valer las disposiciones reales eliminando casi por completo los alambiques privados en donde se destilaba el producto de manera furtiva. Así mismo, se prohibió terminantemente la producción de aguardiente, incluso doméstica; el Estado era el único distribuidor y su venta podía llevarse a cabo solo en las

tabernas. El precio del producto se estableció sobre la base de la demanda y no teniendo en cuenta los costos que suponía la cosecha de materia prima para las agricultores. De tal modo, los únicos beneficiados fueron los funcionarios de la Corona, mientras que hacendados, distribuidores y compradores notaron profundamente el descenso de la economía regional.

La rebelión de Quito

La rebelión de los barrios de Quito no fue un suceso que se manifestara sin que antes se hubiesen registrado intentos por resolver, mediante vías diplomáticas, el problema del monopolio del aguardiente. En primer lugar, se elevaron solicitudes al virrey para que reanudara el sistema de asientos, lo cual fue denegado rotundamente debido a las enormes ganancias que acumulaba la administración del gobierno. Compradores y vendedores se adaptaron a las nuevas medidas sin encontrar, desde el punto de vista reglamentario, una salida que contrarrestara las pérdidas económicas que estaban sufriendo. La opción de un levantamiento era inminente en la población. Para ese entonces, los conflictos en la Audiencia de Quito no solo se resumían en torno a los estancos; la nueva política de aduanas que implicaba un cobro adicional por las mercancías que entraban al territorio aumentó la pobreza y la desigualdad; solo un grupo pequeño y, particularmente, el de los chapetones, sintieron los beneficios en la aplicación de estas medidas. El resto de la población crecía en descontento y sentía amenazada que significaba la continuidad de las reformas económicas. Es importante señalar, además, que durante esa misma época las autoridades quiteñas habían sufrido una disminución considerable; el cargo de la presidencia llevaba varios años sin ocupar la vacante y la Audiencia era presidida por el licenciado Manuel Rublo Arévalo de avanzada edad; solo los oidores Navarro y Llanos Valdez se encontraban en Quito para hacer frente a las demandas de la población en representación de la autoridad Real; además, la Cancillería tampoco era presidida por ministros que ostentaran mayores atribuciones frente al pueblo; solo el obispado contaba con una figura de peso, don Pedro Ponce y Carrasco, decimoctavo obispo de Quito.

El día veintidós de mayo de 1765 aparecieron en la ciudad una serie de carteles que anunciaban la sublevación de los barrios contra el estanco del aguardiente y la aduana. Pasadas las horas, los oidores se refugiaron en el palacio de la Audiencia resguardados por tan solo veinte soldados armados. Los tumultos comenzaron a las siete de la tarde con el

estallido de cohetes y el sonar de las campanas de las iglesias en los barrios de San Roque y San Sebastián; los amotinados se dirigieron a la plazuela de Santa Bárbara donde se encontraba la casa del estanco y la aduana, derribaron las puertas, destruyeron cuanto pudieron y luego incendiaron el lugar; según Gonzáles Suárez se trató de personas de toda clase social que, indignados ante la situación de crisis social que las nuevas medidas del Estado había agudizado (214). Con el objeto de calmar los ánimos, las autoridades españolas pidieron ayuda a los padres jesuitas, quienes tenían una mayor influencia sobre la población; los padres Pedro Milanesio y Juan Bautista Aguirre junto a otros dos sacerdotes, haciendo uso de la capacidad de persuasión que continuamente mostraban sobre la audiencia, lograron llegar a un acuerdo con los amotinados; estos exigieron no solo la abolición de las alcabalas, sino también la promesa de perdón general para los involucrados en los disturbios. Como una medida de precaución, solicitaron a los padres jesuitas que uno de los oidores se presentara ante ellos y jurara hacer cumplir las disposiciones exigidas. Fue así como Juan Romualdo Navarro ratificó, acompañado por los padres jesuitas, la sumisión del Estado ante las demandas del pueblo de Quito (González Suárez 215-216).

No obstante la promesa de las autoridades reales, las sublevaciones continuaron y la población se dividió entre aquellos que señalaban su lealtad hacia el monarca y quienes se manifestaban en contra de las medidas de los Borbones. El primer grupo estaba compuesto por españoles y criollos nobles, mientras que el segundo grupo lo integraban los distintos estamentos sociales que, más que mantener una postura de rebeldía en contra del rey, se declaraban en contra de los abusos de los gobernantes y de las clases dirigentes, así como de las desigualdades y de la marginación social. Esto explicaría, en parte, los gritos de lealtad hacia el rey y de abierta condena a la administración de los funcionarios españoles: "¡Viva el Rey! ¡Mueran los chapetones! ¡Abajo el mal gobierno!" (González Suárez 217). Al fin, el pueblo logró no solo el indulto y la abolición de las acabalas, sino también el destierro de los españoles solteros de más de veinte años en un plazo de ocho días. Con el cumplimiento de estas medidas, la calma regresó a la ciudad de Quito; no obstante, para asegurar la tranquilidad y para evitar posibles disturbios, la Audiencia nombró un jefe por barrio para que sirviera de intermediario y para que aplacara los ánimos cuando éstos se vieran exaltados por alguna causa; prohibió, además, las reuniones nocturnas y, finalmente, decretó que a las diez de la noche ningún individuo podía circular por las calles de la ciudad sin justificación.

Para comprender adecuadamente los levantamientos de Quito es necesario profundizar en las causas que excedieron por mucho la simple reacción ante las medidas fiscales. Fue evidente el resentimiento de los amotinados, quienes desde distintas posiciones sociales reclamaron la injusticia que desde hacía muchos años era ejecutada por los españoles más ricos y por los funcionarios de la Corona. Como ha señalado Borchart, la rebelión de los barrios hizo posible la creación de una alianza estratégica entre las élites criollas de Quito compuestas por comerciantes, hacendados y dueños de trapiches, con los pulperos y con los sectores de consumidores de menores ingresos económicos (303). Más tarde, esta misma alianza en contra de los comisionados reales y de los comerciantes españoles, afianzada por intereses comunes, desembocaría en las llamadas guerras de la independencia. Sin embargo, hay que observar que las reacciones no se extendieron de igual manera en todo el territorio de la Audiencia. En Quito, la alianza entre los plebeyos no incluyó a las poblaciones indígenas de los campos; en Popayán, Cali y Chocó se registraron tumultos, aunque sin el mismo grado de violencia y organización que mostró la sublevación de Quito; en Guayaquil, por el contrario, la población aceptó y se benefició de la política económica de los estancos, por lo que no se presentaron altercados de ningún tipo. Así, las variantes históricas de los movimientos de reivindicación colonial han demostrado que la situación de desigualdad y de marginación económica y social fue el gran motor de las rebeliones durante el siglo XVIII, y que el grado de cohesión entre los distintos grupos sociorraciales dependía directamente del impacto que ocasionaban en la población las políticas de los reyes españoles y el ejercicio de las autoridades en el poder. En este contexto, la iglesia en general y la Compañía de Jesús en particular, demostraron abiertamente su lealtad hacia el monarca español y funcionaron como intermediarios para establecer la tranquilidad en los reinos de ultramar. La perspectiva de los padres de la Compañía tendía a respaldar la autoridad del rey de España y a solidarizar con la causa de los chapetones aunque, paradójicamente, también apoyara las reivindicaciones de los criollos[132]. Se podría decir al respecto que la actitud de los jesuitas se movía entre los intereses particulares de la Compañía que, evidentemente, necesitaban del auxilio del monarca, y el favor hacia los sectores de españoles americanos con los cuales compartía no solo la instrucción espiritual y de la enseñanza formal, sino también la identidad colonial

[132] Dentro de las acciones de los padres ignacianos, también se cuenta la ayuda que propiciaron a un español para que este pudiera escapar vestido con sotana de jesuita, con el fin de para pasar inadvertido entre la multitud exaltada (Jouanen 332), y el resguardo de las cajas reales en el Colegio Máximo de la Compañía, para evitar que fueran saqueadas por el pueblo (*Ib.* 323).

en formación. Gracias a la narración del padre procurador Bernardo Recio es posible apreciar el clima de exaltación que se vivió durante esos meses en distintas ciudades de la Audiencia de Quito y la perspectiva de los padres de la Compañía sobre los sucesos que advertían a su paso; el sacerdote hacía hincapié en la inseguridad que, por entonces, se vivía en el reino y en el papel de los jesuitas en las negociaciones entre ambos bandos:

> Todo eran rondas en aquellos días, todo desconfianza y emulación de unos y otros, y porque se valieron de la Compañía, trabajamos con todo nuestro poder en procurar la quietud de aquella república tan alborotada (Jouanen 332).

A pesar de que los jesuitas eran dueños de las principales haciendas cañeras de la Audiencia de Quito, las medidas económicas del gobierno de los borbones no afectaron sus dividendos, debido a que oportunamente obtuvieron la licencia real que les permitía continuar las labores de producción de aguardiente y su posterior venta al público. Estos beneficios, sin duda, hacían que los padres intervinieran en favor del rey de España, mientras la economía del resto de la población se veía profundamente afectada, sobre todo en lo que respecta al sector de los criollos. Sin embargo, hay que considerar que los jesuitas, además de las producciones de caña, eran propietarios de los más grandes obrajes de paños la zona[133], por lo tanto, en lo que respecta a este sector de la industria colonial, los padres ignacianos se vieron afectados por la apertura del comercio con la llegada de productos extranjeros provenientes de Europa; el nuevo mercado de telas generó una situación de competencia que devaluó los precios y que afectó la economía de los obrajes de la Orden, así como la de todos los colonos[134].

Las reformas borbónicas impulsadas durante el siglo XVIII por la monarquía española, lejos de mejorar la situación de las colonias, limitó y empobreció la economía de los centros urbanos y rurales a lo largo del territorio quitense. La decadencia de la colonia, con sus industrias destruidas y con la escasez de dinero aumentó el malestar y el descontento en distintos sectores populares de la Audiencia de Quito (Moreno 1995 397). Se trató de una época en la cual se percibió una ampliación significativa de las rentas de la

[133] Me refiero al obraje de San Ildefonso.

[134] También por esta misma época el virrey del Perú, Manuel Amat, acusó a los jesuitas de comercializar y pidió que se cerraran sus procuras y que se desterraran a sus procuradores; según ha referido el padre Jouanen, se trató de una estrategia por parte del virrey para sacar de la competencia el producto de los jesuitas y así poder vender los paños que había llevado de contrabando desde Europa (Jouanen 335).

Corona, en detrimento de la situación económica de los distintos sectores sociales de Quito. La industria textil, como he señalado, sufrió un notorio desgaste con la apertura al comercio europeo; la dependencia con el puerto de Cartagena cambió la perspectiva comercial de los colonos; a todo esto se debe sumar, además, las catástrofes naturales y la fuga del circulante monetario. Todos estos aspectos unidos, permiten establecer una relación entre el conjunto de medidas para restablecer la economía de España y el inicio de un periodo de descontento general que culminaría con la independencia de las naciones americanas. De acuerdo con el análisis de Segundo Moreno, las reformas borbónicas propiciaron una serie de circunstancias que agudizaron los sistemas de explotación laboral de los indígenas y que derivaron en una inmanente crisis social; desde esta perspectiva, las rebeliones indígenas surgieron ante la desestabilización del antiguo sistema colonial; los nativos no abogaron por la ilegitimidad de las políticas estatales, sino por los cambios que el nuevo gobierno pretendía imponerles. Lo mismo habría sucedido con las sublevaciones de los grupos urbanos en las distintas ciudades de la Audiencia. Lo que estaba en cuestión era el mal gobierno, no así la estructura jerarquizada encabezada por el monarca español. Sin embargo, de estas reacciones colectivas nació la expresión de una nueva conciencia que adquirió proporciones históricas gracias a los escritos de los jesuitas en el exilio, y que se manifestó, igualmente, en las rebeliones indígenas del Ecuador (Romero 31).

Enfrentamientos indígenas

Si analizamos brevemente las sublevaciones indígenas registradas antes del siglo XVIII, podemos apreciar ciertos aspectos que las diferencian considerablemente de las rebeliones acaecidas en los siglos anteriores. Los primeros enfrentamientos entre indios y españoles se produjeron en el marco de la conquista hispánica de los territorios americanos; más tarde, en el siglo XVII, las rebeliones se desencadenaron por el encuentro entre las tribus fronterizas y los colonizadores, o bien por protestas contra el régimen establecido; en cambio, en el siglo XVIII se aprecia un conjunto reivindicativo mucho más homogéneo, capaz de abogar por sus derechos y de recurrir a las tradiciones ancestrales silenciadas en más de dos siglos de historia colonial. Estas sublevaciones han sido clasificadas en dos momentos que habrían puesto de manifiesto el descontento y el rechazo frente a las nuevas modalidades del estado borbónico (Moreno 398). Los violentos acontecimientos se iniciaron con el despertar de una irritabilidad latente, nacida de distintas circunstancias que

rompían los esquemas tradicionales; entre ellos, la formación de un censo a una numeración de la población (sublevaciones de Riobamba 1764, San Phelipe 1777 en Otavalo, Guano 1778); el cambio en la recolección del tributo o de los diezmos (sublevación de San Miguel 1766, Túrrequerres 1800; Guamote y Columbe 1803); la introducción de reformas en el sistema de impuestos (Ambato 1780); y algún maltrato a un individuo del grupo (Alusí 1760, San Ildefonso 1768). Una de las características de este primer momento fue la agrupación en torno a la figura de un caudillo y la utilización de instrumentos musicales, gritos, invitaciones y amenazas. Habría que señalar, de igual manera, que no todos los grupos de indígenas apoyaron las sublevaciones en contra del sistema de gobierno; existieron también aquellos que rechazaron los levantamientos o quienes manifestaron su apoyo en un comienzo, para luego renegar de su participación por temor a las represalias de las autoridades[135]. Posteriormente, la aplicación de la violencia marcó las jornadas de protesta y de reivindicación; este segundo momento tuvo una notable diferencia respecto del anterior, ya que incluyó en sus manifestaciones el uso de danzas y espasmos durante los cuales se renegó de la religión de los colonizadores. En Riobamba, las danzas de los amotinados alrededor de Manuel Vebo impidieron que éste tuviese acceso a los sacramentos cristianos e intentaron convencerle de invocar a la figura del demonio; así también, otro de los rebeldes dijo estar poseída por el diablo y bebió la sangre de un español; esta acción simbólica en contra de las tradiciones hispánicas fue imitada, posteriormente, por los caudillos Martina Fernández y Pedro Cuevas.

Otro de los elementos que destacaron en esta segunda etapa fue la puesta en escena del modelo de enfrentamiento andino, según el cual un miembro representativo de cada grupo luchaba contra otro; el resultado de este duelo sería fundamental para el posterior éxito o fracaso del combate. Finalmente, un tercer momento estuvo caracterizado por el descenso de la irritabilidad colectiva y por un estado de evidente apatía. Los antiguos valores que incitaron a la rebelión se perdieron en medio del descontento y la muerte; las autoridades de la colonia, deseosas de recobrar su poder, aprovecharon esta situación para ejercer mayor autoridad y reprimir con severas sanciones a los rebeldes. En este contexto destacaron, especialmente, las ejecuciones públicas de los caudillos con el fin de atemorizar a la población y de reprimir las mentalidades. También en este momento resultó fundamental la ayuda de los eclesiásticos para persuadir a la población indígena de los pecados cometidos contra Dios y el Rey, incitándolos al arrepentimiento y a la

[135] Entre este grupo se encontraban, especialmente, los caciques.

reivindicación mediante la obediencia ciega al monarca. Los jesuitas de Riobamba, impactados por los acontecimientos bélicos de la región, recorrieron cada uno de los pueblos de indios de la zona con el objeto calmar los ánimos y de convencer a los rebeldes para que aceptaran la numeración que el Estado pretendía imponer, enfatizando que esta medida nada tenía que ver con una supuesta alza del tributo a la población indígena. Para desarrollar esta tarea, los padres de la Compañía contaban con evidentes ventajas respecto de los religiosos de otras congregaciones, debido al excelente manejo de las lenguas aborígenes, al contacto permanente con los indios a través del ejercicio de los ministerios y al conocimiento de su cultura. Los resultados de esta intervención fueron de gran ayuda para los funcionarios de gobierno, siendo demostrada, una vez más, la lealtad de los jesuitas a la Corona en los momentos de crisis colonial (Jouanen 320).

Aunque estos movimientos no tuvieron las consecuencias esperadas por la población, esto no quiere decir que hayan desaparecido por completo. Un análisis más extenso de la situación del indígena durante el siglo XVIII y principios del siglo XIX da cuenta del sentimiento continuo de rechazo e injusticia que afloraba en situaciones de crisis en cada región. Los móviles de cada movimiento indígena cambiaban en la medida en que se presentaban distintos métodos de sometimiento de la población, los cuales permitían la toma de consciencia de derechos por parte de grupos nativos; por ejemplo, en el caso del pueblo de Guasuntos, durante la sublevación de Otavalo, las denuncias comenzaron contra el juez medidor de tierras y desembocaron en la demanda de la reforma agraria y en la restauración de las tierras expropiadas (Moreno 1995 402). También puede ilustrarse el caso de las imposiciones tributarias que generaron una serie de protestas contra las extorsiones de los cobradores o contra la imposición de nuevos gravámenes; inclusive se llegó a proponer la abolición de las rentas estancadas y la supresión del tributo personal. Del mismo modo, la disminución de los indios mitayos por el aumento del concertaje desplazó la mita como móvil de protesta propio de las comunidades indígenas; recordemos que la sublevación de 1764 de Riobamba fue perpetrada por los forasteros de la villa y no por los indios residentes de la zona[136].

A diferencia de los movimientos milenaristas, las sublevaciones de la Audiencia de Quito no lograron institucionalizarse en el sentido que propuso Mühlmann (1964 277-280), es decir, en lo referente a la adopción de un rito cultural convertido en norma colectiva mediante la formación de una secta o iglesia. Tampoco se convirtió en una ideología

[136] *Ibid.*

política capaz de enfrentar al sistema colonial; su valor radicó, principalmente, en la formación de un colectivo con capacidad para oponerse al sistema de explotación introducido por el gobierno español. Por ello, los alzamientos indígenas pueden considerarse como la forma de protesta con mayor grado de repercusión y alcance para las sociedades aborígenes.

Como puede observarse, las reformas borbónicas impactaron en el conjunto de la sociedad en distintos grados, convirtiéndose en un verdadero impulso para contrarrestar las políticas gubernamentales mediante el uso de la violencia colectiva. Para el caso de los criollos o de los habitantes mestizos de las urbes, asociados principalmente a las labores comerciales, el monopolio del Estado acrecentó las desigualdades e hizo aún más evidente la marginación política de los americanos; en cambio, para los indígenas, las nuevas disposiciones impactaron no tanto en la estructura organizativa de las relaciones coloniales, fundadas sobre la base del esfuerzo humano, la explotación de recursos y la apropiación de tierras, sino en el modo en que se ejecutaban las contribuciones y en los niveles de explotación de la mano de obra, que ciertamente, reflejaron la imagen de una sociedad desprovista de valores humanitarios. Inclusive con los breves periodos de pacificación y de sometimientos de los gobernantes a la voluntad de las masas, las reformas de los borbones fueron impuestas al común de la población, causando hondas grietas en una sociedad que, hasta el siglo anterior, había demostrado un cierto grado de estabilidad y de crecimiento en todos los ámbitos de la vida. Faltaría, entonces, la ejecución de la *Pragmática Sanción* de Carlos III para que los habitantes de la Real Audiencia de Quito sintieran, en manos de la monarquía española, el deterioro paulatino del sistema de relaciones coloniales y la consiguiente necesidad de independencia.

I.3.3. La expulsión de los jesuitas de la provincia de Quito

El día de 2 abril de 1767, ante las puertas del Palacio Real, frente al balcón principal del rey, y en la Puerta de Guadalajara, fue publicada la *Real Pragmática Sanción*, "antecedente con Trompetas, y Timbales, por voz de Pregonero Público, hallándose presentes diferentes Alguaciles de dicha Real Casa, y Corte, y otras muchas personas" (*Pragmática Sanción* 1767). Su ejecución se llevó a cabo en el más absoluto secreto la noche del 31 de marzo en Madrid, y la madrugada del 2 de abril en el resto de España. De acuerdo con las disposiciones reales, las casas de los jesuitas fueron clausuradas y sus miembros

desterrados e incomunicados. Los jesuitas estaban al tanto de que pasaban por una situación de desventaja durante la segunda mitad del siglo XVIII, debido a los constantes ataques y recelos acumulados por casi tres siglos, sin embargo, la perfección con que fue ejecutada la operación de destierro dejó desconcertados no solo a los miembros de la Compañía, sino también al resto de la comunidad. Conforme con las instrucciones del monarca español, los comisarios, asistidos por notarios y testigos, debían reunir a todos los jesuitas en las salas capitulares, pasar lista y de verificar la presencia de cada uno de los sujetos. Posteriormente el notario procedía a leer el dictamen de la expulsión, en medio de la confusión general:

> Don Carlos, por la gracia de Dios, Rey de Castilla […] Sabed: que habiendome conformado con el parecer de los de mi Consejo Real Extraordinario, que se celebra con motivo de las resultas de las ocurrencias pasadas, en consulta de veinte y nueve de Enero próximo; y de lo que sobre ella, conviniendo en el mismo dictamen, me han expuesto personas del mas elevado carácter y acreditada experiencia: estimulado de gravisimas causas relativas á la obligación en que me hallo constituido, de mantener en subordinación, tranquilidad y justicia mis Pueblos, y otras urgentes justas y necesarias, que reservo en mi Real ánimo: usando de la suprema autoridad económica que el Todo-Poderoso ha depositado en mis manos para la proteccion de mis Vasallos, y respeto de mi Corona: He venido en mandar estrañar de todos mis Dominios de España, é Indias, é Islas Filipinas, y demás adjacentes á los regulares de la Compañía, asi Sacerdotes como Coadjutores ó Legos… (*Pragmática* 1767).

Una vez leído el decreto, se procedió a realizar el anhelado inventario de los bienes de la Compañía, en el cual se incluían dineros, libros, documentos, alhajas de la sacristía e iglesias (Egido 2004 262). Veinticuatro horas más tarde, los jesuitas serían llevados a los respectivos puertos de embarque con el fin de iniciar la travesía hasta el lugar de destierro. Solo unos pocos jesuitas se quedaron, entre estos, los más ancianos y enfermos, que por lógica no podrían resistir las condiciones del viaje; también atrasaron su partida los procuradores, quienes, como se ha dicho anteriormente, eran los encargados de administrar las temporalidades de la Compañía de Jesús. Los novicios fueron apartados de los padres jesuitas y persuadidos de dejar la Orden; no obstante, muchos de ellos se mantuvieron fieles a su religión.

Según las órdenes del rey y las instrucciones del Conde de Aranda, el trato hacia los padres de la Compañía de Jesús debía ser ante todo humanitario; asimismo, debían procurar la entrega de los bienes personales de cada sacerdote, como por ejemplo, las

vestimentas, cajas, pañuelos, chocolate, breviarios y libros de oraciones. Solo los escritos y documentos debían permanecer en las casas de la Orden, ya que se temía el contenido subversivo de éstos y las posibles consecuencias negativas para la tranquilidad de los reinos ibéricos. Con todo, a la hora de hacer efectiva la expulsión, la actitud hacia los jesuitas dependió exclusivamente de los comisionados, quienes estaban en posición de proporcionar o no las condiciones mínimas de dignidad a los desterrados. La llamada por Teófanes Egido "operación sorpresa" fue de gran efectividad debido a que se realizó en forma secreta, rápida y sin posibilidades de apelación. Sin embargo, la larga peregrinación de los miembros de la Orden por el mar mediterráneo demostró los vacíos de la *Pragmática* de Carlos III. Los distintos grupos de jesuitas que zarparon rumbo a los Estados pontificios en 1767 debieron esperar hasta el año 1769 para llegar a su destino final, debido al continuo rechazo del que fueron víctimas. Una de las desilusiones más grandes fue la indiferencia del Papa Clemente XIII, quien se negaba a recibir a los jesuitas provenientes de los Estados españoles. Así lo señalaba el padre Manuel Luengo en su diario fechado el 14 de junio:

> Después de mes y medio de continua inquietud y sobresalto, y después de una navegación aunque no larga llena de incomodidades y miserias […] no deseábamos otra cosa que salir del mar y del poder de España, establecernos en Italia como pudiésemos y pasar una vida tranquila y sosegada al abrigo y protección de la Santa Sede […] Con estos pensamientos estábamos rebozando gozo y alegría, no pensábamos en otra cosa que en prepararnos para salir a tierra […] y en ese momento y en esta disposición de ánimo se nos intima resuelta y absolutamente que el papa no nos quiere en sus Estados. Que los príncipes y cortes, decían muchos, nos persigan, nos destierren y nos cubran de oprobio, se puede llevar todo en paciencia y alegría, viéndonos protegidos y amparados del Sumo Pontífice. Pero que el papa mismo, que el Vicario de Jesucristo, también muestre poco aprecio y desestima de nosotros, nos desampare y abandone, esta es una cosa terribilísima y más señalable de lo que se puede explicar con palabras" (*Ctd.* Egido 265).

En el caso de los jesuitas residentes en las Indias Occidentales, el Decreto de Expulsión conllevó un duro y triste peregrinaje. En América, la mayoría de los centros de la Orden se encontraban muy distantes unos de otros, y las rutas entre las ciudades y los puertos suponían una notoria dificultad. La travesía por tierra y por mar se extendió por meses, durante los cuales muchos de los padres cayeron enfermos o murieron trágicamente. Aquellos que pudieron sobrellevar los difíciles momentos a lo largo de la navegación lograron llegar al puerto de Santa María y permanecer allí hasta ser admitidos en Italia, seis

meses más tarde. Solo en Hispanoamérica fueron expulsados dos mil seiscientos treinta jesuitas entre los que se contaban peninsulares, criollos y provenientes de otras naciones europeas. Estos se sumaron más tarde a los padres españoles y a aquellos provenientes de Filipinas; el número aproximado de religiosos exiliados en Italia llegó a cinco mil, agrupados en distintas provincias. En un comienzo, los padres se reunieron en pequeños grupos para abaratar los costos de la vida y para apoyarse mutuamente en las difíciles condiciones en la que se encontraban, hasta que las autoridades advirtieron en esta forma de convivencia un nuevo foco de conspiración jesuita; en adelante los padres fueron obligados a vivir en casas de no más de cuatro miembros, subsistiendo con una pensión vitalicia de cien pesos que no se ajustaba a las alzas de los precios de los bienes básicos de subsistencia. Habría que agregar, además, que esta pensión solo fue conferida a los jesuitas vasallos de la Corona española y no a los extranjeros "que indebidamente exîsten en mis Dominios dentro de sus Colegios, ó fuera de ellos, ó en casas particulares; vistiendo la sotana, ó en trage de Abates…" (*Pragmática*).

Al contrario de lo que se podría pensar, la actitud de los jesuitas italianos careció de gestos de solidaridad hacia sus hermanos de fe; no solo descuidaron la preocupación y el trato amable, además se mantuvieron distantes y despectivos, sobre todo con aquellos jesuitas de origen criollo sobre los cuales pesaba una serie de prejuicios de carácter seudocientífico. Aunque una parte de los jesuitas logró adaptarse a estas condiciones, amparándose como confesores de algunas personas de prestigio o introduciéndose en el mundo universitario, lo cierto es que la gran mayoría sufrió el duro escenario del extrañamiento y el dolor del rechazo por parte de los distintos estamentos de la sociedad.

La expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de España no fue parte de una conspiración nacida de manera espontánea, ni tampoco obedeció a una voluntad cargada de motivos personales por parte de alguno de los miembros del Consejo de Carlos III. Se trató de un hecho histórico cuyas verdaderas causas pueden registrarse en los cambios acaecidos en la política estatal del siglo XVIII en el marco de la Ilustración, y en la trayectoria de la orden de Loyola, sobre todo durante el siglo de la extinción, en donde se conjugó, paradójicamente, la mayor gloria y el más absoluto declive de los padres jesuitas. La unión de ambos aspectos hizo posible la aprobación del *Dictamen* de Campomanes de 1766 por parte del Consejo Extraordinario encabezado por el monarca español. Tal como ha señalado el historiador Miguel Batllori, el extrañamiento de los jesuitas de todos los dominios de Carlos III es un hecho histórico enormemente complejo, y, como todo hecho complejo, resultado de una multitud de concausas, unas directamente

conexas con la misma Compañía y otras, en relación con el medio ambiente (203). Comenzaré, en primer lugar, delineando aquellas causas relacionadas directamente con la expansión de la Orden en los reinos de España, para luego centrarme en las distintas vertientes del pensamiento político dieciochesco que hicieron posible el extrañamiento de 1767.

Las causas del destierro más allá del Atlántico

Teófanes Egido (2004) ha analizado la trayectoria de la Orden ignaciana durante el siglo XVIII como una época que comienza en la cima del poder y que culmina en el más absoluto declive en el mes de julio de 1773, con la promulgación del breve exterminador *Dominus ac Redemptor* por el papa Clemente XIV. Así, las primeras décadas del siglo XVIII fueron, para los jesuitas, el momento de mayor consolidación institucional. Gran parte de los ayuntamientos continuaban solicitando la presencia de los hermanos de la Orden en sus respectivas ciudades para que dirigiesen los distintos centros de enseñanza destinados, en la mayoría de los casos, a los grupos más privilegiados. Así también, las misiones se extendieron aún más, de acuerdo con el crecimiento demográfico registrado a lo largo del siglo XVIII; sin embargo, habría que señalar que el número de vocaciones no coincidió, necesariamente, con este incremento de la población. De acuerdo con lo anterior, el caso de las misiones en las Indias occidentales merece especial atención, ya que el mayor número de jesuitas que se internó en la selva o en las zonas más alejadas de los centros de poder no provino de las vocaciones criollas, sino de grupos de misioneros llegados desde distintos puntos de Europa. Esta tendencia, verificable a través del conjunto de documentos de la Compañía, pone de manifiesto el declive de la iglesia misional en Hispanoamérica como parte de un proceso gradual de secularización de la sociedad y de introducción de las nuevas corrientes de pensamiento ilustrado en el marco de la crisis económica y social provocada por las reformas borbónicas. La manifestación de la conciencia criolla se relacionó, desde un comienzo, con el despertar de la los sectores burgueses, cuya posición antipopular y aristocratizante acentuó las diferencias y el desinterés por la población aborigen. La cultura indígena perdió la posibilidad de institucionalizarse cuando la misma lengua de los nativos dejó de enseñarse en las cátedras universitarias y cuando disminuyó drásticamente su práctica en distintos textos catequísticos. Pese a que la Compañía de Jesús puede considerarse como el último vínculo

entre la cultura de privilegios y los sectores nativos, lo cierto es que la misma crisis en la que se vio sumida la sociedad colonial durante el siglo de la expulsión hizo cada vez más difícil el mantenimiento de una estructura simbólica en la cual convivieran, en un mismo plano, diversas nociones culturales. Esto explicaría, en parte, el escaso interés de los jesuitas criollos en el mundo de las misiones y su tendencia a potenciar el crecimiento social, educativo y urbanístico de los núcleos urbanos.

En relación con la enseñanza, la gramática continuaba siendo la base de la educación jesuítica en el mundo. Sin embargo, se trataba de una disciplina que no se basaba únicamente en el estudio de los elementos de la lengua, ya que incluía, además, la reflexión y la práctica de la filosofía y de las letras humanas. Según Egido, una de las manifestaciones de poder y prepotencia de la Compañía de Jesús durante el siglo XVIII fue el monopolio de la enseñanza en casi todas las universidades. El número de estudiantes que se formaban con los padres ignacianos era desproporcionadamente mayor que el número de jóvenes pertenecientes al resto de las instituciones universitarias. Esto provocó una intensa polémica, ya que se acusaba a los iñiguistas de privatizar la enseñanza y de vulnerar el sistema de oposiciones. Otro método de penetración en las cátedras universitarias fue a través de la enseñanza de la teología, madre de todos los conocimientos. Los jesuitas consiguieron ejercer esta disciplina a través de distintos mecanismos; entre ellos, las cátedras *pro religione* y las cátedras en propiedad, distinguiendo la del célebre teólogo Francisco Suárez. El conjunto de estas prácticas acarreaba un enorme prestigio y publicidad, así como también facilitaba el adoctrinamiento de la población; por ello, una de las primeras medidas, luego de la expulsión, fue la de suprimir por completo estas enseñanzas, apelando al supuesto probabilismo y regicidio que propagaba la Compañía de Jesús.

A diferencia de la creencia común, los jesuitas no solo se interesaron en la educación de los grupos burgueses; también existieron los Seminarios de Nobles que comenzaron a funcionar en Madrid y Barcelona, y que más tarde se extendieron a las ciudades de Calatayud y Valencia (Astrain 1925 40). Esta instancia otorgó a los jesuitas el predominio sobre la educación de la nobleza, del mismo modo que sucedió en Francia con el Colegio Louis-le Grand, bajo la dirección de los padres ignacianos. Con estos centros de enseñanza la monarquía de los borbones intentó centralizar el poder y controlar la formación de la nobleza. Felipe V dotó al seminario de una renta anual para solventar los gastos asociados a la mantención del recinto y, además, otorgó una magnífica edificación junto al palacio del duque de Alba. Posteriormente se establecieron una serie de

privilegios, entre ellos, preferencias en la concesión hábitos de órdenes militares, prioridad en provisiones de oficios y en la carrera militar, convalidación de los estudios del Seminario para quienes deseaban seguir letras o derecho, y preferencias en provisiones de empleos y en ascensos (Egido 2004 232).

Los Colegios de Nobles llevaron a cabo un tipo de enseñanza que no se daba en las escuelas y en centros tradicionales. Entre las materias atendidas estaban las matemáticas, la historia, los idiomas y la política; así también se realizaban, paralelamente, las actividades propias de los estamentos más altos de la sociedad, como la equitación, la esgrima, la música, la danza y las artes. Debido al estricto comportamiento que se exigía a los estudiantes, algunos historiadores han considerado que la educación de estos centros distó mucho de ser moderna; sin embargo, la variedad de conocimientos impartidos demuestra que los Seminarios de Nobles procuraron diversificar el número de disciplinas mucho más que los centros de enseñanza tradicionales.

En cuanto al poder político, los jesuitas lograron amplias prerrogativas como confesores del monarca español[137]. En un contexto en el cual el poder político y el poder religioso se ejercían indistintamente, el cargo de confesor iba mucho más allá de la absolución de los pecados. Se trató de un oficio con amplias facultades y notorias ventajas económicas y políticas. Del confesor dependía la provisión de obispados, de beneficios generales y de canonjías que, en reiteradas ocasiones, se utilizaron en favor de los miembros de la Compañía; así también el confesor del rey ejercía el cargo de director de la Biblioteca Real y era tratado según los signos de prestigio de la época. De todos los motivos que llevaron a la expulsión de la Compañía y la posterior supresión, quizá el más importante estuvo relacionado con la cercanía de los jesuitas al poder real.

Aunque los padres jesuitas se mantuvieron por mucho tiempo como confesores del rey, la toma del cargo por el padre Francisco Rávago en abril de 1747 creó una situación de tensión mucho mayor con el resto de las órdenes religiosas y de los grupos sociales, ya que amplió las atribuciones de su oficio, interviniendo directamente en las políticas de Estado y en los conflictos con el papado y con Portugal. Entre los enemigos de Francisco Rávago se encontraron, además, aquellos personajes que aspiraban a las prebendas y que, al no obtener los beneficios esperados, culpaban a la figura del confesor del rey.

[137] Desde el año 1700 en adelante sucedieron los siguientes jesuitas como confesores del rey: Guillermo Daubenton (1716-1723); Gabriel Bermúdez (1723-1726); Juan Marín, confesor de Luis I, (1724); William Clerke (1727-1743); y Francisco Rávago (1747-1755).

Bajo el ejercicio de Francisco Rávago se desarrolló, asimismo, una acalorada disputa teológica entre jesuitas y agustinos, la cual derivó en un conflicto de carácter regalista que confrontó directamente el poder de Fernando VI con la autoridad papal de Benedicto XIV. Todo comenzó cuando se incluyó la obra de Enrique Noris en la lista de libros prohibidos de la inquisición en España con el objeto de condenar las ideas jansenistas que pusieran en duda la doctrina de la Compañía de Jesús. El papa, cercano a los agustinos, objetó al rey de España la clasificación de la obra de Noris que, aunque no era jansenista sí defendía a Jansenio, frente a lo cual el monarca, influenciado por Rávago, respondió aludiendo a su potestad sobre la iglesia de su propio reino. De esta manera coincidió la cuestión del jansenismo con los argumentos regalistas, tal como ha quedado de manifiesto en la correspondencia entre el Sumo Pontífice y el monarca español: "La inquisición de España desde su erección está en la posesión de prohibir libros sospechosos sin dependencia alguna de la Inquisición de Roma, y así están muchísimos libros en el índice romano que no están en el de España, y muchos de España que no están en el de Roma" (*Ctd.* Egido 241).

Finalmente esta controversia se resolvió en favor de los padres agustinos, luego de la caída de Rávago y del reemplazo del inquisidor general Pérez de Prado por Manuel Quintano Bonifaz, quien restituyó la legitimidad de la obra del padre Enrique Noris. El fraile Manuel Miguélez fue el primero en documentar este proceso en el año 1895, señalando que se trató de una de las causas que promovieron la expulsión de los jesuitas.

Otro de los hechos que marcaron la caída de la Compañía de Jesús y que se esgrimió como argumento en contra de los padres ignacianos fue el conflicto de las misiones guaraníes del Paraguay, afectadas por el tratado de límites entre España y Portugal. Esta situación, ampliamente documentada, denota dos tendencias en el interior de la Orden, la de aquellos que, cercanos a las misiones abogaban por la nulidad del tratado o bien por plazos más largos para organizar el traslado de los indígenas a otros centros misionales, y la de la alta jerarquía, representada por Francisco Rávago e identificada con el poder Estatal. Esta última, ante las evidentes amenazas de sublevación, llamaba a obedecer ciegamente las órdenes del rey y a someterse a su voluntad en favor de la paz entre los reinos de la península ibérica. Desde la lógica de Rávago, nada era más perjudicial para la Compañía de Jesús que provocar un enfrentamiento con las autoridades monárquicas, más aún en momentos en que era evidente el asedio por parte de sus detractores. No obstante, la pérdida de siete de treinta reducciones, compuestas por un número aproximado de treinta mil guaraníes, provocó, inevitablemente, la resistencia de

los indígenas y la consiguiente intervención de las tropas españolas y portuguesas en los territorios de las misiones. Frente a esta situación, los jesuitas misioneros acataron las órdenes e intentaron rearmar las misiones en sitios alejados de los conflictos limítrofes, sin embargo, un grupo de indios reducidos se negó a abandonar los territorios, aduciendo razones de peso que no fueron escuchadas por las autoridades. Luego de la muerte de más de mil trescientos guaraníes producto del enfrentamiento desigual entre los indígenas y las tropas estatales de España y Portugal, los jesuitas fueron señalados como incitadores de los motines, cómplices y traidores del rey. En su defensa, el virrey Pedro de Cevallos señaló la inocencia de los jesuitas y la absoluta desvinculación de las rebeliones de los nativos, sin embargo, estos argumentos no fueron suficientes ante los ataques del ministro de Estado Ricardo Wall, quien señalaba directamente a los jesuitas como agitadores de los movimientos. La carta del confesor Francisco Rávago al provincial de Paraguay, José Isidro Barreda, fue interpretada erróneamente por Wall, creando un ambiente de sospecha en torno a la Compañía de Jesús; en ella se hacía alusión a la obediencia al rey y a la necesidad de cumplir con sus requerimientos en los territorios del Paraguay por el bien común de la nación, sin embargo, Wall vio en ella una incitación a la desobediencia y a la rebelión en los territorios hispanoamericanos, pues el lenguaje de la misiva era, principalmente, metafórico y requería de la capacidad de interpretación por parte del destinatario. Finalmente, con la muerte de Carvajal y la caída de Ensenada, Francisco Rávago fue destituido de su cargo de confesor; dicho momento ha sido calificado como el anuncio de la ruina de la Compañía de Jesús (Egido 2004 247).

Con posterioridad a este instante clave, la compaña del antijesuitismo se llevó a cabo sin que los miembros de la Orden pudiesen hacer frente a aquellas intrigas y falsedades. Esta propaganda negativa hacia los ignacianos fue organizada por el Marqués de Pombal, quien reunió a un grupo de publicistas con el fin de aunar motivos, reales o ficticios, que justificaran, en primer lugar, la salida de los jesuitas de los territorios de Portugal y, en segundo lugar, la extinción de la Compañía. Uno de los textos más divulgados y que mayor desprestigio causó a la Orden fue la *Relación abreviada de la República que los religiosos jesuitas de las provincias de Portugal y España establecieron en los dominios ultramarinos de amabas monarquías, y de la guerra que en ellas han promovido y sustentado contra los ejércitos españoles y portugueses*. Aunque la publicación fue anónima, su autoría se adjudicó al propio Carvalho; con más de veinte mil ejemplares y traducciones en francés, italiano, latín y alemán, su difusión significó un duro golpe para los jesuitas, sobre todo en relación con las misiones del Paraguay que fueron

enérgicamente atacadas e injuriadas por la obra de Carvalho; según el escrito, los jesuitas habían instaurado un sistema déspota hacia los indígenas de las reducciones con el fin de obtener innumerables riquezas; asimismo, habían sembrado el odio y el desprecio hacia los españoles y portugueses, armando verdaderos ejércitos para contrarrestar la voluntad de los monarcas en las tierras del Nuevo Mundo. Inclusive se llegó al extremo de señalar que los jesuitas habían creado un Estado independiente dirigido por los padres y reinado por un emperador llamado Nicolás que, en realidad, no era más que un indígena bajo el cargo de alcalde de la reducción de Concepción. Por inverosímil que parezca, en 1756 apareció un ejemplar de la *Historia de Nicolás I, Rey de Paraguay y Emperador de los Mamelucos* traducido en cuatro idiomas (español, francés, alemán y holandés).

Como es posible observar, los argumentos portugueses sirvieron más tarde para complementar los informes de Campomanes sobre las distintas causas que justificaban el extrañamiento de la Orden de Loyola. Luego de la expulsión de Portugal en 1759 y de la supresión en Francia en 1764, los jesuitas fueron acometidos de diferentes maneras; la santificación del obispo Juan de Palafox ha sido considerada un verdadero símbolo de dicha ofensiva. Una vez destituido el confesor Francisco Rávago, el nuevo sucesor reabrió la causa de beatificación del obispo de Puebla, lo que constituía una ofensa y un verdadero agravio contra los jesuitas. Como es sabido, Juan de Palafox remitió al papa Inocencio X varios documentos, entre los cuales se encontraba la llamada carta "Inocenciana", destinada a imputar a los religiosos de la Orden en una serie de causas que ya habían sido perfiladas en los escritos de Melchor Cano y Arias Montano. El apoyo de Carlos III fue un verdadero golpe para los jesuitas; la inquisición debió sacar los escritos de Palafox de la lista de libros prohibidos y, como si no bastara con este agravio público, en el año 1762 se reeditaron las obras completas del obispo de Puebla, haciéndose conocidas y lícitas las difamaciones en contra de los padres ignacianos.

En España, los jesuitas no recibieron apoyo alguno del resto de las órdenes religiosas debido a los recelos y pleitos acumulados desde su fundación. La mayor pugna entre las distintas órdenes no obedeció, sin embargo, a las regalías y beneficios de los que comúnmente disfrutaban los jesuitas, sino a lo que Egido ha llamado acertadamente el "monopolio de la verdad filosófica, teológica y moral" (Egido 2004 251). Sin entrar en detalles sobre las disputas de carácter dogmático, los jesuitas se caracterizaban por una visión más abierta en relación con la libertad del ser humano y la salvación. La polémica sobre el *auxiliis* puso de manifiesto la importancia que la Orden de Loyola atribuía a la libertad del ser humano en contraste con el determinismo luterano. El verdadero conflicto

surgió cuando los dominicos vieron en la perspectiva jesuítica la exaltación de la libertad por sobre la gracia divina. La llamada "ciencia media" generó una serie de tensiones con el resto de las órdenes religiosas que se extendieron durante siglos; los agustinos, franciscanos, dominicos, entre otros, acusaban a los jesuitas de laxismo y probabilismo, en tanto que los jesuitas calificaban a las demás órdenes religiosas de jansenistas. El resultado de los conflictos anteriores fue que, para el siglo de la extinción, la Compañía de Jesús se encontraba, al menos en España, rodeada de enemigos y de personajes hostiles[138].

Con la caída de Francisco Rávago, el contexto en el cual operaban los jesuitas cambió drásticamente. No solo se encontraban alejados de los centros de mayor poder político, sino que además estos cargos fueron ocupados por funcionarios contrarios a la Compañía y ansiosos por erradicar su presencia en España y en el mundo entero. El grupo que acompañaba a Carlos III estaba compuesto por el primer ministro Ricardo Wall que, durante el corto periodo de su administración, demostró su posición contraria a los jesuitas; así también Bernardo Tanucci, Manuel de Roda, Aranda, Pedro Rodríguez de Campomanes y Joaquín de Eleta, en sus respectivos cargos, contribuyeron para que se ejecutara con ejemplar precisión el decreto de expulsión y la posterior supresión de la Orden.

La pesquisa secreta: entramado discursivo y primer paso hacia la supresión de la Orden

En reiteradas ocasiones se ha señalado al motín de Esquilache como la causa principal del extrañamiento, sin embargo, las investigaciones recientes han demostrado que el tumulto contra el ministro siciliano fue una entre cincuenta sublevaciones registradas durante la primavera de 1766 (Mörner 1992 245). La época de la expulsión de los jesuitas de España se caracterizó por una serie de crisis que se manifestaron a través de las agitaciones ya conocidas, entre las cuales destacó, fundamentalmente, el citado levantamiento en contra del marqués de Esquilache. La escasez de alimentos, la creciente mortandad y las enfermedades, unidas a ciertos cambios en la política estatal provocaron el descontento general de la población; las demandas se centraron, principalmente en los siguientes puntos: el destierro de Esquilache, la nacionalidad española de los ministros del rey, la

[138] Distinto fue el caso de Portugal y Francia, en donde, pese a los ataques, encontraron defensores y personas favorables a la causa del jesuitismo.

supresión de la guardia valona y de la junta de abastos, la rebaja de los combustibles, y el mantenimiento de la capa larga y del sombrero redondo[139]. Algunos historiadores coinciden en que, a pesar de la participación masiva y justificada del pueblo en los tumultos, el verdadero impulso de la rebelión no provino de la plebe, sino de los grupos más privilegiados, quienes estimularon y protegieron a los amotinados (Ferrer Benimeli 1996 y Mörner 1992). Tanto la aristocracia como los jesuitas eran hostiles a las propuestas del ministro Esquilache y se mostraban discrepantes con el nuevo reformismo. Las opiniones de los historiadores respecto de la relación de los jesuitas con los hechos acaecidos en la primavera de 1766 son diversas; si bien los testimonios que recogió Campomanes pueden resultar arbitrarios e inverosímiles, sería un tanto ingenuo creer que la Compañía de Jesús se mantuvo completamente al margen de los acontecimientos y que no participó directa o indirectamente en los motines contra el ministro siciliano. Evidentemente esto no acredita el informe de Campomanes ya que, como cualquiera puede apreciar, fue creado para expulsar a los jesuitas y no precisamente para encontrar a los verdaderos causantes de los disturbios. De todos modos, uno de los argumentos principales de la expulsión fue, precisamente, la participación de los padres ignacianos en el movimiento contra Esquilache y la amenaza que la Compañía representaba para la figura del rey.

El 21 de abril de 1766, el rey Carlos III encargó la realización de la pesquisa secreta al fiscal del Consejo de Castilla, conde de Campomanes; el *Dictamen* presentado al Consejo Extraordinario señalaba a los jesuitas como responsables de todos los problemas y conflictos sucedidos durante los últimos años. La elocuencia y el poder de persuasión de Campomanes han sido ampliamente analizados a través de los estudios sobre la Ilustración en España y la expulsión de los jesuitas; sobre la base del espíritu corporativo de la Orden de Loyola se establecía la responsabilidad de todo el cuerpo religioso en los acontecimientos recién pasados. De acuerdo con la lógica expuesta, en la Compañía de Jesús no existían acciones individuales debido a que el principio de obediencia ciega hacía incompatible la acción particular de sus miembros; por ello, no bastaba con eliminar a un grupo de responsables cuando en realidad se trataba de todo un cuerpo que debía ser extirpado a causa del peligro que encarnaba su continuidad para la monarquía hispánica (Egido 1994 24). Bajo este supuesto, el Dictamen de Campomanes concluía que:

[139] *Ib.*246.

> Una u otra especie dimanada de la boca, de la pluma o de las acciones de un jesuita, desaprobada por el cuerpo, debería mirarse como un delito de un particular; no cabría, en buena justicia, atribuirla al régimen entero de la Compañía […] Pero como los delitos de un común es preciso que se cometan por los individuos particulares en calidad de emisarios o mandatarios, conviene discernir si la clase de delitos es trascendente al común mismo […] En tales circunstancias, no pudiendo hablar ni obrar el cuerpo colectivo de la Compañía en todos los parajes unido, es forzoso colegir que los particulares son el órgano de todos los demás, pero que quien en realidad obra es el espíritu de todos o del común […] De lo dicho aparece el primer vicio de la unión de este formidable cuerpo a título de obediencia ciega en todos los individuos que le componen, y de una autoridad ilimitada en los superiores de la Compañía contra las más sagradas disposiciones de los derechos natural, divino, civil y eclesiástico, mirando los compiladores de la Constituciones como el medio más seguro de fomentar el incremento de la Compañía la unión despótica de acciones y opiniones, y para sostener ésta establecieron la ciega obediencia gradual a los superiores… (Campomanes 71-73).

Continuando con el *Dictamen*, Campomanes señalaba a los responsables de los motines no solo como alteradores del orden público, sino además como contrarios a la política del reinado de Carlos III. Según el autor de la pesquisa, las sátiras y los libros de los jesuitas hacían continuos llamados a la desobediencia y a la ruptura del orden imperial, debido a que su lealtad no se encontraba con el rey de España, sino con el gobierno religioso del Sumo Pontífice residente en un país extranjero: "Todas las especies que forman la materia de las sátiras precedentes al motín se leen en la correspondencia probada de los jesuitas con aplauso y tumulto, aprobación de lo ejecutado y concepto de auxiliar las mutaciones que allí se indicaban" (Campomanes 63).

Otro de los aspectos que se pusieron de relieve estuvo relacionado con la acumulación de riquezas por parte de los miembros de la Orden. Aunque la exposición de Campomanes incluyó los bienes de los jesuitas en la península ibérica y en los reinos españoles en Europa, inevitablemente la controversia puso especial énfasis en las misiones de América y Filipinas, ya que eran uno de los tópicos más cuestionados, tanto por la dinámica operada en las reducciones indígenas, como en las continuas prerrogativas de las que gozaban, especialmente con la exención del pago del tributo. Campomanes organizó estratégicamente toda la trayectoria de bienes y concesiones de la Compañía a través del tiempo, con el fin de demostrar que la codicia y el afán de enriquecimiento fue el verdadero motor de la Orden, siempre dispuesta a buscar asociados, manipular

compromisos, y a fatigar a sus oponentes mediante la dilación las causas en su contra (Mörner 1992 247).

En la misma línea, la causa del obispo de Puebla fue relatada por Campomanes como una verdadera persecución por parte de los religiosos ignacianos. Según el *Dictamen*, el prelado Juan de Palafox fue víctima de las maquinaciones de los jesuitas cuando intentó referir los tratos y granjerías que éstos habían efectuado en Nueva España para aumentar la adquisición de bienes y la opulencia de sus propiedades (Campomanes 110). Lo mismo habría sucedido con el sacerdote Juan de Rosales quien, intentando demostrar la extensión irrisoria de las haciendas jesuitas en Pimampiro, fue perseguido por el Tribunal Diocesano y por la Inquisición, estando ambas instituciones bajo la influencia de la Compañía de Jesús. Al poco tiempo, las memorias del sacerdote fueron destruidas, su dignidad puesta en tela de juicio y su libertad suprimida en la cárcel episcopal de Quito.

En relación con las misiones, estas fueron catalogadas como nuevas formas de mantener el poder indiscriminado de los padres y de hacer uso del trabajo de los indígenas para su propio beneficio. Tomando como ejemplo el caso de las misiones del Marañón para ilustrar el comportamiento de los sacerdotes de la Compañía en América, Campomanes utilizaba los ya nombrados conflictos entre jesuitas y franciscanos:

> Resistiéndose los jesuitas de Quito de que el virrey del Perú encargue a los religiosos franciscanos las misiones del río Lleayale, inmediatas a la de Maynas o del Marañón, como resultan de una carta de 30 de diciembre de 1765, guiados del espíritu exclusivo con que se condicen y del deseo que han tenido de ser solos para que nadie esté a la vista de su conducta, manejo despótico de los bienes de los indios e independencia absoluta del gobierno y ley diocesana. Tales son los medios con que la Compañía quiere mantener su poder y asegurar sus riquezas (Campomanes 123).

De todas maneras, el caso más representativo fue el de las misiones con los indígenas guaraníes. Al respecto, Campomanes utilizó dos fuentes, la primera de ellas fue el diario de Tadeo Henis, jesuita de Bohemia, y la segunda, la colección de documentos y testimonios reunidos más tarde en el libro *El reino jesuítico del Paraguay* del ex jesuita Bernardo Ibáñez de Echévarri. Así también, uno de los documentos más empleados en el informe de Campomanes fueron dos textos anónimos escritos en latín, atribuidos tanto al jesuita Nicolás Contucci, como al provincial Pedro Juan Andreu (Mörner 249). La imagen que se recreaba de las misiones del Paraguay era absolutamente negativa, los jesuitas no solo

mantenían un reino fuera de la potestad del rey de España, sino que además abusaban de buena gana de los indígenas con el fin de acrecentar sus riquezas y su poderío:

> Este reino del Paraguay pertenece a la Compañía entera, y , según los dictámenes recientes de los padres de estas misiones, que llevan la voz y se hallan también en este proceso, puede disponer y dispone de los bienes de los indios, como, por ejemplo, para mantener los jesuitas portugueses expulsos por regicidas de su patria. El General está en posesión de dictar a estos pueblos leyes civiles, las cuales se hallan escritas en los libros de las parroquias de Paraná y Uruguay […] Otros hay que confiesan y se lamentan de este despotismo, porque no hay corrupción tan general que comprenda a todos los particulares. La humanidad a favor de los indios es lo que les hace fuerza, porque en cuanto al amor de la nación y servicio del rey, todos viven igualmente distraídos y separados. Está la relajación de la Compañía en los tuétanos y es el régimen el corrompido (Campomanes 135).

Finalmente, el informe de Campomanes reflexionaba sobre dos aspectos claves de la expulsión en los cuales me detendré brevemente: el probabilismo y el tiranicidio como sistemas fomentados y dilatados través del mundo por el cuerpo de la Compañía. Según el *Dictamen*, "los estragos de la doctrina moral de los jesuitas con el probabilismo están patentes al universo", siendo "incompatibles con la tranquilidad y subordinación de los pueblos donde residan" (Campomanes 141). En esta línea, habría que puntualizar sobre un aspecto en particular de la visión de Campomanes y es que no apuntaba a los padres ignacianos como creadores de las ideas probabilistas; sí los responsabilizaba de su inadecuada adopción, tanto en la teoría como en la práctica. Para el fiscal, la teología escolástica de Francisco Suárez y Luis de Molina reprodujeron una serie de ideas en torno a la laxitud moral que fueron acogidas erróneamente por el conjunto de la Orden. Algo similar habría sucedido con la doctrina del tiranicidio, iniciada por el jesuita Juan de Mariana y defendida por los escritores de la Compañía "con el velo de lo probable". Desde la perspectiva del estado centralizado, esta doctrina ponía en peligro la integridad de los súbditos y la figura del monarca, pues su fomento daba a los pueblos "ánimo para atropellar a las potestades superiores"[140]. Así, las reflexiones de Campomanes apuntaban en la siguiente dirección: "¿Qué debe, pues, esperarse en los sermones, ejercicios, confesiones, conversaciones y correspondencias familiares de un Cuerpo que piensa de

[140] *Ib*. 148.

este modo y ha estado autorizado y con tantos secuaces en el reino? Tumultos, sediciones y turbaciones a medida que sus intereses lo pidan" (Campomanes 149).

Bajo esta lógica irrevocable, la única salida posible era la más radical, es decir, la expulsión o extrañamiento de los jesuitas de todos los territorios de España:

> En estos términos, resultando de todo ser los jesuitas en España e Indias el fomento y el centro de la disensión y del desafecto a la quietud, entiende el Fiscal que ha llegado el punto de haber llenado esta Compañía en España y en las Indias la medida del escándalo en punto de su predicación, de su enseñanza y de su infidelidad, y ser indispensablemente necesario para la seguridad de la sagrada persona de Su Majestad y del reino entero que la soberanía use de su potestad económica extrañando del reino a los jesuitas profesos y a los novicios que quieran permanecer en dicha Compañía […] Esto es, en resumen, señores, lo que pide la justicia y el voto común de los buenos vasallos, y lo que exige el brazo real la protección debida a la pureza de la doctrina y a la conservación de la patria, para purificar el reino de los verdaderos enemigos de su sosiego y de su prosperidad (Campomanes 191-192).

Campomanes y los jesuitas en el marco del regalismo español

Para comprender adecuadamente el Dictamen de Campomanes no basta con aludir a ciertos motivos personales o enemistades entre el ministro y los jesuitas; tampoco resulta suficiente, como muchos historiadores han hecho notar, referir el supuesto atraso cultural que representaban los miembros de la Compañía de Jesús para la penetración de las ideas Ilustradas en España, por ello, los planteamientos actuales sitúan la pesquisa secreta en el marco ideológico-político del regalismo español de la segunda mitad del siglo XVIII. Doce años antes del extrañamiento, el fiscal de Estado ya había hecho notar el monopolio jesuítico sobre la enseñanza y la educación de la juventud, presentando al rey un programa de desarticulación de las redes de poder jesuitas, cuya autonomía constituía una creciente amenaza según la visión regalista de Campomanes (Cejudo y Egido 37). Sin embargo, habría que esperar algunos años más para que el panorama político hiciera posible el extrañamiento de lo que, para ese momento, era considerado un verdadero partido político, ubicado en los círculos más elevados del poder y contrarios a la visión reformista ilustrada.

Si aplicamos una mirada retrospectiva con el fin de esclarecer las causas de la expulsión, podremos apreciar que el regalismo en los reinos de España con el cual se relaciona, regularmente, el extrañamiento de la Compañía de Jesús, tuvo distintas variantes

a lo largo de tiempo y no fue un hecho que naciera en un contexto ajeno a su propia historia (Mestre 1996 159); esto no significa que no haya recibido ciertas influencias en relación con la nueva política estatal de la monarquía francesa, gracias al influjo del galicanismo y de las obras de Johann Nicolaus von Hontheim. Conocido es el hecho de que a partir del siglo XVIII el Estado centralizado luchó por adquirir un mayor predominio sobre la iglesia nacional, reduciendo el poder y la autonomía eclesiástica en el interior de su jurisdicción, y que, precisamente, este proceso tuvo lugar en un momento histórico en el cual se hizo sentir, con mayor fuerza, la influencia francesa en las ideas españolas[141]. Sin embargo, no podemos desconocer que la política de los reyes de España, desde el descubrimiento de América hasta el siglo que referimos, había logrado un dominio considerable sobre la iglesia, especialmente en los territorios de Hispanoamérica. El problema surgió cuando, a más de tres siglos del descubrimiento, la iglesia católica, tanto en la península como en los territorios de ultramar, había aumentado su poder al punto de dificultar el control del Estado sobre este creciente organismo institucional. Así, una rápida lectura de la *Pragmática Sanción*, pone de manifiesto que la expulsión de la Compañía funcionaba, además, como una severa advertencia a las demás órdenes religiosas, a quienes manifestaba, en apariencia, "confianza, satisfacción y aprecio" (*Pragmática*)[142].

Desde un comienzo, la llegada de los jesuitas a América provocó tensiones con otras órdenes y con los miembros de Estado español, debido al supuesto abuso de los privilegios concedidos para ejercer sus ministerios. Producto del carácter internacional de

[141] Véase al respecto la obra de Góngora, Mario. 1957. *Estudios sobre el galicanismo y la ilustración católica en la América Española*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. Según Góngora, la diferencia principal entre el galicanismo y el regalismo francés residía no en la extensión de los poderes estatales frente a la autoridad romana, sino en su legitimación teórica. En este sentido, la doctrina del vicariato creía en la transferencia de poder del papa hacia el rey, por lo tanto, reforzaba la autoridad pontificia; en la península la situación fue un poco más ambigua, ya que se debatió entre el derecho pontificio y el derecho mayestático. El galicanismo, en tanto, siguió líneas muy diversas; se esperaba limitar la acción papal apelando a las tradiciones locales sobre la antigua libertad de la iglesia. Así también, desde la perspectiva política, el rey, designado directamente por Dios, debía gobernar sobre sus vasallos sin necesidad de obedecer a otro poder superior en la tierra. Sin embargo, existió un momento en que las ideas del galicanismo influyeron en los demás países europeos; de ahí que para Góngora sea lícito hablar de la penetración de ideas galicanas en España (Góngora 1957 8).

[142] Recordemos, así mismo, que las mismas Reformas Borbónicas aplicadas con anterioridad a la expulsión de los jesuitas en América habían destituido a varios religiosos de sus cargos y clausurado una cantidad no despreciable de conventos y de monasterios, reestructurando, de tal forma, una parte del sistema eclesiástico en favor del regalismo español (Brading 1993).

la Orden, muchos misioneros extranjeros eran reclutados para viajar a las Indias a cristianizar a los neófitos; este hecho causó duras críticas provenientes del pensamiento regalista español, ya que América era, en teoría, un espacio cerrado al paso de extranjeros. Con esto, la actitud de los jesuitas era interpretada como un verdadero exceso de las concesiones y prerrogativas que habían obtenido a lo largo de los años; en esta misma dirección, era criticada la libertad con la que obraban, siendo para algunos el resultado de la fidelidad a la curia romana y no al rey de España (Mörner 1992 251). Para la segunda mitad del siglo XVIII y con la caída de Francisco Rávago, este regalismo español vio en la presencia de los jesuitas un impedimento para su pleno desarrollo; con esto, se impusieron textos contrarios al probabilismo con el objeto de perseguir y condenar las doctrinas ignacianas[143]. Una vez suprimida la Orden y desvanecida la amenaza, los ataques fueron dirigidos a otras congregaciones religiosas, aunque, sin duda alguna, la acometida no reprodujo ni una mínima parte de la empresa en contra de los padres jesuitas.

Aunque la expulsión, como hemos referido, obedeció a motivaciones políticas, lo cierto es que existió también una visión respecto de la religiosidad en los católicos ilustrados[144] que no coincidió con las prácticas devocionales de los jesuitas ni de la iglesia barroca en general. La perspectiva que animaba a Campomanes, Aranda y Mayans por nombrar algunos, tenía un claro influjo proveniente de la ilustración francesa, aunque adaptado al contexto en el cual se desenvolvían. De acuerdo con este pensamiento, el monarca se concebía como la única forma de acabar con la decadencia cultural y religiosa que había sido dilatada por una iglesia plagada de elementos populares y, en consecuencia, provenientes de un racionalismo primitivo. De ahí que el regalismo fuese concebido como el medio ideal para combatir, por derecho divino, la decadencia y la superstición que tan a menudo fomentaba la iglesia (Mestre 1996 159-160).

[143] Como he referido, se trató de un modo de concebir el regalismo, que no necesariamente correspondió con la visión ideológica de todos los miembros de la Compañía de Jesús. Un buen ejemplo lo constituye el caso del confesor del rey, el jesuita Francisco de Rávago, quien abiertamente enfrentó a la autoridad papal aludiendo al regalismo del monarca español. De todas maneras, siempre se trató de un tema conflictivo en el interior de la Orden debido a que sus intereses y conveniencias se movían, en ocasiones, en direcciones contrapuestas: de un lado los favores del poder español, y de otro, el voto de obediencia al papa.

[144] Optamos por el término propuesto por Antonio Mestre ya que nos parece más adecuado que hablar de jansenismo o parajansenismo asociados, principalmente, a una visión negativa y rigorista respecto del hombre.

Se hace efectivo el decreto de extrañamiento en la Audiencia de Quito y se inicia el camino hacia el exilio

En la Real Audiencia de Quito, la expulsión de los jesuitas coincidió con la celebración del nombramiento del nuevo presidente, coronel José Diguja y Villagómez[145]. El 7 de julio de 1767 el virrey de Santa Fe de Bogotá remitió una carta a la máxima autoridad de Quito junto con la *Pragmática Sanción* que ordenaba el destierro de la Compañía de Jesús:

> Sin embargo de que estoy persuadido de que por la vía de Panamá habrá recibido el Real Decreto, Instrucción y Adición que acompañó, con las órdenes correspondientes para su efectivo cumplimiento, a fin de que éste no se frustre o retarde en materia de tanto peso, me parecido indispensable dirigírselo a V.S. por este extraordinario, como de la Corte se insinúa, para que lo haga llevar a efecto con aquella prontitud, sigilo, prudencia y demás precauciones que en ellos se contienen (*Ctd.* Jouanen 1943 577).

Recibida la orden de extrañamiento, se remitieron copias a cada una de las ciudades en donde existían colegios de la Compañía para que se ejecutara la voluntad del monarca con la mayor prontitud. El gobernador de Guayaquil recibió, además, instrucciones precisas para proveer a los jesuitas de todos los enseres necesarios mientras esperaban en el puerto para continuar su viaje a Panamá. Una vez llegados los jesuitas a este puerto, debían ser dirigidos a Cartagena o La Habana con el fin de continuar su viaje hasta Europa. A todas las autoridades a quienes se dirigieron copias del documento de expulsión se les instó a que llevaran un detalle de los gastos ocasionados por los jesuitas, los cuales serían reembolsados oportunamente.

Para ejecutar el *Decreto*, el José Diguja se dirigió junto con las tropas al Colegio Máximo de Quito; En la madrugada del 20 de agosto de 1767 el presidente de la Real Audiencia, seguido por las autoridades y escoltado por las tropas reales, entró al edificio y solicitó al Provincial de la Orden, Miguel de Manosalvas, que reuniera a la comunidad en

---

[145] Sobre la expulsión de los jesuitas de la provincia de Quito se han considerado, principalmente, las obras del padre Juan de Velasco, José Jouanen, Federico González Suárez, y el diario del padre José Chantre y Herrera. En adelante, los datos consignados se remitirán a las aportaciones de los historiadores nombrados anteriormente. También se considerarán las aportaciones de Piñas Rubio, Francisco. 2008. *Inventario de la Universidad de San Gregorio de la Compañía de Jesús durante su secuestro en 1767*. Quito: Compañía de Jesús, 2008; *Inventario del Colegio Seminario San Luis de Quito y sus haciendas durante el secuestro en 1767*. Quito: Compañía de Jesús; 2007. *Inventario del Colegio Máximo de Quito de la Compañía de Jesús y de sus haciendas durante el secuestro*. Quito: Compañía de Jesús; 2006. *Resumen del Archivo de los jesuitas del Colegio Máximo en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Compañía de Jesús.

una habitación común; llegaron a la sala de recreación los religiosos del Colegio Máximo y del Seminario de San Luis quienes escucharon con asombro y confusión la lectura de la *Pragmática Sanción*. Según consta en las declaraciones del presidente de la Real Audiencia, los jesuitas obedecieron sin oponer resistencia. Luego de hacer la lista de los religiosos y de los donados, dejaron en libertad a estos últimos para que volvieran a sus respectivas casas. Al igual que en todos los colegios, los oficiales tomaron posesión de los bienes y de los archivos de los jesuitas. Lo que diferenció, en parte, la expulsión de los jesuitas de Quito, fue la humanidad que demostró el presidente José Diguja con los padres ignacianos. Los jesuitas pudieron pasar aquella noche en sus aposentos y no fueron inventariados sino hasta que todos habían abandonado sus celdas. Solo los padres procuradores debieron permanecer aparte para dar cuenta de los bienes de la Orden, sin embargo, se les concedió licencia para disponer de lo necesario para dar sustento a la comunidad, sin reparar en gastos. Durante los días que permanecieron recluidos en los colegios, se permitió la libre entrada de los sirvientes con el fin de hacer llegar a los padres lo que fuese necesario para su bienestar personas y espiritual. Así también permitieron que los sacerdotes pudiesen salir para visitar a algún estudiante o para despedirse de alguna persona en particular. Lamentablemente, esta humanidad no fue extensiva a todos los miembros de la Orden, debido a que muchas autoridades, hostiles a la Compañía, aprovecharon el poder que les había sido concedido a través del monarca español para humillar y reducir a los muchos sacerdotes que residían a lo largo de la provincia de Quito.

El trayecto de los padres ignacianos hacia el lugar de destino fue penoso y lleno de dificultades. El día 31 de agosto salieron de la ciudad de Quito sesenta y un religiosos; luego de una larga travesía llegaron el 18 de septiembre al puerto de Guayaquil. La segunda expedición estuvo compuesta por treinta y seis religiosos, entre ellos el padre Provincial Miguel de Manosalvas; salió de Quito el 4 de septiembre y llegaron a Guayaquil el 22 del mismo mes. En Quito quedaron los padres Procuradores y aquellos que por motivos de salud física y mental no pudieron realizar el camino. En los días consecutivos llegaron a Guayaquil el resto de los grupos provenientes de las distintas ciudades de la Real Audiencia. En Ibarra, el decreto se hizo efectivo el 24 de agosto, en Ambato el día 19, en Cuenca y Loja el 25 y en Guayaquil el 29 del mismo mes. El colegio de Panamá fue notificado el día 2 de agosto, partiendo al destierro el día 26. Para el caso de los colegios de Popayán, Pasto y Buga, el Decreto de Expulsión provino directamente del virrey de Santa Fe de Bogotá. Los padres de estas casas fueron trasladados hacia el puerto de Cartagena para desde allí ser llevados a España. En cuanto a los padres procuradores y

hermanos hacenderos que habían quedado con el fin de rendir cuentas, bajo juramento, sobre los bienes de la Compañía, fueron remitidos al puerto de Guayaquil meses más tarde. Según consta en los documentos oficiales, el día 30 de diciembre de 1767 se embarcaron rumbo a Panamá un total de veinticinco sacerdotes.

Las reacciones ante la expulsión de los jesuitas de Quito son más bien desconocidas. Según el padre Velasco, quien fue el primero en relatar los pormenores de la dramática sentencia, el pueblo acogió con lágrimas y muestras de profundo pesar el extrañamiento de los padres; esta idea también fue seguida por el padre José Jouanen quien realizó un estudio más acabado sobre la ejecución del Decreto de Extrañamiento. Solo el historiador Federico González Suárez se ha mostrado contrario a esta idea al señalar que la comunidad, sobre todo los grandes propietarios, recibieron con entusiasmo el destierro de los jesuitas debido al enorme poder que estos habían adquirido durante los años de mayor esplendor. Tampoco habrían encontrado apoyo por parte de las otras órdenes religiosas ya que los continuos enfrentamientos, sobre todo con los dominicos, habían generado un notable distanciamiento[146]. Sin entrar en demasiadas especulaciones, es probable que un sector de la comunidad haya sentido un cierto alivio con la expulsión de los jesuitas aunque, en el contexto colonial, estos no hayan sido más que una parte del conjunto de los mayores hacendados de la colonia: la iglesia católica. Sin embargo, parece inverosímil que no existiera un pesar generalizado a causa de la partida de los religiosos de la Orden de Loyola; no olvidemos los estrechos vínculos que los jesuitas habían creado con la sociedad quiteña a través del ejercicio de los ministerios religiosos, la enseñanza de las escuelas, colegios y universidades e, inclusive, mediante la formación del clero secular en el seminario de San Luis. Todo ello hacía casi imposible la desvinculación o la indiferencia de un sector de la población que se veía continuamente educado y asistido por los miembros de la Compañía de Jesús. Lamentablemente, el silencio que ordenaba la *Sanción* fue tal que poco y nada quedó registrado de un acontecimiento de aquella envergadura. Se sabe con certeza que se ordenó, no solo en Quito, sino en todo el territorio español, eliminar cualquier vestigio de los jesuitas y de su existencia, de tal manera que todos los

[146] Al respecto, el historiador Federico González Suárez realizó una explicación detallada de los bienes de la Compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito, haciendo hincapié en la supuesta opulencia de las haciendas y casas de los jesuitas, y en los innumerables privilegios. Véase González Suárez, página 243-270.

símbolos, congregaciones y devociones fueron suprimidas e incluso destruidas, con el objeto de borrar del mundo la presencia de los hijos de Loyola[147].

El fin de las misiones jesuíticas del oriente ecuatoriano

La expulsión de los jesuitas del Marañón fue la más tardía. Casi un mes después del arresto de Quito, los padres ignacianos se enteraron de la *Pragmática Sanción*. En este caso lo más importante era entregar la noticia con cautela a los indígenas para que estos no huyeran a la selva o provocaran una sublevación. Uno de los principales obstáculos que encontró el Estado fue reemplazar a los misioneros; la escasez de vocaciones entre la población general era evidente, nadie quería asumir el riesgo y las difíciles condiciones de vida que deparaba la selva del amazonas; una de las soluciones que se planteó fue ordenar sacerdotes a todos aquellos que estuvieran dispuestos a trabajar en las misiones; solo así lograron reunir a dieciocho sujetos que realizaron distintas labores con los indios.

Los misioneros de la misión alta se embarcaron el 29 de octubre de 1768 en dieciocho canoas y llegaron el 14 de noviembre al pueblo de San José de Yavarí. Por su parte, los misioneros del Napo, enterados del *Decreto de Expulsión*, salieron hacia Quito y Guayaquil, llegaron a Cartagena en marzo de 1769. Recién el 12 de mayo pudieron embarcarse rumbo al puerto de Santa María, para proseguir el viaje a Italia. Finalmente, llegaron a la península ibérica recién el 1 de septiembre, luego de un largo y agotador viaje. Los misioneros del Marañón que habían tomado el camino hacia el territorio portugués debieron pasar las mayores dificultades; primeramente fueron conducidos en barcos portugueses hacia Pará; en diciembre de 1768 los diecinueve jesuitas que viajaban al exilio fueron entregados a las autoridades portuguesas; luego de cuarenta y cuatro días de navegación lograron, al fin, llegar a Pará. Luego de una enorme travesía, el dieciocho de julio de 1769 pisaban el puerto de Santa María. También los jesuitas que habían quedado enfermos debieron ejecutar las órdenes de Carlos III, por ello, entre los años 1770 y 1773 llegaron a España más jesuitas exiliados desde Quito. En total, entre enero de 1768 y septiembre de 1769 llegaron a Cádiz 219 jesuitas de la provincia de Quito. Solo unos

[147] Recordemos también que en Quito se ordenó el cierre del templo de los padres de la Compañía y solo se reabrió en el año 1781. Así mismo, por cédula del 12 de agosto de 1768, se extinguió en todas las universidades de Hispanoamérica la escuela jesuítica por temor a fomentar el pensamiento de la Compañía, sobre todo, entre los discípulos de los expulsos.

pocos renunciaron a su vocación; de un total de cien, solo siete pertenecían a la provincia de Quito.

La mayoría de los jesuitas de Quito fueron asignados a las ciudades italianas de Faenza, Rímini y Ravena. En el momento de la expulsión de los jesuitas, los padres residentes en Italia se habían distribuido de la siguiente manera: en Ravena residían un total de ochenta y dos sacerdotes, divididos en seis casas; en Rímini vivían en comunidad seis padres y tres hermanos; a su vez quedaba un padre en Forli, otro en Bolonia y cuarenta y tres en Faenza; finalmente, en España aún quedaban siete sacerdotes y, en América, tres. Así la provincia de Quito de la Compañía de Jesús contaba con 146 religiosos, 136 en Italia, siete en España y tres en América. En el año 1772 la misma provincia había perdido casi la mitad de sus miembros. Treinta y nuevo habían muerto, treinta y ocho habían abandonado la religión y otros treinta y ocho, que eran extranjeros, habían sido devueltos a sus países de origen. Para el año 1814 solo quedaban diecisiete sacerdotes pertenecientes a la antigua provincia de Quito.

Las consecuencias del destierro en el Quito de finales del siglo XVIII

En relación con los bienes de los jesuitas, no todas las propiedades fueron mantenidas; en el caso de los colegios y centros de enseñanza, estos fueron remitidos a otras congregaciones quienes debieron continuar con la educación de los distintos grupos sociorraciales, aunque sin incorporar ciertos principios filosóficos considerados una amenaza para la tranquilidad de los reinos (estudios suaristas). El nuevo rector del Colegio y de la Universidad Gregoriana fue Antonio Viteri, tesorero de la Iglesia de Quito y ex alumno del colegio; las cátedras fueron asignadas los religiosos de la orden de San Francisco. Las haciendas fueron puestas bajo la administración estatal y una parte de las grandes extensiones de territorio fueron rematadas a particulares. La orden general era llevar a cabo la contabilidad de toda la provincia, para lo cual se asignaron distintos puestos de trabajo de administradores generales y locales con el fin de recaudar el máximo de riqueza para que fuera remitida a la península, tal como había sido solicitado por el conde de Aranda. Los primeros gastos que se hicieron de estos bienes fueron los sueldos de los funcionarios, que según Jouanen ascendían al doble de los gastos anuales de dos colegios. Cuando los jesuitas administraban sus bienes, el padre procurador y los hermanos coadjutores hacían este trabajo de manera gratuita, no obstante, la administración del

Estado requería de trabajadores asalariados que cobraban sueldos muy por encima de lo que generaban las haciendas. El segundo gasto fue para costear la expulsión de los mismos padres hacia Italia. Este dinero estaba destinado, originalmente, a obras pías, la suma ascendía a mil quinientos pesos que resultaron insuficientes para cubrir las necesidades de los jesuitas que se dirigían al destierro; por ello, el presidente de la Real Audiencia se vio en la obligación de asignar de las cajas reales ciento cincuenta mil pesos para sufragar la totalidad de los gastos, que más tarde serían restituidos con la contabilidad general de las temporalidades. Habría que señalar que el Estado no solo tomó posesión de los bienes de las haciendas y de las casas; también confiscaron las reliquias y objetos de culto de las iglesias de padres de la Compañía; estos fueron previamente seleccionados y en tres clases dependiendo del tipo de material y de su valor. Posteriormente fueron remitidos a España junto con el dinero recaudado a pedido del conde de Aranda[148]. El importe de los cajones enviados a la península fue de cincuenta y un mil cuarenta y ocho pesos y tres reales.

Sin duda, de todos los ministerios realizados por los religiosos de la Compañía, el que sintió más hondamente el decreto de expulsión fue el trabajo de las misiones con los indios infieles del Marañón y del Napo. Veinte años después de la expulsión quedaban apenas cuarenta y un pueblos que vivían precariamente; apenas se vislumbraba lo que había sido el antiguo esplendor de los pueblos del oriente ecuatoriano. En el año 1816 el presidente de la Real Audiencia Toribio Montes expuso comparativamente el estado de las misiones, con el fin de solicitar nuevamente la presencia de los jesuitas en los territorios de la provincia. Lamentablemente, este anhelo no fue cumplido y con ello se marcó el declive y posterior desaparición de lo que fueron las misiones del Marañón. Según Jouanen, este pudo ser uno de los motivos por los cuales la nación ecuatoriana perdió los territorios que antiguamente correspondían a su jurisdicción (Jouanen 648).

Otra de las consecuencias de la expulsión de los jesuitas de Quito fue el declive de la enseñanza secundaria, ya que los padres cubrían casi la totalidad de los estudios durante los años previos al extrañamiento. Aunque muchos religiosos se hicieron cargo de la educación y se implementaron, más tarde, una serie de medidas conducentes a propagar la escolaridad entre las masas, lo cierto es que la calidad de la enseñanza, la eficacia de sus métodos y el rigor que los padres ignacianos propiciaron en sus colegios no tuvo contrapartida. Como señaló Menéndez y Pelayo: "Honda brecha abrió la expulsión de los

[148] Se presentaron algunos contratiempos en el envío de los bienes de los jesuitas, ya que se tardó más de lo necesario y, a su vez, se presentaron robos por parte de los funcionarios del virreinato del Perú.

jesuitas en la cultura literaria del Ecuador, que apenas tenía más profesores de Humanidades que aquellos padres" (*Ctd.* Santos 365). En general, la mayoría de los autores coincide al señalar la expulsión de los jesuitas como uno de los momentos claves en que se aprecia la decadencia general de la Audiencia en el marco de las reformas borbónicas; el balance del destierro de la Compañía de Jesús fue negativo en todo sentido, tal como ha enfatizado Jorge Salvador Lara: "El retroceso de Quito con el extrañamiento de la Compañía de Jesús en 1767 fue particularmente grande: se cerraron las universidades, colegios y escuelas; amortiguóse la cultura; vinieron a menos las iglesias y perdiéronse en ellas muchos tesoros artísticos; se paralizó la obra de las misiones, se deterioraron la agricultura y la ganadería." (30). De este modo, el año de 1767 se ha señalado como el fin de la historia de los jesuitas en Audiencia de Quito; no obstante, en los albores del siglo XIX, la Compañía de Jesús sería restaurada y sus miembros podrían regresar, no sin cierta dificultad, a la nueva nación ecuatoriana[149].

[149] Los jesuitas regresaron al Ecuador en el año 1850, sin embargo, el gobierno del general José María Urbina decretó el 22 de noviembre de 1852 una segunda expulsión; el 12 de agosto de 1862, los padres ignacianos pudieron, finalmente, reinstalarse en la República del Ecuador durante el gobierno del presidente Gabriel García Moreno.

Capítulo II. Juan de Velasco Petroche: vida, obra y crítica en torno a la *Historia de Quito*

Como es sabido, la relación entre Literatura y sociedad ha sido abordada desde diversos enfoques críticos, entre ellos llamada "sociología de la literatura", y la vertiente francesa agrupada bajo el nombre de "sociocrítica". Aunque con variantes, ambas tendencias coinciden en el reconocimiento de los valores estéticos de una obra, más allá de su estructura interna, de tal modo que la creación artística se encuentra unida con los procesos sociales, sin que por ello se transforme en un reflejo intrínseco de la realidad histórica.

Al respecto, existen dos hipótesis generales en torno a la investigación del fenómeno literario: la primera de ellas afirma el vínculo entre la forma histórica novelística y la historia de la vida económica de las sociedades; y la segunda, sostiene la identidad colectiva de una creación cultural determinada. Sin ahondar en cada una de estas vertientes teórico-críticas me parece necesario destacar la complementariedad de ellas, sobre todo para el curso de esta investigación, que ha tenido como eje central el discurso de la identidad criolla Hispanoamericana.

En relación con lo anterior, el análisis de este capítulo se ha centrado en los procesos de conformación de la obra desde la visión autoral, siendo entendida ésta como parte de un condicionamiento cultural y social de un sector específico de la sociedad hispanoamericana. Así, se ha tenido en cuenta un conjunto de datos históricos sobre la vida familiar, educativa y religiosa del jesuita Juan de Velasco, y se han examinado algunos documentos con referencia a las distintas etapas del exilio de los jesuitas ecuatorianos, mediante los cuales se ha podido recrear, desde el plano discursivo, el lugar de enunciación del sujeto velasquiano, en su doble articulación como español americano y como jesuita desterrado.

Tal como ha señalado H. Lausberg, "Tanto en su objeto cono en su relación pragmática con el público, la poesía es un hecho social cuyo tratamiento científico conforme a puntos de vista sociológicos está plenamente justificado" (1984 450). Bajo esta consideración, se han incluido también las distintas etapas de edición y de recepción crítica de la obra, las cuales permiten generar una reflexión en torno a las principales polémicas suscitadas en relación con la Historia de Quito en contextos variados desde el punto de vista geográfico, político y cultural.

II.1. Semblanza de un jesuita criollo

II.1.1. Orígenes y primeros años de vida

Los primeros antecedentes aportados en torno a la vida del ilustre jesuita fueron los que él mismo dejó entrever parcialmente a través de dos de sus más destacadas obras[150]. Posteriormente existieron algunas recopilaciones que, si bien permitieron agrupar un conjunto de hechos o circunstancias de la vida de Juan de Velasco, no lograron formar un cuadro más acabado de la historia familiar y religiosa del jesuita ecuatoriano. Aunque hasta el día de hoy la biografía de Juan de Velasco es una tarea pendiente, pueden nombrarse algunos trabajos que han logrado ampliar el conocimiento sobre el autor de la primera Historia del Ecuador. Uno de ellos pertenece al historiador ecuatoriano Leónidas Batallas, quien en el año 1927 publicó *Vida y escritos del R.P. Juan de Velasco, S.J.*, el cual incluía además de los aspectos biográficos un pormenorizado estudio sobre la crítica literaria e historicista sobre la *Historia del Reino de Quito* desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX. También merece especial atención el estudio preliminar de la primera edición de la *Historia Moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino* (1941) del jesuita José Jouanen, titulado *Breves rasgos Biográficos del padre Juan de Velasco S.J*. De todos, éste ha sido quizá el más completo, ya que incluye una extensa biografía sobre el jesuita, desde sus primeros años de vida hasta su muerte en Faenza. Cabe destacar, igualmente, la introducción que realizó Julio Tobar Donoso para la edición del Tomo I de la *Historia natural* de Juan de Velasco publicada por la Biblioteca Ecuatoriana Mínima en el año 1961. Aunque la información aportada no varió sustancialmente, tuvo el mérito de actualizar algunos datos biográficos y de entregar también un breve estudio crítico sobre las obras del ilustre ecuatoriano. Finalmente, Alfredo Pareja, en el prólogo a la edición de la Biblioteca Ayacucho, incorporó algunos datos desconocidos que también merecen tomarse en consideración. De este modo, teniendo en cuenta, principalmente, los datos recopilados por los autores ya mencionados, expondré brevemente aquellos aspectos sobre la vida de Juan de Velasco que sean más relevantes para el desarrollo de esta investigación.

[150] Me refiero a la *Historia del Reino de Quito de la América Meridional*, texto que ocupa nuestra atención en este análisis y a la H*istoria Moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino* (1941).

El día seis de enero de 1727 nació en Riobamba Juan de Velasco Petroche, hijo del segundo matrimonio del Sargento Mayor, Mease de Campo y Alcalde de la Ciudad don Juan de Velasco y López de Moncayo y de doña María Pérez Petroche. Según ha hecho constar Mariano del Campo y Larraondo en su *Historia del Seminario de Popayán*, Velasco "fue miembro de la antigua e ilustre familia de los Velasco de Popayán" (Batallas 5), compuesta, además, por varios sacerdotes, como por ejemplo don Juan de Velasco y Villamar, hermano de Juan de Velasco y clérigo de órdenes mayores[151]. Aunque no se ha podido reconstruir la genealogía de los Velasco más allá de tres generaciones precedentes, se puede ver con claridad que se trataba de una familia que mantenía estrechos vínculos con los miembros del poder local. Como ha hecho constar Julio Tobar Donoso, los bisabuelos paternos del historiador ecuatoriano, Simón de Velasco y doña María de Villar, provenían de familias reconocidas por su linaje en la ciudad de Burgos. El hijo de éstos, don Javier Félix de Velasco y Villar fue el primero de la familia en llegar al Nuevo Mundo. Una vez instalado en la ciudad de Riobamba se casó con doña Micaela López de Moncayo, hija de don Cristóbal López, alcalde de Riobamba y natural de Extremadura. No se sabe con exactitud si el abuelo de Velasco ejerció de hecho el cargo de Alcalde con el que originalmente se dirigió a la Audiencia de Quito, lo que sí queda claro es que durante su establecimiento en la ciudad logró ubicarse en una posición de prestigio que le permitió perpetuar aquella herencia traída desde el viejo continente. Por su parte, Juan de Velasco y López de Moncayo, padre de nuestro autor, contrajo matrimonio en dos ocasiones; de su primer enlace con doña María Ana Pérez de Villamar nacieron cinco hijos que a su vez contrajeron matrimonio con personajes de buena posición social. De estas uniones, aquellas de más importancia fueron las de Isabel Ponciana y José Orozco, padres de los jesuitas Manuel y José Orozco, estrechamente ligados a nuestro historiador, y la de María Victoria y el capitán Fernando Dávalos, padres del jesuita José Dávalos quien compartió con Juan de Velasco las dificultades del exilio en Faenza e hizo posible la difusión de una parte importante de sus obras.

De los nueve hijos del segundo matrimonio de Juan de Velasco y López Moncayo, el más destacado fue, sin duda, el jesuita Juan de Velasco, quien recibió el bautismo en la Parroquia de San Francisco de Riobamba de manos del sacerdote José de Zárate[152]. Hasta

[151] Esta coincidencia de nombres hizo que González Suárez y Mendiburu pensaran que Juan de Velasco había ingresado a la Orden de Loyola cuando ya era sacerdote (Tobar Donoso XXII).

[152] "En seis de Enero de mil setecientos veinte y siete años bauticé y puse óleo, y chrisma, a Juan Manuel, hijo legítimo del Sargento Mayor Dn. Juan de Velasco y de Doña María de Petroche, siendo sus padrinos

el momento se desconocen mayores noticias sobre la vida del resto de los hermanos Velasco Petroche, sin embargo, este hecho no puede considerarse limitante en el contexto de este análisis ya que gracias a los antecedentes aportados hasta el momento podemos formarnos una clara idea del espacio familiar y social que determinó el carácter criollo de Velasco durante sus primeros años de vida. Se trata, esencialmente, de establecer uno de los principales ejes de esta tesis, el cual tiene como fundamento la condición de español americano del jesuita, no tanto como una serie de rasgos o características propias de una cultura, sino más bien como un lugar de enunciación a partir del cual se construyó una determinada visión sobre la realidad quiteña que más tarde fue interpretada como una de las primeras manifestaciones del nacionalismo ecuatoriano.

Formación humanista

La educación temprana de Juan de Velasco se desarrolló en la escuela de primeras letras de los jesuitas de Riobamba hasta los dieciséis años. En 1743 fue enviado al Colegio de San Luis de Quito para completar su educación formal. Seis meses más tarde, contando con diecisiete años de edad, Velasco ingresó al noviciado de la Orden de Loyola el veintidós de julio de 1744. En los años de preparación religiosa completó los cursos de humanidades, filosofía y teología hasta que en 1753 recibió las órdenes sacerdotales y obtuvo su doctorado en la Universidad de San Gregorio. Entre los años 1753 y 1754 realizó la tercera probación, adentrándose en el conocimiento de las Constituciones, elemento central para la formación jesuita (Tobar Donoso XXIV). Fue nombrado catequista y prefecto de la congregación de Nuestra Señora de la Luz en la capital de la provincia de Imbabura; dictó, además, el curso de filosofía en los colegios de Quito e Ibarra, y de física, matemáticas y ciencias naturales en el colegio de Popayán. Ya en 1763, con la profesión solemne del cuarto voto de la Compañía de Jesús, Velasco se sometió incondicionalmente a la voluntad del Sumo Pontífice, iniciando así una carrera en el interior de la jerarquía religiosa.

Uno de los aspectos más destacados de la formación humanista de Velasco ha sido su interés por la observación del medio natural, perceptible en la primera parte de la *Historia del Reino de Quito*. Según Jorge Salvador Lara la vocación científica del jesuita se inició entre los años 1755 y 1759 cuando fue destinado al colegio de Cuenca. Como

---

Don Ambrosio de Velasco y Doña Teresa Maldonado, y para que conste lo firmo. Francisco Joseph de Zárate" (*Ctd.* Tobar Donoso XXII).

parte de los ministerios espirituales debió recorrer los territorios de Cañar, Loja y Guayaquil para catequizar a los indígenas; durante estos viajes habría transformado en observaciones y exploraciones sistematizadas y metódicas lo que, hasta ese entonces habría sido simple afición (Lara 480). Es probable que muchos de los apuntes de aquella época hayan sido integrados a su obra histórica siguiendo los métodos aristotélicos expuestos en el tratado de Física y el sistema pliniano de la *Naturalis Historiae* como parte del plan educativo de la Compañía de Jesús. Sin embargo, no descarto la influencia de otras vertientes de pensamiento relacionadas especialmente con la presencia de los científicos de La Condamine en Quito durante la segunda mitad del siglo XVIII. Uno de los trabajos que, a mi parecer, resultaría de gran ayuda para completar la imagen en conjunto de la producción literaria de Velasco es el *Tratado de Física* que menciona Pablo de Herrera en su *Ensayo sobre la literatura ecuatoriana*. Este escrito, creado aparentemente en 1765, permitiría dar a conocer en detalle el saber humanista-científico de Velasco y su vinculación con las nuevas perspectivas ilustradas que circulaban por esos años, en parte, gracias a la presencia de los académicos franco-españoles. En reiteradas ocasiones se ha acusado al padre Velasco de "excesiva credulidad" o falta de conocimiento en materia de ciencias; un estudio sobre el marco científico que regulaba el saber del jesuita sería útil para verificar hasta qué punto la *Historia del Reino de Quito* resultó ser un proyecto en el cual la conciencia identitaria se impuso por sobre la racionalización de los hechos naturales e históricos más relevantes de la nación. Más que nada interesaría averiguar cómo Velasco asumió y elaboró un saber ilustrado sin perder de vista la tradición religiosa de los miembros de la Orden de Loyola y la posible influencia que pudo haber recibido de los superiores jesuitas que enseñaron en las cátedras de la universidad de San Gregorio durante los años en que Velasco completaba su formación religiosa[153]. De esta manera contaríamos con un argumento adicional para respaldar la tesis según la cual la aparente insuficiencia de datos científicos en la obra no fue sino la elección de un saber narrativo proveniente de la tradición humanista de los miembros de la Compañía, estrechamente unida a las formas culturales del mundo colonial. Intentaré responder a esta interrogante en el curso de esta investigación ya que, aunque no es posible acceder al *Tratado de Física* del padre Velasco, sí se puede desprender un conocimiento sustancial de la materia gracias a la más importante de sus obras.

[153] Me refiero específicamente al padre Juan Magnín, miembro, por esos años, de la Academia de Ciencias de París y uno de los jesuitas más comprometidos con la ciencia experimental.

De acuerdo con Tobar Donoso, los superiores de Velasco, atentos a su vocación, le otorgaron cargos que favorecieron el conocimiento del contexto geográfico e histórico de la Audiencia de Quito (XXV). Además de beneficiarse del contacto directo con el mundo natural, el padre Velasco adquirió una serie de noticias gracias a la interacción con las distintas comunidades indígenas y con personajes mestizos de la zona. Para ello fue fundamental el manejo de la lengua quichua, adquirida desde la más temprana infancia a través de la convivencia interétnica en las ciudades hispanizadas. Sin embargo, el estudio normalizado de la gramática y la difusión lingüística a través del *Vocabulario de la lengua peruano quitense llamada del Inca* y del *Vocabulario de la lengua Índica*, así como la correspondencia sostenida con el reconocido lingüista Lorenzo Hervás y Panduro conciernen a hechos íntimamente vinculados con la comprensión humanista del mundo por parte de los miembros de la Orden. Como es sabido, el estudio de las variantes idiomáticas que poblaron las Indias occidentales si bien tuvo por objeto la conversión de los indios americanos no dejó de ser, asimismo, la manifestación de un modo ser y de aprehender el entorno natural y cultural de los pueblos, en estrecha relación con el despertar de la conciencia humanista de principios del siglo XV.

Otro de los aspectos que denotan la influencia que ejerció la formación educativa y religiosa de la Compañía de Jesús en la percepción del mundo americano por parte del jesuita fue su interés por indagar y comprender las distintas costumbres locales asociadas a la cultura popular y a las tradiciones de los grupos nativos. Como bien ha manifestado Leónidas Batallas a propósito del carácter propio del historiador, éste "No se desdeñó de tratar con los pobres y los pequeños, ni miró con repugnancia sus asuntos. Gustó de conversar con los campesinos, cuyas costumbres llegó a comprender. El que haya leído la Historia del Reino de Quito confirmará nuestras aseveraciones" (8). Esta mirada etnológica de la realidad obedeció a una concepción humanista interesada por conocer e indagar en las costumbres de los pueblos, aunque con ciertos límites epistemológicos que, paradójicamente, se iniciaron con el despertar de la conciencia moderna[154].

En la misma línea cabe destacar el interés de Velasco por mantener un registro de la geografía de la provincia a través de dos cartas geográficas *Carta general de las provincias de Quito propio* y *Carta general de las provincias de Popayán*. En ellas hizo posible el conocimiento de una parte considerable de la región quiteña, incorporando no solo sus

[154] En el capítulo siguiente explicaré y analizaré con más detalle la relación entre la modernidad y los mecanismos de saber/poder que comienzan con el descubrimiento de América.

propias observaciones, sino también las fuentes documentales del periodo de la Conquista y los registros aportados por los distintos misioneros jesuitas que recorrieron hasta los lugares más apartados del Reino en busca de nuevas rutas y de nuevas almas para evangelizar. Otro elemento habitual en las obras de Velasco fue la introducción del testimonio, ya sea a través de la figura del testigo de vista que incorpora en el texto su propia experiencia o gracias a un proceso de mediación en el cual el escritor reelabora la narración de otro sujeto con el fin de corroborar su propia argumentación. Finalmente habría que señalar la religiosidad popular de Velasco fomentada a través de la *Relación Histórico Apologética sobre la prodigiosa imagen, devoción y culto de Na. Sa. con el título de Madre Santísima de la Luz, sacada de varios autores por un apasionado a esta dulcísima devoción* (1787), propia de la tradición jesuítica en América, atenta a expandir la devoción hacia la virgen María entre todos los miembros de la comunidad.

Los inicios de una Historia

Las primeras observaciones que Velasco realizó a través de sus constantes viajes por el reino de Quito se enmarcaron en uno de los tantos proyectos literarios de los miembros de la Compañía de Jesús. Según el padre Jouanen tanto la *Historia del reino de Quito* como la *Historia de la Compañía de Jesús en Quito* fueron escritas por orden de los superiores de Velasco. En el año 1762 el jesuita se trasladó a Popayán con el fin de conocer poco a poco todos los colegios de la Orden y así poder escribir mejor su historia como testigo de vista (Jouanen 1941 3). El trabajo de recorrer la Provincia duró cerca de seis años durante los cuales fue creciendo gradualmente la enfermedad del padre Velasco. Al parecer, Popayán era la última provincia de Quito que faltaba para completar las anotaciones que había comenzado en Loja, para luego continuar por el litoral central hasta llegar, finalmente, al norte de la Real Audiencia. Así también fue el lugar más adecuado para devolver la salud al fatigado jesuita tras un largo camino recorriendo cada uno de los rincones del reino. Leónidas Batallas (1927) destacó a propósito del proyecto velasquiano la importancia de las observaciones científicas y el enorme trabajo realizado en condiciones poco afortunadas, no solo por la dificultad natural que se presentaba en los caminos y por las continuas incomodidades, sino también por un supuesto reumatismo que aquejaba al jesuita y que había comprometido su corazón, hecho que desmiente categóricamente Tobar Donoso pues, ciertamente, parece inverosímil que un cardíaco resistiera un viaje en las

condiciones de aquella época por más de veinte días. Lo cierto es que Juan de Velasco pasó cerca de seis años en los cuales recorrió el territorio y realizó distintas observaciones para completar su obra. Además, encontró en Popayán una suerte de apogeo intelectual y económico debido a la creación de la Academia de San José, dependiente de la Universidad de San Gregorio, la influencia de mercaderes europeos que influyeron notablemente en el desarrollo financiero y la cesación de la extracción de oro para la Casa de la Moneda de Bogotá (Tobar Donoso XXVII).

Mucho se ha dicho sobre la supuesta cualidad del padre Velasco de escribir nada menos que de memoria una obra de tres tomos que relata desde la historia prehispánica hasta el año de 1767[155]. Sin duda su sola mención parece absurda; no obstante, no se han encontrado pruebas irrefutables que demuestren que el jesuita riobambeño hubiera logrado llevar los apuntes recopilados durante sus viajes a través de la provincia de Quito. Sí se puede deducir gracias a las investigaciones del jesuita José Jouanen que el padre Velasco, aprovechando la tolerancia del gobernador de Popayán, llevó consigo los documentos necesarios para formar en el exilio la *Historia de Quito*. Uno de los documentos que se conservan en el archivo del Seminario de Popayán permite conocer una lista de los libros y papeles que fueron confiscados a los jesuitas de la región conforme a la Real Cédula del veintitrés de abril de 1767. Según Jouanen, con fecha catorce de julio de 1768 se registraron y catalogaron todos los libros impresos de la Biblioteca del Colegio con el nombre de sus autores, la edición y el tamaño, alcanzando el número de novecientos veintiocho. También se catalogaron un centenar de manuscritos con la materia que trataban y el nombre de su autor. De todos los padres que figuran en el catálogo no se menciona a Juan de Velasco, por lo tanto, la única explicación satisfactoria es que debió llevar consigo los manuscritos de la *Historia* (Jouanen 1941 5). Siguiendo la misma lógica Tobar Donoso agrega: "Es indudable que Velasco derrochó habilidad y maña para llenar sus petacas de viaje, no solo de ropa, chocolate y tabaco, sino de lo que valía más, sus papeles, apuntes y libros que tenía en su aposento" (XXX). Por su parte, Leónidas Batallas y Pedro Fermín Cevallos explicaron la ausencia de Velasco en el inventario del Colegio de la Compañía de Popayán aludiendo al supuesto mandato que éste habría recibido de parte de Carlos III, el cual justificaría que las autoridades permitieran el traslado de los manuscritos desde Popayán hasta Faenza. Para sostener esta afirmación los autores se basaron en la carta que el mismo Velasco envió al Ministro Antonio Porlier el 15 de marzo de 1789, en la cual

[155] Así lo afirmaba Federico González Suárez en sus *Notas Arqueológicas*, página 87.

señalaba que "En cumplimiento del orden soberano que se sirvió comunicarnos vuestra excelencia, de parte de Su Majestad Católica… determiné remitir luego la primera parte de la Historia de Quito" (*Ctd.* Pareja XXVII). Sin embargo, como ha aclarado Alfredo Pareja, se trató de un error de interpretación, ya que hasta ese momento no se conocía la primera misiva que el jesuita había escrito a Porlier:

> Soy ex jesuita, de la que fue provincia de Quito, y nativo de ella. Cerca de veinte años ha que me mandaron los que entonces eran mis superiores que escribiese la Historia de aquella provincia. Trabajé largo tiempo en recoger materiales de impresos, manuscritos y verbales informes, y cuando me hallé en estado de dar principio a la obra, me lo impidió por una parte la extinción de la Orden, y por otra, una continuada serie de males, por espacio de casi doce años (*Ctd.* Pareja XXVII).

II.1.2. Extrañamiento

Como es sabido, la expulsión de los jesuitas se realizó de manera ordenada, sin dejar de lado ningún detalle en el manejo de las cuentas y de los bienes de los miembros de la Orden. En Popayán, lugar de residencia de Velasco por esos años, el Real Decreto fue ejecutado el dieciséis de agosto de 1767, cumpliendo con todas las normas sugeridas. Primero el gobernador de la ciudad hizo cercar el colegio por un conjunto de soldados para luego reunir en la sala central del Colegio a todos los miembros de la comunidad; en ese lugar les fue leída la voluntad del monarca Carlos III y se ordenó el encierro de los jesuitas mientras duraran los preparativos del viaje. Según el relato del padre Velasco que aparece en la *Historia del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino,* el por entonces gobernador de Popayán no mostró la misma delicadeza de trato que otras autoridades, ya que no se confeccionó lo necesario para el viaje de los sacerdotes y apenas se les permitió llevar consigo algunos elementos básicos como ropa de cama, vestimenta, chocolate y tabaco. En veinticuatro horas los jesuitas de Popayán salieron al exilio cargados con lo mínimo y profundamente acongojados. Según relató el padre Velasco, la ciudad entera se vistió de luto e hicieron sonar las campanas como símbolo de duelo. Los jesuitas de Popayán caminaron durante seis días, pasando por la cordillera hasta llegar al pueblo de Guanacas en donde tomaron un breve descanso. La caminata se prolongó por varios días hasta que por fin el treinta de octubre llegaron al

puerto de Cartagena de Indias[156]. En dicho puerto coincidió Velasco con los jesuitas que habían comenzado el camino al exilio desde Quito. Luego de un temido naufragio llegaron a salvo al pueblo de la Santísima Trinidad de Cuba el veintitrés de noviembre. El día veintiocho del mismo mes desembarcaron en el puerto de Batabanó para llegar por tierra hasta La Habana el día tres de diciembre. Este fue uno de los viajes más penosos que narró el jesuita ya que atravesaron precariamente la isla hasta llegar al puerto de La Habana en donde se encontrarían además con los jesuitas provenientes de México, entre ellos, el padre Francisco Javier Clavijero. Allí permanecieron durante dieciocho días; las condiciones fueron deficientes, faltando la adecuada alimentación y aislados del resto del mundo. Durante estos días la mayoría de ellos fueron registrados intentando encontrar alguna evidencia que inculpara a los miembros de la Orden. En este periodo murieron muchos jesuitas provenientes de distintos lugares de Hispanoamérica, producto de las malas condiciones del viaje, el agotamiento, la enfermedad y por qué no decirlo, la tristeza y el abatimiento. En un breve tiempo en la Habana se contaron cincuenta y nueve decesos por parte de la provincia de México y trece por parte de la provincia quiteña.

El veinticuatro de diciembre Juan de Velasco se embarcó en "La Peregrina" en donde transcurrió, no sin sobresaltos, su desdichado viaje de noventa y siete días. El día treinta y uno de marzo de 1768 llegaron al puerto de Santa María. El resto del viaje estuvo lejos de llevarse a cabo en mejores condiciones que los anteriores. Una vez en la provincia de Cádiz los jesuitas quiteños permanecieron en prisión junto con casi mil jesuitas que habían llegado desde distintos puntos. El día nueve de junio de 1768 Velasco se embarcó en el "Nerón" rumbo a Italia con ciento ochenta y nueve jesuitas más. Durante la travesía se intensificaron las prohibiciones, por lo que no pudieron celebrar misa ni recibir la comunión mientras no se confesaran con el capellán del barco. Llegaron a Ajaccio, Córcega, sin embargo, no pudieron desembarcar ya que se pensó en una posible hostilidad entre corsos y franceses; por ello, fueron conducidos hasta la Bastia en donde les fue asignada una precaria vivienda y algunos escasos medios de subsistencia. En total, hasta ese momento había en Córcega alrededor de tres mil ciento treinta y cuatro jesuitas; el padre Velasco relató las duras condiciones en que tuvieron que permanecer durante casi un mes de estadía en aquella isla mediterránea antes de llegar a su destino final. El primer paso al salir de las embarcaciones fue dirigirse a una iglesia en donde el comisionado Luis Gneco les daba las instrucciones y el pago vitalicio. Dependiendo del número de jesuitas

[156] En este trayecto, dos padres quedaron imposibilitados para continuar el viaje.

que entrara a la iglesia se les iba entregando una llave con el número de una casa: "Era el caso que les tenían prevenidas habitaciones, no de casas enteras, sino de piezas determinadas, las más estrechas, las más indecentes e incómodas, en las separaciones de las casas particulares; arrendándolas a razón de una lira por mes por cada uno, lo cual había de salir del mismo vitalicio" (Jouanen tomando el testimonio de Velasco). Una vez en las habitaciones, los jesuitas no tuvieron más remedio que dormir a ras del suelo, debido a que estas no contaban ni con las mínimas condiciones de comodidad requeridas. Además debieron sobrellevar la ambición del comisionado Gneco, quien obligó a los padres a que le compraran a él en exclusiva los alimentos básicos. El treinta y uno de agosto los sacerdotes abandonaron por fin Córcega y fueron conducidos hacia Italia. El padre Velasco relataba las peripecias del viaje de diez días; según el jesuita, la comida y la bebida apenas era de consumo, los alimentos eran entregados crudos y sin lo necesario para cocinarlos; el espacio era tan reducido que apenas cabían los jesuitas de pie y menos aún podía tender sus camas para dormir. Posteriormente, llegaron a Puerto Fino del Genovesado en donde permanecieron por espacio de seis días; el siete de septiembre los trescientos jesuitas de Quito, Santa Fe y Chile fueron llevados a Sestri de Levante. Allí Velasco cayó gravemente enfermo y solo pudo retomar su viaje tres días más tarde y por tierra. Por fin el día veinticuatro de septiembre de 1768 llegó a su destino final, la ciudad de Faenza.

Exilio y muerte en Faenza

El padre Velasco permaneció en Faenza por más de veinticuatro años durante los cuales debió soportar los rigores y malestares del exilio. Con una pensión de cien pesos no tuvo más remedio que conformarse con una vida humilde y exenta de gratitud por sus años de servicio como sacerdote en el Nuevo Mundo. Enfermo y afectado por la indiferencia y por el desprecio de sus compañeros sacerdotes de distintas religiones, el padre Velasco junto a los demás jesuitas debió además sufrir la supresión de la Orden en 1773. Por esa misma época decidieron reunirse pequeñas comunidades para abaratar los costos de la vida que crecían sin que aumentara la pensión vitalicia que les había sido asignada. No obstante, las autoridades españolas vieron en esta medida una forma de conspiración y ordenaron que todos los jesuitas se dispersaran y solo quedara en las casas un número de no más de tres, sin que se presentara algún tipo de jerarquía entre sus miembros; así también no se aceptaba la mezcla de jóvenes con profesos aunque fueran parientes, como en el caso de

Velasco con su sobrino José Dávalos. Al respecto, el testimonio del padre Velasco resalta la soledad de los miembros de la Orden y las continuas injusticias que padecían:

> Por agosto de 1774, intimaron los Comisarios Reales a todos los abolidos, por orden de la Corte, la entera separación de los individuos; de modo que en ninguna casa quedase un número considerable que formase Comunidad, ni menos que hubiese alguno que retuviese ni aun sombra de superioridad respecto de los otros, sino cuando más, dos o tres, y esto sin mezcla de jóvenes con profesos, aunque fuesen parientes estrechos o hermanos; y sin apariencia de gobierno doméstico, así en lo espiritual como en lo económico, so pena de que serían privados de la pensión (*Ctd.* Tobar Donoso XLI).

Durante su exilio, Velasco señaló en reiteradas ocasiones a través de sus textos los continuos males de salud que le aquejaban y que le impidieron llevar a cabo sus trabajos literarios durante prolongados lapsos de tiempo. Así también las sucesivas prohibiciones y amenazas por parte de las autoridades españolas dificultaban aún más las condiciones de vida de los sacerdotes de la extinguida Orden; el antijesuitismo no solo buscó la extinción de la Compañía sino también su completa disolución, inclusive solicitando al Pontífice que anulara ciertos privilegios que continuaban vigentes y que otorgaban a los padres ignacianos un grado de libertad y también de simpatía por parte del pueblo. Como si no fuera suficiente se prohibió que los jesuitas "por ningún motivo ni pretexto pasasen a Roma, so pena de privación de la pensión alimenticia; y que en el caso de tener causas urgentes para pretenderlo, dirigiesen su instancia al Real Consejo, de cuya superioridad deberán esperar la resolución (*Ctd.* Tobar Donoso XLI).

Como es posible apreciar, el panorama en conjunto fue especialmente desfavorable; no obstante, algunos sacerdotes lograron entrar en los círculos literarios, integrar cátedras universitarias y obtener la asistencia de algún personaje influyente. Uno de los principales mecanismos para evadir el rigor de las autoridades fue la correspondencia, gracias a la cual pudieron continuar con su labor intelectual y mantener, aunque fuese en la precariedad, una parte de la red jesuítica de conocimiento e integración, que tantos frutos había dado durante los años de mayor apogeo de la Orden.

Sobre la muerte de Velasco, por mucho tiempo se creyó que su deceso había ocurrido en Verona en el año 1819; sin embargo, en 1906 Monseñor Manuel María Pólit halló en el Archivo Histórico de Simancas ciertas informaciones sobre los jesuitas exiliados que fueron confirmadas en Valladolid en la *Biblioteca Jesuítico-Española de escritores que han florecido por siete lustros, desde 1759 al 1793* escrita por el ex jesuita

Lorenzo Hervás y Panduro. En dicha obra se señalaba que el jesuita Velasco murió en la ciudad de Faenza el 29 de junio de 1792. No obstante, el sitio donde reposaban los restos del padre de la Historia ecuatoriana continuaba siendo un misterio hasta que en 1950 Carlos Manuel Larrea, director de la Academia Ecuatoriana de Historia, descubrió que el ilustre jesuita descansaba en la iglesia de las Carmelitas de Faenza, según hacía constar el acta de defunción. Lamentablemente no se encontró el lugar exacto de su sepultura ya que, por razones de espacio, aparentemente fue puesto en un sitio común.

II.1.3. La Historia del Reino de Quito

Como se ha demostrado anteriormente, los primeros apuntes del padre Velasco en relación con la Historia de Quito fueron escritos durante sus años de permanencia en la provincia de quiteña y bajo la orden de sus superiores. La reanudación de sus trabajos obedeció a un nuevo contexto, marcado por el exilio y por las nuevas corrientes seudocientíficas, cuyos protagonistas fueron los filósofos Buffon, Raynal, Robertson y Paw, entre otros. Al respecto, el padre Velasco escribía:

> No volví a pensar más en la Historia pero pensaron en ella los que sabían que se me había recomendado. Al ver éstos que iban saliendo las historias de otros Reynos Americanos, y, mucho más, al ver que algunos filósofos modernos se han empeñado con sus errados sistemas en infamar a la América y en obscurecer la gloria de la Nación conquistadora, me han hecho repetidas instancias para que salga la Historia de Quito, y para que salga defendida de tantos errores, calumnias e imposturas como corren (*Ctd.* Costales XXVII).

Al parecer, para el momento en que el ex jesuita inició la correspondencia con el Ministro de Estado ya había escrito una buena parte del primer tomo y esperaba sacar a la luz los dos siguientes sobre la Historia Antigua y la Historia Moderna del Reino.

En relación con las obras escritas durante el destierro, resulta acertada la afirmación de Tobar Donoso respecto de la organización que en un primer momento fue llevada a cabo por los jesuitas exiliados en Italia. Durante los primeros años, y habituados a un régimen de vida marcado por la continua acción de sus miembros, los superiores de la Compañía de Jesús distribuyeron a los sacerdotes con distintas ocupaciones dependiendo de sus aficiones y cualidades (XLII). Se piensa que fue así como a Velasco se le encomendó que reanudara sus trabajos con el fin de sacar a la luz la Historia del Reino de

Quito y la Crónica de la Provincia de Jesús, ambos textos indispensables para reivindicar no solo las injurias de las plumas antiamericanistas sino también para respaldar la enorme labor llevada a cabo por los padres ignacianos a través de más de doscientos años de presencia en el Nuevo Mundo.

Existen hasta el día de hoy algunas dudas e incongruencias en las informaciones que han entregado los distintos biógrafos de Velasco respecto de la escritura de la Historia en el exilio. Según Tobar Donoso, el jesuita ecuatoriano realizó diversos viajes por las regiones en donde residían los padres desterrados con el fin de recopilar apuntes, manuscritos e información testimonial de los misioneros y de los sacerdotes nativos de la región. Gracias a estos recorridos pudo incrementar los conocimientos prácticos adquiridos durante su vida en la provincia quiteña pues, como bien se ha precisado, "¿Quién, por ejemplo, podía atribuir a Niza y a sus informaciones el valor que objetivamente les corresponde sino los Clavijeros y los Alegres, representantes esclarecidos de la cultura y ciencia mexicanas?" (Tobar Donoso XLV). De tal modo, se fue construyendo la primera Historia del Ecuador contando con los apuntes obtenidos en sus primeros años de sacerdocio y reuniendo los distintos documentos y narraciones orales de los compañeros de religión. Producto de esta labor realizada en más de veinte años y en medio de la más impactantes dificultades, nacieron los tres tomos de la Historia Natural, Antigua y Moderna del Reino de Quito de la América Meridional.

Otras obras del padre Juan de Velasco

Como es posible entrever, la producción literaria del jesuita Velasco no se limitó a su obra más conocida. Durante el destierro, Velasco incursionó en distintas modalidades de escritura que ya venía desarrollando en los años anteriores, como por ejemplo el *Tratado de Física* compuesto para su cátedra en Popayán, que menciona Pablo Herrera y que hasta el día de hoy se encuentra perdido. El resto de las obras fueron escritas en el exilio aunque no se sabe con certeza la fecha exacta en que aparecieron para ser publicadas. Según Julio Tobar Donoso, en el año 1775 el padre Velasco terminó de escribir la *Relación Histórico Apologética sobre la prodigiosa imagen, devoción y culto a Nuestra Señora con el título de Madre Santísima de la Luz, sacado de varios autores por un apasionado a esta dulcísima advocación*. Este manuscrito, también inédito, se encuentra actualmente en

Ibarra en una de las sedes de la Biblioteca Jesuítica Aurelio Espinosa Pólit[157]. La obra se encuentra divida en dos partes, la primera de ellas es la *Relación Histórico-apologética*, la cual entrega información sobre el culto de Nuestra Señora en América, y especialmente en la Audiencia de Quito, promovido por el padre Maugeri, quien, además de publicar varias obras, introdujo la primera imprenta en Ambato y destacó como misionero entre los indios infieles. La segunda parte contiene la *Devoción práctica* hacia la Virgen en un lenguaje conceptista, "sobre todo en la exposición y mediación de las diversas formas en que considera la expresada práctica" (Tobar Donoso LIII), sin perder de vista la palabra amena y consoladora que unía el rigor espiritual con la redención de las almas.

En 1787 Juan de Velasco escribió el *Vocabulario de Lengua Peruano Quitense, llamada del Inca*; esta obra fue rescatada parcialmente por Paul Rivet en el año 1954 cuando publicó su *Bibliographie des langages Aymará et Kicúa*. El manuscrito se encontraba inédito en el Museum für Völkerkunde de Berlín; hasta hace pocos años permanecía extraviado debido a las alteraciones causadas por la Segunda Guerra Mundial (Espinosa Pólit 77-78), sin embargo, fue encontrado por el doctor Oswaldo Romero Arteta, quien debía hacer llegar el microfilme al Archivo Nacional de Historia del Ecuador para su posterior publicación (Costales XXXVII). La obra fue compuesta por distintas partes, entre ellas, vocablos por clase, partículas, adverbios, artificio de vocablos peruanos, diferencia de vocablos de Quito y Cuzco y diferencias prácticas en la creación del *Pater Noster*. Al parecer la mayor parte del *Vocabulario* fue escrito en Quito antes de la expulsión y, ya en el destierro, Velasco pudo ordenar sus apuntes y dar forma a su investigación lingüística.

De acuerdo con la mayoría de los autores que han indagado en la obra velasquiana, luego de la *Historia del Reino de Quito de la América Meridional*, el escrito más importante del padre Velasco fue *La Historia Moderna del Reyno de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reyno*, compuesto por tres tomos que datan de 1788. Hasta ahora solo se ha publicado la primera parte, prologada por el ilustre jesuita José Jouanen. El mismo Velasco señalaba en su prólogo que la historia moderna del reino de Quito y la historia de la provincia de la Compañía de Jesús eran a tal punto conexas entre sí que no podían prescindir una de la otra: "Aquella dio principio el año de 1550, en que llegó a Perú la primera misión de jesuitas, mandada por Francisco de Borja… Su dirección, su predicación y su enseñanza en las ciudades y poblados de las provincias

[157] Un extracto de la obra fue publicado en el libro *Los jesuitas Quiteños del extrañamiento* de la Biblioteca Ecuatoriana Mínima.

conquistadas, y mucho más en los países bárbaros que estaban por conquistarse, forman la mayor y más interesante parte de esta historia" (*Ctd.* Pareja XXXVII). Mediante el método cronológico, Velasco intentó dar a conocer "con orden y claridad la memoria de los sucesos" relacionados con la presencia de la Compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito. Aunque Tobar Donoso ha criticado la exageración del método y la inclusión innecesaria de noticias y hechos sin mayor relevancia para el plan general de la obra, destacó el valor científico y sistemático del trabajo velasquiano, "A la eficacia del procedimiento contribuyen los títulos marginales y el admirable índice, donde el método cronológico llega a su ápice. Velasco es un cronista moderno en toda la extensión de la palabra" (LVII).

Finalmente, habría que destacar el gran aporte que hizo el padre Velasco a la literatura ecuatoriana gracias a la creación de cinco tomos manuscritos titulados *Colección de poesías varias hechas por un ocioso en la ciudad de Faenza* que, de acuerdo con Aurelio Espinosa Pólit, constituye "un tesoro de la tradición ecuatoriana que sin él se hubiera perdido irremediablemente". Aparentemente la colección habría sido iniciada en el año 1775 en medio de las duras condiciones del exilio. El primer tomo tiene la fecha de 1790 y el segundo la de 1791; los tres tomos restantes no tienen fecha, sin embargo, no pueden haber sido posteriores a 1792, ya que durante ese año se produjo el deceso del padre Velasco. En total resultaron 1255 páginas en las cuales se encuentran distribuidas las obras de quince escritores nacionales y extranjeros, muchos de ellos compañeros de destierro del jesuita Velasco[158]. Espinosa Pólit, en la introducción de *Los jesuitas quiteños del extrañamiento*, la cual incluye una parte de la selección hecha por Velasco, ha destacado especialmente la labor velasquiana como un "considerable acerbo de ensayos poéticos (que) proporciona a nuestra historia literaria el eslabón que en ella faltaba para conectar la Colonia con el periodo Republicano", demostrando así "la continuidad de cultura entre la que patentizan los predicadores, ascetas, filósofos y teólogos de los siglos XVI y XVII, y la que renace independiente con Olmedo y los primeros escritores del Ecuador constituido como nación" (28).

Uno de los primeros estudios que se ha realizado sobre *El ocioso de Faenza* ha sido el que proporcionó Alejandro Carrión en los años 1957 y 1958. Las críticas a esta obra se han centrado fundamentalmente en dos hechos: el primero de ellos ha sido la deficiente

[158] Por nombrar a algunos de los autores que figuran en la obra: José Orozco, Ramón Viescas, Mariano Andrade, Ambrosio Larrea y el mismo Juan de Velasco.

traducción de las poesías, en su mayoría escritas en latín e italiano; y, el segundo, el panorama histórico bajo el cual interpretó la literatura jesuítica del exilio, basado en los comentarios y datos proporcionados por Federico González Suárez, a quien se le ha acusado de exagerar las riquezas y privilegios de los miembros de la Compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito. Lo cierto es que aparte del trasfondo histórico que ya conocemos existió también una notoria influencia de la poesía gongorina cuya raíz se encontraba en la educación formal de los colegios de los padres de la Orden. Sin dejar de lado esta tendencia, la poesía de los jesuitas desterrados integró además lo jocoso y profano como una manera de sobrellevar la tristeza del exilio:

Usted me ha de perdonar,
tanto ingente desvarío,
pues en tan triste lugar,
si de este modo no río,
no haría sino llorar.
(*Ctd.* Espinosa Pólit 39).

II.2. Procesos de edición de la Historia

II.2.1. Cartas al Ministro Porlier

Genette (2011), a propósito de las relaciones transtextuales, ha destacado en su obra *Umbrales* el conjunto de elementos que rodean al texto y que aseguran su existencia en el mundo, su recepción y su consumación. Estas prácticas y discursos agrupados bajo la denominación de "paratextos" tendrían la particularidad de otorgar sentido al conjunto textual y de crear un espacio previo de interrelación entre el lector y la obra, un *umbral* o sitio de negociación mediante el cual decidimos entrar o retroceder en la lectura (8). Al respecto, Claude Duchet (1971) ha señalado dos series códigos que constituyen aquella zona indecisa en la que se definen las condiciones de la comunicación; de una parte, los códigos sociales que hacen posible la difusión de la obra y de otra, los códigos reguladores o productores de las prácticas textuales (6). Si consideramos, de esta forma, tanto las circunstancias relativas a la circulación de la obra, como aquellas que determinan el tejido de los enunciados, es decir, los aspectos que involucran el ejercicio de escritura y lectura, concluiremos que el término "paratexto" designa todo aquello por lo cual el texto se hace libro y se propone como tal a sus lectores (Genette 2001 7).

Siguiendo esta perspectiva pragmática, las cartas que acompañan al manuscrito original de la *Historia del Reino de Quito* pueden considerarse como un elemento fundamental para descifrar el gran número de dificultades por las que atravesó la obra, de acuerdo con el contexto original de producción. Igualmente, permiten un primer acercamiento a las estrategias discursivas utilizadas por el autor, las cuales tuvieron la función de establecer las filiaciones de un pacto social e ideológico entre dicho sujeto autoral y el "dedicatario" que hacía posible la transformación del manuscrito en libro impreso. Tal como ha señalado Sonia Rose en *El paratexto indiano: el caso de la Miscelánea antártica de Miguel Cabello Valboa* (2001):

> El estudio del paratexto, pues, es abarcador y permite acercarse al entramado ideológico de una época. Se expresan en él ideas de todo tipo (poéticas, retóricas, políticas, etc.), nos proporciona información sobre la historia de la imprenta, de la producción y distribución del libro y sobre la historia de las prácticas de lectura, además de echar luz sobre la relación existente entre autores y autoridades legales y eclesiásticas, y entre autores y mecenas; finalmente, nos permite acercarnos a la circulación de información y reconstituir (aunque sea parcialmente) las redes letradas que rigen la vida intelectual (1121).

Estos aspectos no han sido considerados por la crítica velasquiana, centrada especialmente en el grueso de la *Historia* y no en aquellos textos que envuelven la creación literaria y que aseguran su recepción y consumación por parte del público lector. La mayoría de los análisis en torno a la *Historia de Quito* han tenido como punto de partida el contenido textual de la obra, en parte porque las mismas ediciones han eliminado algunos extractos del manuscrito original. Es por ello que la lectura de la obra se ha iniciado desde un límite cognoscitivo que nos ha alejado, en gran medida, del original que el autor deseaba dar a conocer y de los conflictos propios del espacio letrado de finales del siglo XVIII.

Las misivas que dan cuenta de los procesos de reconocimiento intelectual de la *Historia*, es decir, del paso del manuscrito al libro impreso, pueden clasificarse de acuerdo con la función y con el lugar que ocupan en el conjunto textual de la producción literaria. Aunque ambas se consideren epitextos de la obra, se distinguen, en primer lugar, por la intención de publicación; mientras la epístola dedicatoria formaba parte de los preliminares literarios que eran incluidos en la impresión del libro, las misivas entre el jesuita Velasco y el ministro de Estado Antonio Porlier pertenecían al ámbito burocrático y fueron concebidas bajo un modelo formal de comunicación epistolar, el cual dejó entrever no solo

los mecanismos diplomáticos y administrativos utilizados para estos fines, sino también la añoranza y la desesperación del jesuita al ver frustrado los intentos de publicación.

Epístola nuncupatoria

El 15 de marzo de 1789 el ex jesuita Juan de Velasco se dirigía al Ministro de Estado, con el fin de dedicarle su obra y remitir el primer y segundo tomo de la *Historia del Reino de Quito de la América Meridional*. La epístola nuncupatoria cumplía varias funciones en el interior del conjunto paratextual y textual. Originalmente, acompañaba los ejemplares con el fin de obtener la protección de una figura de prestigio y así lograr la impresión del manuscrito original. En esta línea, Sonia Rose destaca la importancia de los criterios de selección del dedicatario, quien debía formar parte de los círculos del poder político o eclesiástico, siendo, pues, imprescindible "El elogio de su poder, de sus calidades intelectuales y de su amor por las artes"[159].

Este hecho es evidenciado por el mismo Velasco al comienzo de la epístola, cuando manifiesta la necesidad de "implorar la protección de Vuestra Excelencia para que embrión apologético de Historia pueda salir segura a la pública luz, bajo su poderoso patrocinio" (Velasco 1977 17). Aunque la dedicatoria fue un ejercicio habitual entre los letrados que, al decir de Roger Chartier (1996), "gobernó durante mucho tiempo la producción y circulación de las obras" (197), en el caso de los jesuitas desterrados resultó ser una práctica tanto más imprescindible debido a las continuas persecuciones que sufrieron por parte de las autoridades españolas, como he explicado con detenimiento en los capítulos anteriores. Además, existía un trasfondo económico que podía subsanarse, en parte, gracias a una pensión en reconocimiento por el servicio prestado a la monarquía española, dado el sentido reivindicativo que aportaba la *Historia* en relación con la leyenda negra de la Conquista. Recordemos que Juan de Velasco, a diferencia de otros jesuitas exiliados, no participó de la dirección de cátedras ni contó con el auxilio de alguna de las familias de mayor poder económico, por este motivo la aceptación de la dedicatoria por el ministro de Estado y la consiguiente impresión del manuscrito permitían asegurar el sustento necesario para cubrir aquellos gastos personales que no eran cubiertos por la pensión que el rey había asignado para los ex jesuitas. No obstante, habría que señalar que esta realidad aparece encubierta con el objeto de subrayar la condición de verdad de sus escritos, cuando

[159] *Ib.* 1154

señalaba como única recompensa: "la satisfacción de mostrar mi pronta obediencia al Orden Soberano, con dar ese pequeño testimonio de amor que conservo a la Patria, y del respeto que debo a la persona de Vuesta Excelencia cuya vida prospere largamente el cielo, para la felicidad de las Américas, y gloria de toda la monarquía" (Velasco 19).

La epístola nuncupatoria de Velasco cumplió con las convenciones genéricas que eran atribuidas a este tipo de práctica epistolar. En primer lugar, respondió a la tradición de la escritura por obediencia, Velasco obedece a los superiores de la Compañía hasta que se ve impedido para continuar, primero por los males de salud y luego por la expulsión de la Orden: "…muchos años ha que comencé a escribirla, por mandato, y la dejé por necesidad". Una vez en Faenza, reasume la escritura de la *Historia* en un contexto diferente, pues no deseaba tanto "complacer a otros" sino "hacer un corto servicio a la Nación y a la Patria, ultrajada por algunas plumas rivales que pretenden obscurecer sus glorias" (17). Es posible evidenciar un desplazamiento de los motivos iniciales, pues ya no se trata de un sujeto sometido a la voluntad de sus superiores, sino de un yo textual comprometido con una serie de discursos sobre la Nación y la Patria. Este nacionalismo incipiente ha sido estudiado por Silvia Navia (2006), quien ha visto en la obra del jesuita criollo la manifestación de un sentimiento patriótico y la búsqueda de una identidad "natural, histórica y cultural propia y legítima, diferenciada de las regiones circundantes y de la del imperio español" (169). Sin embargo, no se ha profundizado en el proceso de constitución de un nuevo sujeto autoral y su articulación con la figura del dedicatario de la obra como elementos que contribuyeron, en primera instancia, a la creación y legitimación de dicha identidad "prenacionalista".

Siguiendo la cronología descrita por Foucault en la conferencia de 1969 para la Société Française de Philosophie, la función autor ha sido relacionada, principalmente, con la idea burguesa de propiedad intelectual que apareció hacia finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX[160]. Sin embargo, antes de que se registrara el ascenso de la burguesía, la función autor, tal como ha señalado Foucault, dependía de un sistema de apropiación penal que se practicó sobre los discursos por medio de las instituciones del aparato estatal y eclesiástico. Durante mucho tiempo, las autoridades políticas y religiosas ejercieron distintos mecanismos de poder, como el juicio, la censura y el castigo, con el fin de identificar y prohibir las obras de los autores condenados:

[160] Nos referimos a la noción de propiedad para los textos, de reglas estrictas sobre los derechos de autor, de relaciones autores-editores y de derechos de reproducción de las obras (Foucault 1991 61).

> Los textos, libros, los discursos comenzaron a tener realmente autores (distintos de los personajes míticos, distintos de las grandes figuras sacralizadas y sacralizantes) en la medida en que podía castigarse al autor, es decir, en la medida en que los discursos pudieran ser transgresivos. El discurso, en nuestra cultura […] no era, originalmente, un producto, una cosa, un bien; era esencialmente un acto- un acto colocado en el campo bipolar de lo sagrado y lo profano- de lo lícito y de lo ilícito, de lo religioso y de lo blasfemo. Históricamente ha sido un gesto cargado de riesgos antes de ser un bien trabado en un circuito de propiedades (Foucault 1991 61).

Este proceso censor lo vemos reflejado en el Dictamen de la Real Academia de Historia, que por ese entonces adquiría cada vez un mayor prestigio frente a las instituciones eclesiásticas como organismo regulador de saberes. La *Historia del Reino de Quito*, así como otras tantas obras escritas por los jesuitas desterrados, debió someterse al escrutinio de las autoridades letradas, quienes podían aprobar o no el contenido de los enunciados. Inclusive antes de que los manuscritos llegaran a manos del consejo examinador, ya se había asignado una cierta identidad al autor de la *Historia* que ponía en entredicho la posibilidad de una eventual publicación por tratarse de un ex jesuita americano. Aunque se debía a una serie de tensiones de nivel político, estas influían directamente en la recepción de la obra y en el dictamen que de ella se hiciera. Por este motivo, es posible hablar de una función autor en relación con los códigos históricos que pesaban sobre los jesuitas criollos de finales del siglo XVIII y que predeterminaba, en buena medida, el ejercicio de lectura de los enunciados.

De acuerdo con Foucault (1991), un nombre de autor es más que un elemento en el discurso que puede ser sujeto o complemento, que puede reemplazarse por un pronombre, etcétera, pues ejerce un cierto papel con relación al discurso, asegurando una función clasificatoria y permitiendo reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros (60). En el caso de la *Historia de Quito*, el sujeto del discurso era reconocido menos por el nombre propio que por la adjetivación de dicho nombre; es decir, aquello que realmente formó una marca en la escritura de la obra fue la condición de ex jesuita que aparece continuamente en la correspondencia entre el Comisario Real, el Ministro de Estado y la comisión de la Real Academia de Historia. Por este motivo podemos afirmar que el manuscrito del padre Velasco desde su génesis fue mucho más que una Historia de la Audiencia de Quito; su escritura marcó el acontecimiento de un cierto tipo de discurso, en este caso el discurso de los jesuitas del destierro, que pese a las

difíciles condiciones del exilio, aún mantenía un estatuto social y cultural que lo hacía merecedor de la atención y también de la desconfianza de las autoridades españolas.

En este contexto, la función autor entendida como pre-texto de la obra velasquiana, nos permite observar el modo en que el jesuita ecuatoriano utilizó los parámetros que regulaban la lectura, con el fin de construir a partir de la propia marginalidad, una identidad que bordeara los límites del texto y que dotara de coherencia y sentido al conjunto de escritos producidos por los ex jesuitas americanos.

El espacio paratextual en el que se inscribe la epístola nuncupatoria resultó ser la primera instancia en la que se advierte la presencia de una identidad en formación que funciona como contrapunto de los discursos dominantes sobre Hispanoamérica y los miembros de la Compañía de Jesús. En ella se hace visible a través de los enunciados la necesidad de valoración de las distintas condiciones de producción del discurso, es decir, quién lo escribió, de dónde viene, en qué circunstancias se llevó a cabo la escritura, cómo se inició el proyecto, en qué fecha, etc., ya que solo de esta manera el yo textual podía señalar su condición de sujeto creador y anunciar el ejercicio de su propia autoridad mediante la escritura histórica.

El principio de unidad de la obra se presentaba a los lectores mediante una serie de operaciones complejas que en su conjunto debían asegurar la recepción favorable por parte de los representantes del Estado. Entre ellas merece atención la función que cumplió el dedicatario de la *Historia* en relación con la construcción de la figura autoral. En la epístola nuncupatoria, el enunciador asume una identidad que da sentido al discurso en la medida en que desmiente las imposturas en contra del entorno americano y de la madre Patria. A partir de las distintas posiciones que asume el yo textual, ya sea como jesuita desterrado o como criollo patriota, se lleva a cabo un proceso de asimilación entre el sujeto del discurso y el dedicatario, pues se recurre a éste último no solo por su prestigio sino también por su condición de testigo ocular y por su conocimiento en relación con las antiguas y modernas Historias del Nuevo Mundo que, como es sabido, fue concomitante con el saber de los jesuitas criollos que residían en el exilio:

> Ninguno mejor instruido que Vuestra Excelencia en el ser físico, y moral de aquellas Provincias por haberlas recorrido como sabio, como político, y como Ministro de un Gran Rey, el cual puso en sus manos el vasto Gobierno de las Américas, como recompensa debido al relevante mérito de Vuestra Excelencia (Velasco 18).

La experiencia hispanoamericana y la condición de testigo ocular, amparada en el aparato jurídico-colonial, crearon un espacio paratextual común entre ambas instancias enunciativas, sin que por ello desapareciera la relación de patronazgo característica de este tipo de discursos. El sujeto de la enunciación cede al dedicatario de la obra la palabra lisa, llana, neutra, una especie de grado cero de la escritura con el fin de hacer de él no solo un protector, sino también "un verdadero científico, juez defensor de la causa americana" pues como señalaba, "lo mismo será ver estampado en su frente el esclarecido nombre de Vuestra Excelencia que leer en él la más auténtica confirmación de las verdades que defiende, y el más vergonzoso bando de imposturas que reprueba" (18).

Así también, el uso de los elogios al destinatario y el recurso de la tradición de las autoridades a través de diversas citas, tan habitual en la praxis epistolar humanística italiana y española (Piras 2001 1028), no solo se hicieron presentes con el fin de conquistar la simpatía del receptor y garantizar la publicación del texto; también fueron útiles para comprometer al dedicatario con el ejercicio de la verdad y con el reconocimiento de la inteligentzia americana:

> Entre los muchos objetos que igualmente mira la comprensión de Vuestra Excelencia como si fuese uno sólo, le ha merecido las atenciones la literatura americana. Es cierto, que ha sido ésta poco conocida en Europa, tanto que la malignidad de algunas plumas extranjeras, lo atribuye, a degeneración de ingenios en aquella parte del mundo. Cuan falso sea este dictamen lo ha visto ya la Italia, y lo sabe bien Vuestra Excelencia. Su larga experiencia le ha hecho observar, con imparcialidad ser las Américas tal vez más fecundas en minerales de ingenio que de metales. Sabe que se hallan sepultados estos en el olvido, no menos que el oro, las perlas, y los diamantes, en los oscuros senos de los mares, y de las peñas, por falta de quien lo saque a la pública luz del mundo; y se sabe que nunca hacen progresos las ciencias, sin que tengan una protección poderosa (19).

Recordemos que la epístola dedicatoria representó el primer espacio de negociación entre la obra y los sistemas estatales que regulaban la circulación de los conocimientos; por lo tanto, los mecanismos de persuasión debían implicar al dedicatario no solo como figura de protección, sino también como partícipe de la causa americana, moviéndolo hacia una determinada posición, inclusive más cercana al nacionalismo criollo que al tan temido jesuitismo:

> Su celo por la gloria de la Nación, sabrá hacer que no queden sepultados para siempre los muchos tesoros que encierra de literarias producciones. Sabrá introducir coraje a las cobardes plumas que caían de las manos desmayadas por falta de quien les diese aliento; y sabrá también dar alma al embrión informe de mi Historia, haciendo que suplan mis compatriotas, con mejores luces, los forzosos defectos de ella (19).

Misivas

La correspondencia que da cuenta del interrumpido proceso de reconocimiento intelectual del manuscrito se encuentra hoy en el Archivo de Indias de Sevilla y ha sido incluida en la edición de la *Historia del Reino de Quito de la América Meridional* de 1977, de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. La primera carta que Velasco envió al Ministro de Estado es quizá la que expresa más abiertamente las verdaderas intenciones que animan la escritura de la Historia y la perspectiva desde la cual el sujeto de la enunciación construye su propia visión de la realidad americana. En ella, Velasco solicita al ministro Antonio Porlier autorización para dedicarle su obra, con fecha veintitrés de noviembre de 1788. Esta primera misiva cumple con las disposiciones genéricas de la carta dedicatoria que ya he señalado un poco más arriba, pues, su estructura mantiene el mismo orden de los elementos formales, como son los elogios al destinatario, la presentación del sujeto escribiente según el tópico de la falsa modestia, la exposición de los motivos que animan la escritura y la recompensa que se espera obtener de ésta. De acuerdo con esta disposición, se inicia la relación entre dedicador y dedicatario de la obra, la cual queda marcada por la sujeción del primero hacia el segundo y por el deseo de verdad y justicia que ambos comparten. No obstante, a pesar de la similitud evidente entre esta misiva y la dedicatoria formal, es posible notar, igualmente, claras diferencias, debido al lugar que ocupan ambos paratextos en relación con el manuscrito original. La primera carta que inicia la correspondencia entre Velasco y Porlier, si bien resulta de gran importancia para asegurar la protección del Ministro y, con ello, la posible impresión de la obra, su lugar en el conjunto paratextual se encuentra fuera del libro en sí, es decir, no forma parte del soporte escrito que es destinado a un potencial público lector, como sucede en el caso de la epístola dedicatoria. De allí que se evidencie una mayor libertad expresiva de parte del enunciador, quien, a diferencia de lo que vemos en la dedicatoria que forma parte los preliminares literarios, exterioriza una serie de enunciados que, desde el punto de vista de las estrategias retóricas y discursivas, era conveniente disimular para evitar la censura. Así, se presenta a sí mismo como “ex

jesuita, de la que fue la antigua Provincia de Quito, y nativo de ella", quien, debido a la insistencia de sus superiores comienza la recopilación de datos para escribir una Historia de Quito. No obstante, cuando por fin puede comenzar la redacción de su obra, se ve impedido por la extinción de ésta, y por los continuos males de salud que le aquejan (Velasco 1977 9). Una vez reanudado el trabajo, Velasco señala que "algunos" le ofrecen la posibilidad de imprimir la obra en italiano para que su circulación reivindicara las calumnias de las que era objeto el Nuevo Mundo y la nación conquistadora; sin embargo, agrega que frente a esto "En nada convine, porque no quise que saliese a la luz cosa mía, sin la previa aprobación, y beneplácito del Supremo, y Real Consejo de Indias, y sin que primero se publicase en el original idioma, en el que voy escribiendo"[161]. Refiere, luego, el mandato de "Vuestra Excelencia sobre la Soberana disposición en orden a las obras que hubiesen escritos los americanos"[162], según el cual debían publicarse los trabajos de los jesuitas exiliados sobre los territorios de América. Esto facilita al sacerdote la posibilidad de ver impreso su trabajo de tantos años, el cual, por ser "apología de la verdad", constituye un obsequio de parte de un "americano" para su "común protector". Finalmente, como recompensa a su labor, dice Velasco: "Solo deseo, que el librero que se hiciere cargo de la impresión, no altere por su arbitrio (como suelen), las cosas que van escritas; y que por puro favor y gracia me remita uno, o dos ejemplares, para que hecha por ellos la traducción al Toscano, pueda imprimirse en Italia"[163].

De tal forma, la comparación entre la primera misiva y la carta dedicatoria permite entrever los mecanismos de los que se vale el sujeto de la enunciación con el fin de evadir la censura impuesta por las autoridades estatales, no solo desde los preliminares literarios, sino también a lo largo de toda la obra. Por primera y única vez, Velasco se llama a sí mismo "ex jesuita" y "americano"; habla de la impresión que le ofrecen costear en Italia y manifiesta el deseo explícito de que no se modifiquen los enunciados de su obra. Más adelante, tanto en el prólogo como en el cuerpo general del manuscrito, las alusiones al exilio jesuítico, al patriotismo criollo, y a los verdaderos promotores de la obra, se verán matizadas, considerablemente, por medio de la elocuencia expositiva y del orden de construcción de los enunciados.

Es de suponer que la segunda carta, aunque anónima, fue escrita por alguno de los funcionarios que mediaban la correspondencia entre el Comisario Real Luis Gneco y el

[161] *Ib.* 10.

[162] *Ibid.*

[163] *Ib.* 11.

Ministro de Estado. Por ella, sabemos que el veintinueve de noviembre de 1788 el comisario Real envió el memorial del padre Juan de Velasco al Ministro de Estado solicitando protección y licencia para imprimir la Historia de Quito dividida en tres tomos: Natural, Antigua y Moderna. Aunque en un comienzo se destacaba que este tipo de escritos "rebaten sólidamente las opiniones con que pretenden los extranjeros infamar a España y América", siendo dignas de alabanza pues "La nación se enriquece con estas obras, que al mismo tiempo son un monumento que prueba la integridad, y la conducta que emplearon los españoles en las conquistas", no sucede lo mismo con la Historia del jesuita ecuatoriano que, según la Dirección, no era digna de tales cualidades; antes bien era necesario "reconocerla y examinarla" por la Real Academia de Historia (26). Si la obra pasaba el examen inicial podría, finalmente, imprimirse por cuenta de Su Majestad o de las Temporalidades.

El quince de marzo de 1789, Velasco remitía la primera y la segunda parte de la Historia de Quito al Comisario Real, dando cuenta no solo de la alegría que le significaba haber recibido "la favorecida de Vuestra Excelencia", sino también de los continuos males de salud que le aquejaban, sin saber si podría concluir a tiempo la tercera parte: "Si no pudiese, bastarán las dos primeras, o algún otro seguirá la tercera después de mis días. Si acaso Dios me diera algún alivio y tiempo, me esforzaré cuanto fuere posible, sin que para esto me mueva recompensa alguna" (27). Los problemas de salud del jesuita fueron también referidos en la misiva que el Comisario Real dirigió al Ministro de Estado junto con los la Historia Natural y Antigua de Quito, el veintiocho de marzo de 1789; en ella se lee la preocupación de Luis de Gneco por la fluxión de ojos del padre Velasco, al punto de solicitar al jesuita que se abstuviera de toda aplicación a los libros hasta asegurar su curación (28).

Tan solo unos meses más tarde, el quince de mayo de 1789, Porlier escribía a Luis de Gneco para que agradeciera al ex jesuita Velasco los dos tomos enviados y para que se le animara a terminar la tercera parte de la obra, la cual una vez reconocida "se procurará imprimir con el cuidado y exactitud conveniente, y se le remitirán todos los ejemplares que quiera" (28). Esta misiva alentó profundamente al padre Velasco, quien anunciaba en carta del diez de junio de 1789 el pronto envío de la tercera parte de la Historia. En esta última carta es posible advertir una mayor confianza de parte del autor, que denuncia directamente las infames condiciones del destierro. En carta del quince de marzo, Velasco decía a Gneco no juzgar necesario escribir directamente al Ministro de Estado, pues "bastará con lo que digo en la dirección o dedicatoria del primer tomo" (27). Sin embargo, una vez abierta la

posibilidad de imprimir de la Historia y al tanto de la buena acogida de Porlier, escribía no solo para agradecer, sino también para enfatizar su propia desventura: "mas con la favorecida de V.E. de quince de mayo próximo pasado, he cobrado tanto vigor y aliento que me parecen nada el tormento de los ojos, la sordera total, males de la cabeza, y mil otros trabajos, incomodidades y miserias con que vivo" (29).

Resulta evidente la angustia del padre Velasco por ver impresa su obra con el fin de obtener el subsidio necesario para sobrellevar la pobreza en la que se encontraba. Ya en la misiva del 10 de junio de 1789 daba libertad absoluta para corregir, borrar, o cambiar cualquier error o defecto que pudiera encontrarse en sus escritos: "Si acaso al reverse la obra, se hallare algún reparo, yo no quiero que sirva de tropiezo. Puede V.E. como árbitro disponer que se quite o borre todo aquello que juzgare, como también corregir si se reconociese equivocación o yerro en algún punto" (29). Ratificaba su disposición el veintinueve de julio de 1789, cuando enviaba el tercer y último tomo de la Historia de Quito: "Vuestra Excelencia es árbitro absoluto para hacer que se quite todo aquello que por algún reparo o razón política no conveniere que salga a luz" (30-31).

Pese a la libertad que delegó el padre Juan de Velasco en el Ministro de Estado para modificar el contenido de su obra y a la favorable acogida que mostró Antonio Porlier, el manuscrito original quedó en el olvido. El dieciocho de septiembre de1789 el Ministro Porlier hacía llegar a la Academia de Historia el tercer tomo para su "reconocimiento y censura", dando cuenta, además, de la aprobación del monarca y de su "Real gratitud" (32). El cuatro de octubre de 1789 se acusaba recibo del Dictamen de la Real Academia de los dos primeros tomos de la obra; luego, sobreviene un periodo de silencio e incertidumbre sobre el futuro de los manuscritos. Instado por tales circunstancias, Velasco le escribía al Ministro de Estado solicitando noticias sobre la impresión de la Historia. La misiva del dieciséis de noviembre de 1791 es, sin duda, la más clara muestra de la angustia del ex jesuita. Comienza esta carta con la presentación de una narración simbólica cuyo fin es el de presentar una analogía entre la historia relatada y la situación en la que se encuentra el emisor del mensaje, de tal modo que el receptor pueda no solo comprender el mensaje, sino también conmoverse con el angustiado relato del abate.

Velasco se presenta a sí mismo como "una viuda de nación española" que, habiendo quedado sola con su único hijo en Italia, dio a éste la mejor educación que pudo y le envió a la Corte "deseosa de que sirviese a su nación". Este hijo, que fue tomado bajo la protección del Monarca, "infundió viva esperanza" a la mujer de tener el oportuno apoyo en su vejez y miserable estado de vida (47), "mas, habiendo pasado largo tiempo, sin tener

la más mínima ulterior noticia, se halla sumamente afligida con las dudas y temores de que se haya desgraciado, o tal vez muerto aquel hijo"[164]. Más adelante, explicaba: "yo soy esa triste viuda, y (…) el único hijo de mis dolores, mandado al servicio de la nación, fue la Historia del Reino de Quito"[165].

Uno de los mayores temores de Velasco era que no se publicara la obra debido a las implicaciones políticas del tercer tomo, ya que contenía una parte importante de la acción de la Compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito. Resulta evidente la aprensión del jesuita en relación con la Historia Moderna, pues él mismo reconocía haber temido escribirla, y mucho más el mandarla (47). A tal punto llegaba su angustia que le restaba importancia casi por completo en su última misiva:

> ¿Qué necesidad hay de que salgan a la luz todas tres juntas? Podía sepultarse la Tercera, si acaso es impedimento o rémora de las primeras, que salieron aprobadas, puesto que apenas hay Autor que escriba todas las tres partes de Historia, y puesto que la necesidad de escribir la mía consistió toda en las dos primeras[166].

Con todo, no fue la primera vez que el jesuita ponía de manifiesto su compromiso con la nación. Con anterioridad había señalado que de no poder terminar la Historia Moderna "bastarán las dos primeras", pues eran éstas las que realmente interesaban, ya que podían interpretarse como una defensa de la Conquista iniciada por la monarquía española. Sin embargo, como demostraremos más adelante, los primeros dos tomos representaban mucho más que la justificación de los procesos de colonización y evangelización en el Nuevo Mundo, y el tercer tomo, pese a lo dicho por el jesuita, significaba la reivindicación de la Orden de Loyola, no solo como organismo protector de la causa patriótica, sino también como eje fundamental para organización de la sociedad colonial.

El nueve de diciembre de 1791, Antonio Porlier escribía a Campomanes para que hiciera imprimir con diligencia los tres tomos de la Historia de Quito del padre Velasco: "Recuérdolo a V.E. de orden de Su Majestad para que disponga su cumplimiento con la mayor brevedad posible" (48). De aquí en adelante se pierde la comunicación y el manuscrito queda olvidado en los archivos de la Real Academia. Hasta el día de hoy se desconocen los motivos por los cuales la obra del jesuita ecuatoriano no llegó a publicarse. Al respecto, Antonio de Alcedo, miembro de la comisión de censura de la Real Academia

[164] *Ibid.*

[165] *Ibid.*

[166] *Ibid.*

de Historia, lamentaba profundamente en su *Biblioteca Americana: Catálogo de los autores que han escrito de la América en diferentes idiomas…* (1964-1965), las injusticia cometida con la obra del padre Juan de Velasco debido a las diversas intrigas que circulaban por esos años en torno a los ex miembros de la Compañía de Jesús, las cuales impidieron que el manuscrito saliera a la luz pública.

II.2.2. Primeras ediciones

La historia de las ediciones de un libro adquiere importancia en la medida en que permite recrear impacto social de la obra, con el fin de medir no solo sus alcances, sino también sus propios límites en relación con los diferentes contextos históricos de recepción. Si reparamos en el estudio bibliográfico de las ediciones de un libro, podremos acceder a las distintas lecturas de la obra a través del tiempo y, en consecuencia, a sus respectivas valoraciones. Tal como ha señalado Jaime Moll (2009), "Una bibliografía no es una mera lista de ediciones, ordenadas por los datos que figuran en sus portadas, sin ningún tipo de análisis ni de crítica de los mismos", ya que apunta a la creación de una estructura, la cual será el resultado de un estudio material de las ediciones y de un análisis de los distintos elementos que intervienen en su publicación[167]. De esta manera, el examen de los procesos bibliográficos de la *Historia del Reino de Quito* integra, además del contenido textual, las implicaciones sociológicas de la obra en determinados ámbitos geopolíticos.

Antes de comenzar con el análisis de las ediciones extranjeras es necesario aclarar que existieron originalmente dos manuscritos de la *Historia de Quito*, según apuntan diversas fuentes históricas. Uno de ellos es el que yace hoy en la Real Academia de Historia de España y que corresponde al que fue enviado por el mismo Juan de Velasco al Ministro de Estado Antonio Porlier, del cual he dado noticias más arriba. El segundo manuscrito, menos conocido que el anterior, se encontraba en la ciudad de Faenza y fue escrito por el mismo autor (Jijón y Caamaño 1918 34). La primera vez que se dio a conocer su existencia fue mediante una carta escrita por los jesuitas desterrados Joaquín y Ambrosio Larrea a su hermano Pedro Lucas Larrea, quien residía por entonces en la ciudad de Riobamba. En esta misiva, los hermanos Larrea decían estar traduciendo al italiano la obra de Juan de Velasco. Esta noticia fue a su vez trasmitida por carta a Eugenio de Santa Cruz y Espejo quien, consciente de la importancia de la obra, publicó un extracto de la

[167] *Ibid.*

misiva que le había dirigido Pedro Lucas Larrea en la sección "Avisos interesantes" del periódico *Primicias de la Cultura de Quito*:

> Muy Señor mío y dueño de mi singular estimación: la complacencia con que he leído siempre las bellas producciones de su admirable ingenio, me hizo que traslade el discurso dirigido a Quito con el pensamiento ventajoso de la erección de una Sociedad Patriótica. Esta copia la remití a mis hermanos ex jesuitas quienes me responden las cláusulas siguientes: Ahora estamos ambos traduciendo al italiano la bella Historia de Quito de nuestro paisano Don Juan de Velasco. Ambrosio traduce la parte de historia natural de plantas, animales, pájaros, minerales, etc. Y yo la parte de la historia civil y política. Y no pensamos en el día en imprimir dicha Historia en italiano, si se puede que será muy celebrada. Pensamos dedicarla o a algún cardenal o a algún otro personaje de la Italia e ingerir en nuestra traducción el bello discurso del Doctor Espejo, dirigido a los socios de la nueva Sociedad Patriótica (*Primicias de la Cultura de Quito* 1947 17).

Pese a las intenciones patrióticas de los padres Larrea, la traducción al italiano no llegó a ser publicada y hasta el día de hoy se desconoce su paradero.

Edición de 1837

La primera edición de la obra del padre Velasco se creyó extraviada durante muchos años. Según las investigaciones de Leónidas Batallas, José Dávalos, sobrino de Juan de Velasco, habría entregado una copia del manuscrito enviado a la Academia de Historia a su pariente, el médico Modesto Larrea; éste a su vez, comprometido con la difusión de la obra, encargó su publicación al médico francés Abel Victorino Brandin. Se trataría de sesenta páginas impresas en Francia y de otras cuarenta impresas en Quito en el año 1837 que incluyeron, además de los tres primeros libros de la *Historia Antigua*, cuatro páginas de bibliografía crítica extraídas de *La Gaceta de Chile* y *La Gaceta del Perú*, una carta de Olmedo a Brandin y un apéndice de veinticuatro páginas con los siguientes apartados: "Tabla de las antiguas naciones del Reino de Quito"; "Sucinto análisis del carácter físico y moral de los indios"; "Carácter social de los antiguos indios"; "Tabla cronológica de los Reyes de Quito y de los Incas del Perú"; "Catálogo de algunos escritores antiguos y modernos sobre el Reino de Quito", "Índice" y "Mapas y Láminas". En las últimas páginas de la obra, Brandin se expresaba con las siguientes palabras:

> Grande es el sentimiento que nos cuesta tener que interrumpir esta publicación, que suspendemos por fuerza. Parécenos sin embargo que lo poco que damos a la luz no dejará de ser interesante y útil. Tal vez nuestro plan y estos fragmentos de la introducción y del apéndice servirán para que otros más felices que nosotros no tropezaban con los estorbos que nos han obligado a desistir de nuestro empeño (Bradin 1837).

Como es posible observar, la publicación costeada por Modesto Larrea y dedicada a su madre, Doña Rosa Carrión y Velasco, debió ser suspendida, aparentemente, por falta de recursos. He encontrado dos ejemplares de esta edición, uno de ellos en la sección Fondo General de la Biblioteca Nacional de Chile y otro en la colección Marshal H. Saville del Museum of the American Indian. En el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Chile aparece en la primera página una dedicatoria escrita a mano de parte del mismo Brandin a Vicente Rocafuerte: "A. S. E. Sr. Presidente de la República del Ecuador. Dn. Vicente Rocafuerte. Homenaje respetuoso. A. V. Brandin". La portada contiene el título de la obra, el nombre del autor, sin omitir el cargo y la procedencia: "Presbítero Dn. Juan de Velasco, Natural del Reino". Luego aparecen los nombres y grados de los auspiciadores, seguido del nombre del editor y sus cargos honoríficos. Al final de la página se lee el lugar y la fecha de impresión: "París 1837". En la página siguiente, se encuentra la dedicatoria que, como bien sabemos, resultó ser uno de los paratextos de mayor relieve para la impresión y difusión de la obra. En ésta se establecen los motivos de "tan noble empeño" por parte de sus beneficiarios, quienes desearon rescatar del olvido éste "monumento de gloria nacional". En el prefacio del editor, numerado con caracteres romanos, se leen los criterios que promovieron la selección de ciertas partes de la obra para ser publicadas. Así, Brandin escribía: "Es pues necesario separar la escoria del metal, y volver al oro su pureza" (IX), haciendo imperioso "comenzar esta obra con la historia antigua, trazando un bosquejo geográfico que sirva de introducción para dar una idea general del país". La historia antigua de Quito fue dividida en cinco épocas, a diferencia del manuscrito original que contaba con solo cuatro. A su vez, Brandin modificó la clasificación de los libros, argumentando que "El lector sabrá las razones que hemos tenido para separarnos del plan original" (X).

Brandin se mostró en extremo crítico con la obra de Juan de Velasco. Su visión de la obra difiere notoriamente de las ediciones posteriores que intentarán, paulatinamente, devolver un espacio de honor al ilustre jesuita ecuatoriano y al valor general de su *Historia* en el marco de una política nacionalista.

Edición de 1839

Sobre la segunda publicación del manuscrito del padre Velasco tenemos que ésta fue llevada a cabo por el francés Herni Ternaux-Compans. Se trató de un extracto de la *Historia Moderna* que fue incluido en los *Nouvelles Annales des Voyages et des Sciences Géographiques*, volumen 83, tomo 3, meses de julio, agosto y septiembre de 1839, editado por Konrad Malte-Brun en la Librairie de Gide de París (129-173)[168]. Los criterios de publicación del extracto fueron explicados por Ternaux-Compans en nota al pie de página con las siguientes palabras:

> Juan de Velasco fue uno de los jesuitas americanos que se refugiaron en Italia después de la supresión de esta Orden. Él compuso en Italia una Historia del Reino de Quito en tres volúmenes, la cual dedicase a D. Antonio de Porlier, fue escrita en Faenza el 15 de Marzo de 1789. Esta obra fue dividida en tres partes: la primera trata de la historia natural del país, *ella no contiene nada importante y está retrasada en cuanto a la ciencia*. La segunda que contiene la historia del país será publicada enteramente en la colección de memorias inéditas sobre la América que publica M. Ternaux Compans en la editorial de M. Arthus-Bertrand y cuyos 10 volúmenes han ya aparecido. Nosotros daremos sucesivamente los extractos de la tercera que está enteramente completa para la descripción del país. El primer artículo contendrá la descripción del reino de Quito propiamente tal, la segunda la de la provincia de Popayán, la tercera las misiones del marañón (Ternaux-Compans 1840 201- La traducción y las cursivas son mías).

Al año siguiente, encontramos que se vuelve a incluir el mismo extracto de la *Historia Moderna de Quito* traducida al francés, esta vez en la obra *Recueil de documents et mémoires originaux sur l'histoire des possessions spagnoles dans l'Amerique, à diverses époques de la conquête , renfermant des détails curieux sur les moers et coutumes et les usahes des Indiens, leur relations avec les Espagnoles, et sur la géographie et l'histoire naturelle de ces contrées; publiée sur les manuscrits anciens et inédites de la bibliotheque de M. Ternaux-Compans*. Según lo que el mismo Ternaux-Compans decía en el prólogo, las relaciones incluidas en la obra provenían de una copia del manuscrito original que se encontraba en el archivo de Simancas, hecha por Juan Bautista Muñoz. Sin embargo, no he

[168] Erróneamente algunos biógrafos del padre Velasco han señalado que la primera edición de la *Historia de Quito* de Ternaux Compans apareció en 1840; sin embargo, pude comprobar que el primer extracto de la *Historia Moderna* fue publicado en 1839 y no en 1840, puesto esta última no es más que una copia idéntica de la traducción que apareció en los *Annales des Voyages* del mismo autor.

encontrado ninguna referencia a la obra de Velasco en el *Catálogo de la obra de Juan Bautista Muñoz* publicado entre los años 1954-1956 por la Real Academia de Historia de España ni en otros textos que hagan referencia a la obra del hispanista. Así mismo, durante mucho tiempo se puso en duda la versión de Ternaux-Compans y se pensó que realmente los extractos publicados provenían del manuscrito que había pertenecido a Modesto Larrea. Curiosamente, Brandin declaraba en el año 1835 en la ciudad de Quito ante el Gobernador de Pichincha, su desvinculación absoluta con la impresión del manuscrito de Modesto Larrea: "no me ha confiado tal impresión […] a mi regreso a París supe que él había prestado dicha obra al señor Ternó" (Pareja Diezcanseco XVI). Posteriormente, el Gobernador escribía en carta al Ministro Secretario de Estado: "… su última respuesta es que no tiene el manuscrito, que el albacea del Abate Velasco debe haberlo dado al señor Modesto Larrea, sino sólo una de las tantas copias que se han sacado de él, tanto en Europa como en América" (*Ctd*. Pareja Diezcanseco XVII). Aunque no tengo más detalles sobre el contexto de dicha correspondencia, se puede deducir que la impresión de la obra comprometió a su primer editor, aunque éste solo haya difundido un extracto del manuscrito y bajo condiciones muy limitadas.

En el prefacio de la segunda edición de 1840, Ternaux destacaba el interés que estas obras tenían para el público debido a que ellas arrojaban "luz sobre la historia de la colonización del nuevo continente y particularmente sobre el estado social de las colonias españolas en el periodo que sigue a la Conquista" (202). Una aparente preocupación por develar las injusticias de los españoles contra los indios movía al historiador francés a mostrar aquellos escritos que dieran testimonio de los hechos acaecidos en el Nuevo Mundo. Así también, el espíritu científico lo obligaba a difundir la *Historia* del jesuita Velasco ya que ésta podía considerarse un verdadero caudal de conocimientos para quienes desearan estar al tanto de la historia y la geografía americana. Ternaux Compans, al igual que muchos hombres de la ilustración, denunciaba la política española pues en más de tres siglos de presencia en Hispanoamérica, el conocimiento trasmitido al resto de las naciones europeas había sido casi inexistente, tal como se lee en el paratexto prologal:

> La política española fue siempre la de ocultar todo lo que era relativo a sus colonias. No ha sido más que después de su independencia que se ha comenzado a conocer un poco más. Pero desde esta época las guerras civiles han opuesto un obstáculo invencible a las búsquedas científicas, nosotros creemos entonces hacer una cosa útil reuniendo en este volumen las importantes relaciones que nos hacen conocer una multitud de particularidades

> curiosas desconocidas hasta nuestros días (Ternaux Compans 1840 202- La traducción es mía).

Para dar sentido a esta afirmación debemos recordar que, tal como ha destacado Marie Louise Bénat Tachot en la introducción a *Singularités du Nicaragua* de Gonzalo Fernández de Oviedo, los procesos de divulgación de textos y manuscritos coloniales estuvieron íntimamente relacionados con la empresa de carácter moderno de apropiación económica de las tierras del Nuevo Mundo. Para llevar a cabo el proyecto de expansionismo imperialista de principios del siglo XIX fue necesario, en primera instancia, conocer las posibilidades de producción y de desarrollo de las tierras americanas (Bénat Tachot 66-69). Esto explicaría el interés de Ternaux-Compans por la *Historia de Quito,* y el hecho de que la edición francesa difiera de la copia manuscrita no solo por su extensión, sino también por la manera en que fue presentado su contenido[169], puesto que tuvo su fundamento en la empresa de colonización moderna y no en los proyectos de carácter nacionalista que más tarde adquirirían mayor envergadura en el contexto ecuatoriano.

Edición de 1840

Casi de manera paralela, Ternaux-Compans publicaba en la imprenta de M. Arthur-Bertrand la colección de veinte volúmenes titulada *Voyages, Relations et mémoires originaux pour servir a l'histoire de la decouverte de l'Amerique, publiée pour première fois en français par Henri Ternaux-Compans* (1837-1841). En el interior de esta obra, la *Historia Antigua del Reino de Quito* ocupaba los tomos dieciocho y diecinueve, siendo impresos en el año 1840. En la introducción de la obra se ratificaban los criterios de la primera edición, en el sentido de suprimir la primera parte "que habla solo de la historia natural y de manera muy superficial", y de incluir la segunda porque "trata de la historia del país". En relación con la tercera parte que, según el criterio del editor era "puramente geográfica", no era necesario incluirla pues ya se habían dado algunos extractos en los *Annales des Voyages* de 1839.

Uno de los aspectos que destacaba Ternaux de la *Historia Antigua* de Velasco fue el que éste hubiese incluido, además de los autores publicados como Jerez, Cieza de León,

[169] Es decir, en el espacio de una publicación periódica, de mayor acceso, fuese por la cantidad de ejemplares o por la extensión de los mismos, y con una clara fijación por expandir el espíritu científico e imperialista de la Francia del siglo XIX.

Zárate o Acosta, Rodríguez, a autores cuyas obras permanecían inéditas en el tiempo, tales como Alfonso Palomino, Fray Marcos de Niza, Alfonso de Montenegro, Bravo de Sarabia, Pedro de la Peña Montenegro, Rafael Ferrer, Juan Pedro Severeno, Montesinos, Juan Lorenzo Luceno, Samuel Fritz, Jacinto Collahuaso, Henrique Frantzen, Pedro Maldonado, Carlos Brentano, Franciscus Xavier Weigel. La mayoría de los autores citados resultaron ser grandes conocedores de la nación quiteña, ya sea por medio de la labor religiosa o por el ejercicio militar durante época de la Conquista.

Edición de 1842

Finalmente existió una traducción al italiano que, según se cree, estaría basada en la traducción de Ternaux-Compans[170]. Ésta apareció en el año 1842 en el volumen *Viaggi, relazione e memorie relative alla scoperta, alle antichità ed alla storia delle bellissime e 1vaste regioni del Peru, di Quito e del Messico* publicada por la editorial Prato. El libro contiene tres relaciones y dos mapas que ocupan las primeras páginas del volumen[171]; la parte relativa a la *Historia de Quito* ocupa de la página 146 a la 550 y se titula *Viaggi, Relazione e Memorie relative al Regno di Quito*. En la primera página de la *Historia Antigua de Quito* se lee, seguido del nombre del autor, su procedencia "Nativo di quel Paese". Podemos constatar que se omite el título religioso que figura en el manuscrito original, y la dedicatoria al Ministro Porlier. En la segunda página aparece el nombre del traductor de la versión en italiano "F. Moisé". Se inicia la *Historia Antigua* con el paratexto introductorio de Juan de Velasco y continúa con los capítulos sobre la historia prehispánica. La edición en italiano tiene la particularidad de incluir algunas ilustraciones que complementan el cuadro argumental en la medida en que avanza la narración; entre ellas, imágenes de la guerra entre Atahualpa y Huáscar, retratos de los protagonistas y cuadros que superponen el paisaje americano y sus primitivos habitantes. Finaliza la relación de la época antigua del Reino de Quito con la "Conclusión y reflexión sobre esta parte de la Historia" escrita por Velasco. Posteriormente se incluye un apartado bajo el

[170] Pese a que varios biógrafos del padre nombraron edición en italiano, nos enteramos por Costales Diezcanseco que la obra permanecía extraviada; esto hasta el año 1980. He encontrado un ejemplar en la Biblioteca Nacional de España, sección Biblioteca Digital Hispánica.

[171] El primer mapa, casi ilegible, muestra la extensión del Reino de Quito. El segundo, la costa delos reinos de Quito, Perú y Chile dibujando por F.C. Marmocchi.

título de “Tre note importantissime”, en el cual se integran tres textos que funcionan como apéndices de la *Historia* principal; el objetivo sería otorgar mayor veracidad al cuerpo general de la obra y a su vez, profundizar los conocimientos derivados del relato central.

La primera de las narraciones se titula “Descrizione della citta di Cuzco e della sua mi rabil fortalezza e de costumi de soui popoli. Framento estrato dalla Relazione da Pietro Sancio Scritta per ordine di Francesco Pizarro, Alvaro Ricchelme, Antonio Navarro B., García di Salsedo e spedita a sua maestra l’Imperatore Carlo V”; y aparece antecedida por el siguiente paratexto entre paréntesis: “Nota referibile alla pagina 330 e seguenti”. Una vez finalizada esta relación, continúa la obra con la “Scorpeta e Conquista del Chili” que, al igual que el texto anterior, es precedido por el paratexto aclaratorio: “Nota referibile alla pag. 376”. Por último se encuentra la obra “Navigazione del grandissimo fiume di Orellana Detto Anche Maragnon e Rio delle Amazoni. Lettera di Consalvo Fernando d'Oviedo Storico della maesta ' cesarea nelle indie occidentali al reverendissimo e d’ illustrissimo signore il Cardinal Bembo”, la cual hace referencia a las páginas 425 y 426. Desconozco cuáles fueron los criterios bajo los cuales el compilador de la obra seleccionó las narraciones que aparecen en “Tre note importantissime”, no obstante, es posible apreciar un grado de coherencia entre el texto principal y los paratextos que se encuentran al final, no solo en los temas, sino también en las circunstancias sociales, políticas y geográficas que mediaron en los procesos de escritura.

Cabe destacar que todas las obras citadas fueron publicadas al margen de las licencias y de los privilegios reales. Para la Francia y la Italia del siglo XIX, el libro pasaba a integrar una parte importante de los mecanismos de poder de la burguesía estatal bajo el concepto de propiedad literaria, mientras que la administración Real perdía gradualmente el control sobre las obras impresas.

II.2.3. Ediciones Nacionales

Como he apuntado más arriba, el manuscrito que dejó el jesuita Velasco en la ciudad de Faenza fue llevado a Quito por Modesto Larrea; años más tarde su hijo Manuel Larrea decidió donar este ejemplar a la Biblioteca Nacional. En su intento por restaurar la gloria de la Compañía de Jesús, el presidente Gabriel García Moreno solicitó que éste fuera

enviado al colegio de la Orden[172]. No sabemos por qué motivo el manuscrito fue trasladado posteriormente a Chamartín de la Rosa, tal como afirmaba Jijón y Caamaño en 1918 en su *Examen Crítico*, sin embargo, en algún momento éste debió regresar al Ecuador ya que, como he podido averiguar, actualmente se encuentra en Cotocollao en la Biblioteca jesuítica Aurelio Espinosa Pólit.

Edición de 1841, 1842 y 1844

Sobre la base de este manuscrito se hizo la publicación de la primera *Historia del Reino de Quito* completa, distribuida en tres tomos que aparecieron en los años 1841, 1842 y 1844 en la Imprenta de Gobierno por Juan Campusano, bajo la dirección de Agustín Yerovi. El orden de publicación de los escritos siguió los criterios editoriales que tomaron como referencia las primeras críticas suscitadas en torno a la obra, aplicadas también por las ediciones extranjeras. El Tomo II fue el primero el salir a la luz pública en el año 1841; comienza la publicación con el paratexto "Advertencia del editor sobre el Tomo II" en el cual se fijaban las apreciaciones sobre la obra y los objetivos que animaban la publicación de la primera edición completa: "Juzgamos que al menos el interés que inspiran sucesos ya remotos acaecidos en nuestro país natal, hará que sus hijos recorran con algún placer las páginas de esta historia" (Yerovi 1841).

Uno de los aspectos más valorados por el editor fue la visión moralizante que desplegaba la lectura de la *Historia de Quito*; por este motivo entiendo que la función de la edición fue claramente educativa, pues no solo se trató de la relación de acontecimientos históricos, sino también del saber moral que se desprendía de ellos. Aunque Yerovi apuntaba que "el autor no reflexiona, hace reflexionar", no dejaba de hacer notar el valor de la obra velasquiana pues, "…si el mérito de una historia consiste principalmente en la moralidad que de ella puede decirse, no será pequeño el de ésta, en la que aparece evidentemente el brazo de la providencia que jamás descuida el castigo de perversos".

A propósito de la fidelidad en relación con el manuscrito original, Yerovi explicaba que en un comienzo se pensó copiar de manera idéntica el escrito, sin embargo, se hicieron

[172] Recordemos que el Presidente García Moreno llevó a cabo la segunda restauración de la Compañía de Jesús en Ecuador. El objetivo fue delegar en los miembros de la Orden la organización de la enseñanza, otorgando completa libertad a los padres ignacianos para desarrollar los planes de enseñanza, tanto en las ciudades como en las misiones (Revuelta González 2006 248).

algunas correcciones debido al uso de italianismos, barbarismos y otros errores "que no perdona la luz del día". Para respaldar esta modificación, incluía una carta del padre Solano escrita el diez de noviembre de 1841; en ella el religioso señalaba que sin haber leído la obra podía hacerse una clara idea del valor de la *Historia* del padre Velasco, pues "No será un Tácito, ni un Salustio, ni un Plutarco en la parte civil y política, ni un Linneo, ni un Humboldt en la historia natural. Pero algo bueno debe contener en relación a nuestra patria; y esta basta para la edición que usted dirije".

En el año 1842 se publicó el Tomo III cuyo prefacio, con seguridad el más largo de los tres, fue escrito por el padre Velasco para explicar los criterios de este último libro. No se incluye en él nota alguna del editor de la obra; solo al final encontramos el paratexto una "Fe de Erratas" apartada de la numeración del texto principal.

Dos años más tarde, en 1844, finalizó la edición con la impresión del Tomo I. Esta fue relegada para el final debido a la escasa importancia que le era atribuida como parte del conjunto textual de la obra. Como se lee en la Advertencia: "Esta obra comenzó a publicarse en el año 1841, y se imprimieron con anticipación los tomos dos y tres con el fin de que el primero, que en opinión de los que lo habían leído salió más imperfecto que los otros de manos de su autor, sufriese algunas correcciones de personas versadas en la historia natural".

La edición de Agustín Yerovi fue ampliamente criticada debido a que prescindió de la dedicatoria, el catálogo de autores y la carta geográfica de la presidencia de Quito y Popayán. Pese a lo anterior, se trató del primer esfuerzo por dar relieve a la obra del padre Velasco. Tal como se lee en la "Advertencia" de 1841, se trata de la primera edición completa de la *Historia de Quito*, cuya impresión fue costeada por la Imprenta de Gobierno, "convencido, sin duda, de que la *Historia del Reino de Quito* puede llamarse nacional tanto por la materia como por el autor".

Edición de 1960

Una de las ediciones más celebradas fue aquella que publicó el padre Aurelio Espinoza Pólit S.J. a través de la Editorial Cajica de Puebla, México, cuya introducción estuvo a cargo de Julio Tobar Donoso[173]. La obra fue impresa en dos partes, la primera contiene la

[173] Quince son los capítulos de la Introducción: I. Familia; II. Estudios; III. Ministerios; IV. El destierro; V. El viaje a España; VI. Faenza; VII. La iniciación en Faenza; VIII. El encargo de la Historia; IX. El examen

Historia Natural y la segunda la *Historia Antigua y Moderna*. Al igual que sus predecesoras, se basó en el manuscrito que reposaba en la biblioteca jesuítica de Cotocollao. Sin embargo, fue transcrito prácticamente sin cambios, excepto algunos en la ortografía que se ajustaban a las convenciones de la época para facilitar la lectura. Incluyó, asimismo, las cartas geográficas.

Edición de 1974

Con posterioridad Clásicos Ariel reprodujo la *Historia Antigua* y la *Historia Moderna* en cinco breves tomos (números 1, 5, 11, 15 y 20) con prólogo de Hernán Rodríguez Castello como parte de la colección "Biblioteca de Autores Ecuatorianos". Esta reedición se basó en la edición Aurelio Espinosa Pólit S.J.; la impresión estuvo a cargo de Offsetec- Quito y contó con Carlos Manuel Larrea y Julio Tobar Donoso como miembros del Consejo de Honor. Comienza la obra con una breve nota en la cual se presentaba la *Colección* como un verdadero homenaje realizado con mucho esfuerzo para dar cabida a los grandes autores de la literatura ecuatoriana: "Cien libros nítidamente impresos, cuidadosamente seleccionados, bajo la asesoría invalorable de nuestro Consejo Editorial de Honor[174] […] Esta biblioteca viene a responder la necesidad imperiosa del pueblo ecuatoriano de poder conocer las grandes obras de sus mejores autores".

Posteriormente aparece el estudio preliminar de Hernán Rodríguez Castello en el cual se hacía un breve resumen de la historia personal del padre Velasco y de la génesis de la *Historia de Quito*, "obra fundamental, cimiento formidable de la cultura ecuatoriana". Según Rodríguez Castello no solo era invaluable por haber establecido los límites de la prehistoria y de la historia primeriza de la nación creando la historia de una cultura, sino también porque a la vez "supo cumplir su quehacer de cronista con aliento de épico, convirtiendo toda aquella vasta y sólida materia histórica en sustancia viva y entrañable de nuestro espíritu de ecuatorianos" (13). Luego el editor incluía un breve análisis de la obra, destacando aquellas unidades narrativas que propiciaban la agradable y fácil lectura. Finalmente se daban a conocer los criterios editoriales del consejo asesor. De acuerdo con

---

de los manuscritos; X. Orden cronológico de las obras de Velasco; XI. El Ocioso en Faenza; XII. La anatomía del Ocioso; XIII. El fin; XIV. Los manuscritos; XV. La veracidad. Luego aparece Historia del Reino de Quito. Portada, y Nota acerca del Texto de esta Edición.

[174] El Consejo de Honor estaba compuesto por los siguientes miembros: Benjamín Carrión, Julio Tobar Donoso, Demetrio Aguilera Malta, Augusto Arias, Carlos Manuel Larrea, Ángel Felicísimo Rojas.

este grupo de intelectuales ecuatorianos, lo que no podía faltar era la Historia de Quito, por lo tanto, la reducen la obra a la *Historia Antigua* y *Moderna*, prescindiendo de la *Historia Natural*. Ante la imposibilidad de trabajar con la edición príncipe, los editores escogieron la edición de Aurelio Espinosa Pólit que, hasta ese momento, era la que más se ajustaba al original del autor.

Edición de 1977, 1978 y 1979

La primera edición que incluyó el estudio de los dos manuscritos del padre Velasco, es decir, el de Cotocollao y el de la Real Academia de Historia de España fue la edición de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, que hizo aparecer en tres tomos la *Historia del Reino de Quito* en los años 1977, 1978 y 1979 respectivamente. Esta es la versión más completa que incluye un estudio preliminar, y las correcciones que hicieran los miembros de la comisión de censura en 1789. El primer tomo que corresponde a la Historia Natural fue acompañado de varios paratextos; el primero de ellos es una breve introducción de Juan Freile Granizo, la cual constituye una verdadera rectificación de la figura del padre Velasco y un breve recuento de sus obras y de las ediciones de la *Historia* a lo largo de los años. Luego aparece el epílogo de Jorge Salvador Lara, quien llama a esta edición "la primera edición totalmente ecuatoriana", que contó con la cooperación del director del archivo nacional de historia, Alfredo Costales Samaniego y del historiador Juan Freile Granizo. Uno de los mayores méritos de esta edición fue el incluir la correspondencia entre el jesuita Juan de Velasco y el Ministro de Estado Antonio Porlier, así como dar a conocer el Dictamen que realizaron los miembros de la Real Academia de Historia de España bajo la dirección de Pedro de Campomanes. Una vez concluida la primera parte de la *Historia de Quito*, junto con el apéndice al padre Salvador Gili que el mismo Velasco había adjuntado al manuscrito original, se agregó la biografía del autor.

Por su parte, la *Historia Antigua* contiene un prólogo escrito por Piedad y Alfredo Costales. Este tiene por objetivo demostrar, según las palabras de los propios autores "la existencia real y verdadera del Reino de Quito, en cuanto territorio y dentro de la presencia de una organización social y una estructura del poder debidamente jerarquizada por entonces y, hoy en plena supervivencia"(7). Para ello realizaron un recuento de los escritores que hablaron del reino de Quito antes que el padre Velasco y que son citados por

el jesuita en su obra, concluyendo, finalmente, que aquellos impugnadores que negaron la existencia del reino de Quito "cometieron un imperdonable error" (13).

El tercer tomo contiene una nota introductoria de Galo René Pérez en la cual se ratificaba el valor incalculable de la obra de Juan de Velasco y su valioso aporte para la nación ecuatoriana. Se lee al final de la nota: "La Casa de la Cultura Ecuatoriana ha querido que una de las obras fundamentales en el conocimiento y evaluación del pasado de nuestro país se edite en forma cuidadosa, ajustándola estrictamente a la versión obtenida, en microfilm, del Archivo Nacional de Historia" (8). Recupera, además, este último libro la misiva mediante la cual Juan de Velasco solicitaba al Ministro de Estado licencia para dedicarle su obra.

Edición de 1980

Por último se encuentra la edición de la *Historia Antigua* y la *Historia Moderna* realizada por editorial Ayacucho con prólogo de Alfredo Pareja Diezcanseco. Contiene un estudio preliminar en donde entregan datos en relación con la vida y las obras del autor ecuatoriano, cuyo mérito consiste en la capacidad de síntesis y en lo ameno de la lectura, pues en lo concreto no aporta nada nuevo. En el apartado paratextual correspondiente a los "Criterios de esta edición", podemos leer la siguiente aclaración:

> Esta edición, de sólo la Historia Antigua y la Historia Moderna, que son las que realmente interesan al lector contemporáneo, está basada en la cuidadosa comparación entre las dos anteriores, pero solo reproduce aquellas notas de la Academia que se han juzgado necesarias. Muchas son inútiles y algunas erróneas. Se han agregado, por otra parte, unas pocas aclaraciones útiles para la mejor comprensión de ciertos acontecimientos por el lector actual (XLIX).

Al final de la obra se incluyó una cronología que pone en cotejo la vida del padre Velasco con los principales sucesos de Quito, América y el mundo exterior.

Como ha sido posible advertir a través del análisis de las distintas ediciones de la *Historia del Reino de Quito*, la valoración de la *Historia Natural* fue notoriamente precaria en relación con la *Historia Antigua* y la *Historia Moderna*. En una época cargada de ambiciones de índole económica y bajo el paradigma de la Ilustración, poco importaba la concepción del mundo que se expresaba mediante la narración y descripción de la

naturaleza de la Audiencia de Quito. Así también se ha podido constatar el ensalzamiento de la *Historia Moderna*, por ser ésta, al decir de Henri Ternaux, "geográfica" y, por tanto, conveniente desde la perspectiva del expansionismo europeo del siglo XIX. A su vez, las ediciones nacionales desde 1841 en adelante cumplieron con una clara vocación patriótica, aunque muchas de ellas sirvieron también para encender hondas polémicas y una larga brecha entre los historiadores ecuatorianos[175]. Lo cierto es que a medida que avanzaba el tiempo se percibe el deseo de reivindicar la figura del jesuita Velasco y de proyectar una imagen veraz sobre hechos, personajes y acontecimientos que por muchos años se creyeron más cerca de la imaginación del autor que de la verdad histórica. De igual forma, es posible advertir el prolongado tiempo que transcurrió entre las ediciones de Yerovi y de Aurelio Espinosa Pólit. Entre 1844 y 1960 solo se conoce la reedición de la primera edición nacional, bajo la iniciativa de Luciano Andrade en la editorial El Comercio.

II.3. Recepción de la Historia

II.3.1. Dictámenes de la Real Academia de Historia de España

El catorce de agosto de 1789 el consejo censor de la Real Academia de Historia envió al Ministro de Estado una copia del dictamen de la *Historia de Quito* del padre Velasco. El oficio de remisión fue firmado por el Director de la Academia, Conde de Campomanes, y diecinueve miembros examinadores[176]. En nota al margen del folio uno se lee la respuesta de Antonio Polier, quien remitió el cuatro de octubre del mismo año los dos primeros tomos del padre Velasco para que la Academia "corrija los defectos que ha notado en esta obra, a consecuencia de la facultad que para ello ha dado el autor en las cartas que obran en

[175] Quisiera aclarar que la edición de 1837 de Brandin, aunque podría ser considerada una edición nacional por sus objetivos iniciales, pierde el rumbo debido a los criterios del editor, los cuales muestran una clara distancia con relación al nacionalismo de quienes financiaron la publicación.

[176] Antonio Mateos Murillo, Tomás Antonio Sánchez, Conde de la Roca, Ex Jesuita Joseph de Guevara, Casimiro Gómez de Ortega, Antonio de Capmany, Tomás López, Joseph Ruiz de Celada, Francisco Santiago Palomares, Sabido Rodríguez de Campomanes, Duque de Almodóvar, Fray Joseph Banqueri, Joseph de Vargas y Ponce, Fray Francisco Cañes, Fray Benito Montejo, Fray Juan de Cuenca, Antonio de Alcedo, Conde Skieciki y José Miguel de Flores.

el expediente" (Indiferente General 1342 7). La corrección de la *Historia Natural* y *Antigua* estuvo a cargo de los ilustrados Casimiro de Ortega y Antonio de Alcedo, éste último de origen quiteño. Consta en el oficio que dichos individuos "desempeñaron esta revisión con diligencia, y leyeron la censura de lo que han advertido digno de mejorarse o corregirse; a cuyas anotaciones añadió la Academia las demás que creyó necesarias" (Indiferente General 1342 8). Al final del segundo folio, los miembros de la comisión hacían constar en un breve resumen que la obra "es digna de la luz pública después que su autor la haya arreglado a las advertencias que propone la Academia, comunicándoselas a este fin: por cuyo trabajo útil al público y aplicación, merece la aprobación de Vuestra Majestad"[177]. Posteriormente se adjuntaba la copia autorizada del Dictamen de la Academia de Historia del veintidós de agosto de 1789, redactada por su secretario, el historiador y periodista Joseph Miguel de Flores. Esta copia, dirigida originalmente al Ministro de Estado, fue dividida en dos partes; la primera de ellas se refiere a la *Historia Antigua* y la segunda, a la *Historia Natural*. Los fundamentos para anteponer el análisis crítico del segundo Tomo se encuentran explicados a partir de las primeras líneas del documento. En él se lee que, de acuerdo con la comisión examinadora:

> Aunque la Historia del Reino de Quito escrita por el presbítero Don Juan de Velasco, natural de él empieza por la Historia Natural comprendida en el primer Tomo, hemos tenido por conveniente dar principio a nuestra censura por la Historia Militar, Civil y Política que contiene el segundo Tomo, y que es la que mejor desempeña el autor (Indiferente 1342 9).

La Historia Antigua

La primera parte de la censura describía brevemente las cuatro épocas en las que había sido dividida la *Historia de Quito*. Lo más relevante en este punto fue constatar el grado de aceptación de los criterios historiográficos aplicados por el padre Velasco, sobre todo en la época anterior a la llegada de los españoles pues, tal como señalaba el consejo, en una sociedad que no conocía el uso de las letras "es indispensable hacer uso de la opinión común de las tradiciones fabulosas, para tomar el hilo de la Historia" (Indiferente 1342 9). Así mismo se acreditaban los conocimientos desprendidos de la segunda época de la Historia, cuya duración se estimó de alrededor de quinientos años, hasta la Conquista de

[177] *Ibid.*

Huayna-Cápac. Esta opinión se fundamentó en dos aspectos principales, primero en el carácter probable de la narración de los acontecimientos y segundo, en la evidencia visible que respaldaba la supuesta existencia de una civilización originaria en vías de evolución. Además habría que agregar el reconocimiento histórico-literario de la documentación utilizada por Velasco para estos fines. Al respecto, la Academia hacía notar las siguientes observaciones:

> La segunda época […] ofrece copiosa materia si se hubieran de adoptar cuentos, fábulas y hechos dudosos e inverosímiles inventados por la sencillez y superstición de los indios; pero no deja de dar luces con probabilidad y fundamento por los Quipus que tenían en lugar de caracteres, por los monumentos que existían cuando entraron los españoles y por los cantares de los indios que todavía se conservan. De todo lo cual se sirvió el Inca Garcilaso como inteligente en el idioma, para escribir sus comentarios Reales del Perú que se debe mirar como fuente de esta parte de la Historia donde han bebido los demás autores, y el que examinamos perfecciona ahora (Indiferente 1342 9).

Así también, la tercera época de la *Historia* fue considerada la más clara y cierta, ya que "el mismo Garcilaso la oyó referir a su madre y parientes de la sangre real que habían presenciado los hechos" (Indiferente 1342 9), concluyendo entonces, que se trataba del lugar en donde comenzaba la *Historia* verdadera, pues constituía el primer testimonio directo sobre los acontecimientos narrados.

Continuando con el relato de la cuarta época, se dice de éste ser el más cierto y bien ordenado, por haber sido escrito por diferentes autores coetáneos y testigos de vista, como por ejemplo, Francisco Pizarro, Fray Marcos de Niza, Pedro Cieza de León, Francisco López de Gómara, Inca Garcilaso y el cronista de Indias Antonio de Herrera. Uno de los mayores aportes del jesuita Velasco en esta materia fue la agudeza de juicio en relación con los acontecimientos narrados pues, aunque la mayoría de los autores mencionados no difirieron en lo sustancial, sí se produjeron algunas incongruencias producto de una serie de pasiones personales que influían en la perspectiva de la narración. Como señalaba la comisión: "Estos errores y contradicciones de que abunda la Historia de la conquista del Perú quedan impugnados y aclarados en la verdad de los hechos con razones congruentes por el afán y trabajo del autor de la Historia de Quito" (Indiferente 1342 9). Se subrayaba, asimismo, las razones mediante las cuales Velasco demostraba el conocimiento que los indígenas tenían antes de la llegada de los españoles sobre la divinidad, las ciencias, las artes, la legislación y la policía, verificable por medio de los numerosos monumentos y

obras que perduraban en el tiempo[178]. Al respecto, puede constatarse la similitud con que los miembros del consejo de censura trataban y resolvían los problemas de carácter epistemológico asociados con la aparición del Nuevo Mundo en el contexto moderno. Por este motivo podemos leer sobre la "universalidad de la predicación del evangelio" atribuida a Santo Tomás y a San Bartolomé; el conocimiento astronómico de los indígenas, los palacios y arquitectura de tipo militar que ostentaba el antiguo imperio, o bien sobre la policía, legislación y artes que dominaban el saber del mundo prehispánico, concluyendo que:

> […] esta obra por la admirable división de épocas; por la multitud de conocimientos y curiosas investigaciones; por la juiciosa crítica que reina en ella; por la solidez con que trata los materiales, y por la inteligencia de la lengua Quechua, la constituyen una de las mejores y quizás la más completa que se ha escrito de la América (Indiferente 1342 9).

No obstante la acogida favorable de la *Historia Antigua*, se dieron a conocer en la segunda parte del documento algunos reparos relacionados con el uso de italianismos, la correcta escritura del castellano y la enunciación de datos puntuales. En total se detectaron alrededor de doce faltas, tales como nombrar a Pedro de Cieza, Pedro de "Chieca" por haberse valido de la traducción en italiano; decir "reaquistado" por requisado, o bien llamar "Capilla Real" a la ermita de Vera Cruz. Como es posible apreciar, la crítica por parte de los miembros de la comisión no apuntó hacia un cambio sustancial en la estructura del texto, ya que tanto destinador como destinatarios compartían una idea y un modo de hacer Historia que integraba distintos elementos, tales como el recurso del testimonio y de la experiencia directa, el uso de fuentes documentales y el empleo de la racionalidad humanista bajo el arbitrio de lo probable. En este contexto, el único punto que marcó verdaderamente una distancia entre el sujeto de la enunciación y los receptores de la comisión fue la crítica en relación con el empleo que hacía Velasco de la voz "indianos" para referirse a los indígenas y no a los "nativos que no eran originarios de América" o a aquellos hombres que regresaban de las Indias Occidentales cargados de riquezas (DRAE). La censura se detalla de la siguiente manera: "En todo el discurso de la obra llamaba Indianos a los Indios, y parece más propia esta voz, que es la que generalmente les han dado todos para distinguir con la de Indianos, a los hijos y descendientes de Europeos nacidos allí" (Indiferente 1342 9). Como es sabido, para el siglo XVIII las colonias

[178] *Ibid.*

americanas habían institucionalizado las distinciones raciales entre los variados grupos humanos, de tal manera que el origen de un individuo iba en directa relación con el lugar que ocuparía en el interior de la sociedad estamental. Este sistema de castas fue desarrollado teniendo en cuenta algunas variantes como el origen noble si correspondía a un indígena, el grado de occidentalización presente en la vestimenta, los modos de hablar y la educación. Desde la visión de un criollo la división entre "indianos" e "indios" era del todo insuficiente, pues no distinguía el amplio espectro racial que conformaban los territorios americanos y, por ende, tampoco reconocía la primacía de los criollos. Sin embargo, esta diferenciación sí era admitida desde una perspectiva europeizante, pues en este caso la atención se centraba en las posibilidades económicas derivadas de los procesos de colonización y no en las articulaciones culturales de las sociedades americanas.

La Historia Natural

Comienza el dictamen sobre el primer tomo enviado por el padre Velasco con la descripción de cada uno de los libros que lo componen; primero, con una descripción de la geografía del Reino compuesta por la situación, estructura material, clima, montes, ríos, lagos, mares, puertos e islas, "escrito con el acierto mismo que el tomo segundo anterior, y que acreditan a un sabio investigador, que anduvo todo y reconoció con atención, y contiene noticias muy curiosas e interesantes" (Indiferente 1342 9). Los libros dos y tres, formados por el reino vegetal y animal, fueron criticados por carecer de principios de Historia Natural, tal como reconocía el mismo jesuita. Por ello, el consejo censor estimaba que no podía tratarse de algo más que de un simple catálogo de plantas y animales, "siendo lástima que no corresponda a lo demás, parece que convendría tratar de que se mejore y corrija"[179]. Finalmente, el libro cuatro dedicado a la descripción del hombre americano fue considerado un aporte para esclarecer los asuntos más controvertidos sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo. De acuerdo con la comisión, materias tales como el paso de los primitivos habitantes de la América; la existencia de las Amazonas que vio Orellana en el río Marañón; la habitación de gigantes en el partido de la punta de Santa Elena en el Gobierno de Guayaquil y el verdadero carácter de los indios[180] fueron correctamente explicadas por el jesuita Velasco, quien no solo desterró las llamadas

[179] *Ibid.*

[180] *Ibid.*

"extravagancias" de muchos autores por medio de conjeturas probables y fundadas, sino también gracias al respaldo de numerosas pruebas reales y existentes. Producto de estas observaciones constatamos la existencia de un paradigma común para la búsqueda y el conocimiento de la vida humana y de la naturaleza, fruto de la herencia humanista, y de la aplicación de las ideas ilustradas de finales del siglo XVIII. Gracias a esta perspectiva del saber se explicaron desde ambos lados del atlántico, cuestiones fundamentales sobre el ser humano y su entorno; no obstante, habría que agregar que dichas similitudes no descartaron la aparición de una serie de diferencias mediante las cuales podemos comprender y distinguir los fenómenos culturales de las sociedades coloniales del Nuevo Mundo.

La segunda parte del dictamen puso en relieve aquellos aspectos que debían ser reelaborados en función de los criterios establecidos por los miembros de la Academia pues, según lo escrito, no solo debían elogiar lo que hallaban sobresaliente, sino también no dejar de omitir lo defectuoso que pudieran encontrar en la obra (Indiferente 1342 9). Además de dar a conocer algunos errores similares a los que se registraron en el segundo tomo, como el uso de italianismos, la incorrecta escritura del castellano y la inexactitud de algunos enunciados, lo que parece más destacable en esta parte del dictamen es el intento por parte de la comisión de mitigar la pasión con la que escribía el padre Velasco y de neutralizar, hasta el límite de lo imperceptible, la perspectiva ideologizante del sujeto enunciador. Este hecho lo vemos reflejado en distintos puntos del examen, en los cuales se increpaba al jesuita su falta de urbanidad para tratar a los filósofos modernos y su insistencia por recoger en vez de datos científicos, simples opiniones vulgares que de nada servían para enriquecer el saber de los intelectuales del siglo de las luces.

En primer lugar, existieron serias dudas respecto de la veracidad de algunas afirmaciones que realizó el jesuita Velasco en la Historia Natural. Los censores no lo increparon directamente, como lo harían años más tarde sus mismos compatriotas a propósito de la Historia Antigua, sin embargo, supieron exponer con claridad aquellos hechos que parecían equívocos por falta de pruebas o por no coincidir con la opinión institucionalizada. Al hablar sobre el clima de la Real Audiencia de Quito, el ex jesuita señalaba que ni el mayor frío, ni el mayor calor de sus provincias eran comparables con las temperaturas extremas que podían registrarse en Europa, lo cual fue rotundamente negado por los miembros del consejo de censura, quienes atribuyeron esta observación a la equivocación y al olvido de un individuo "connaturalizado a los climas de Italia". Según Ortega y Alcedo, "Don Antonio de Ulloa, Don Jorge Juan y los Académicos Franceses

experimentaron, durante sus observaciones en Pichincha, a cuya falda está la ciudad de Quito, constante grado de congelación en el invierno" (Indiferente 1342 9), respaldando con ello la opinión de los científicos españoles y franceses. En seguida, los miembros de la Academia de Historia ponían en duda la etimología del río Marañón propuesta por Velasco pues, al no registrarse en ninguna obra que dicho nombre tuviera su origen en un soldado llamado Marañón, no parecía correcto contraponer esta idea particular con la opinión generalizada de otros autores destacados. En la misma línea, se daba cuenta de una supuesta equivocación del abate, pues atribuía a Lope de Vega un poema en elogio de Quito "en donde le da los epítetos de siempre ameno, siempre verde y siempre florido Quito", cuando dicha obra era por completo desconocida, y de existir, probablemente, pertenecería a Luis de Oviedo, Conde de la Granja, quien había hecho una hermosa descripción de Quito en el libro *Vida de Santa Rosa de Lima*.

Al respecto, la opinión del padre Velasco y las observaciones que hemos nombrado son invalidadas no porque se tratase de un enfrentamiento entre los saberes ilustrados y lo que podría llamarse la "conciencia criolla", sino porque no coincidían con un modo de hacer Historia reconocido como legítimo por la comunidad letrada[181]. Aunque se tratase de un hijo de español nacido y criado en las Indias Occidentales, conocedor de sus provincias y de las tradiciones de los pueblos, sus afirmaciones no lograron adquirir el estatus de verdad, puesto que la sola experiencia como tal no era suficiente para transformar una idea en algo más que una representación fuera del paradigma de las creencias populares. Esto explicaría, en parte, por qué la *Historia Natural* fue criticada y puesta en tela de juicio por la comisión y no así la *Historia Antigua* que, pese a incluir ciertos elementos "inciertos", con todo, lograba ajustarse a los cánones de escritura del conjunto de obras consideradas "literarias" en aquella época.

De acuerdo con lo anterior, las descripciones de plantas y animales realizadas sobre la base de las creencias y tradiciones populares, tanto de origen indígena como producto de los procesos de transculturación vividos en los siglos de la Colonia, fueron reiteradamente censuradas debido a que favorecerían la difusión de ideas de carácter folclórico bajo el paradigma científico, en una época que precisamente deseaba separar los tipos de conocimientos e institucionalizar sus modos de producción. Veamos a

[181] Deseo aclarar con esto que la llamada "conciencia criolla" no estaba limitada por un desconocimiento de las ciencias, ni mucho menos por su adscripción a una visión popular de los hechos ya que, de lo contrario, no podrían considerarse exponentes del criollismo las Historias de Juan Ignacio Molina y Francisco Xavier Clavijero.

continuación, como la Academia reprobaba las aseveraciones del padre Velasco en materia de Historia Natural:

> Folio 106 – afirma sencillamente que el que quiere purgarse haciendo evacuaciones por la cámara ha de arrancar por sí mismo hacia abajo tantas hojas cuantas evacuaciones quiere hacer; y si desea vomitar ha de arrancar hacia arriba el número de hojas de los vómitos que desea, y comerlas dispuestas en ensalada cocida sin que jamás exceda o falte el referido efecto […] Asimismo en esta página y en la siguiente (ilegible) de los zoófitos, precisando dice las relaciones uniformes a creer o reventar, pretende que los cabellos humanos se conviertan en culebras; que el pajarito de Barbacoas nace de la flor de un árbol […]; y otras varias extravagancias que prueban que no bastan los ojos para observar, ni la hombría de bien para referir los fenómenos de la naturaleza" (Indiferente 1342 9).

No obstante, habría que agregar que hasta ese momento el desarrollo de las ciencias como tal se encontraba en un proceso de conformación, por lo tanto, en muchos casos el dictamen hace visible la tensión que se producía entre las tradiciones orales, limitadas por la experiencia trasmitida, y la experimentación como método de acercamiento a los fenómenos naturales pues, como es posible advertir, aquello que parecía sorprendente y más cercano a la fábula no se descartaba sin antes considerar sus posibilidades de verdad:

> Folio 163 – da por seguro remedio del veneno de la víbora el mismo reptil muerto y aplicado a la herida, y entre otros sumamente vanos e infieles pone por estupendo contraveneno la triaca humana que explica ser el excremento del hombre. Sin embargo, en los Llanos de San Juan hemos oído constantemente ser el único antídoto contra el activo veneno de las coyas, bebiéndolo disuelto en aguardiente, que llaman el mate de pericongo […] pero estas especies piden [ilegible] experiencias para acreditarlas, y no tradiciones vulgares… (Indiferente 1342 9).

Uno de los problemas esenciales del dictamen fue la incapacidad de los miembros del consejo censor para comprender el sentido general de la obra y más aún, las limitaciones obvias que existieron para su reconocimiento. A través de la narración se ponía en evidencia más que la adscripción a una determinada forma de hacer Historia, el deseo de relatar desde subjetividad del enunciante, la complejidad de una cultura que se miraba a sí misma a partir de su propia heterogeneidad. Por este motivo cualquier atisbo de imparcialidad era sancionado por la comisión, que no admitía sus "frecuentes ponderaciones", como señalar que existían en el Reino de Quito numeras especies de vegetales que, según la opinión de los expertos, no se encontraban en esa parte del

territorio; o bien manifestar exaltadas defensas en favor de los indios americanos cuando "pretende probar que la enfermedad venérea no sólo no trae su origen de la América, sino que es un mal esencialmente opuesto a la naturaleza y complexión indiana" o al denunciar la ignorancia forzosa en la que se encontraban "a causa del insuperable odio y desprecio con que los Españoles, así europeos como nacidos en América ven a los indios" (Indiferente 1342 9). Por su parte, las declaraciones en contra de los filósofos Buffon, Robertson, Raynal y sobre todo De Pauw fueron reiteradamente desaprobadas, a pesar de que muchas de ellas contradecían las imputaciones de los filósofos modernos en favor de la madre Patria:

> También se hace digna de reparo la acritud con que impugna a varios escritores modernos como Paw, el Abate Raynal, el Doctor Robertson y el Conde Buffon, tratándolos con las voces de mala fe, ciega pasión, delirios, calumnias, maliciosa extravagancia, necedades, inepcias, falsedades, mentiras, caprichos, imposturas, locuras y desatinos, vilipendiando en general a los filósofos modernos y el nombre de la Filosofía, que hace sumamente odioso tomándolo en mal sentido (Indiferente 1342 9).

Las correcciones de la Academia apuntaban a limitar la perspectiva ideológica del enunciador, no solo en relación con los filósofos que miraban con desprecio al Nuevo Mundo, sino también con aquellos ex misioneros jesuitas que, no siendo ni españoles ni criollos, pretendían dar a conocer una visión parcial sobre la naturaleza americana, generando así verdaderas controversias en el interior de lo que fuera la Orden Ignaciana.

Cabe preguntarse, en resumidas cuentas, si lo que mostraba el padre Velasco en la *Historia Natural* fue simple "credulidad" o si se trató de un ejercicio de escritura cuyo verdadero fin fue el de servir de vehículo para la expresión de una nueva conciencia. Para responder a esta interrogante deseo repasar sobre una cuestión primordial: ¿para quién escribe Velasco, para los filósofos modernos, los ex jesuitas o para los académicos miembros del consejo de censura? Esta respuesta la encontramos en el mismo examen de la comisión cuando citaban las palabras del abate en el folio 165:

> Folio 165- entrando a tratar de los insectos, dice: son pocos los que dan utilidad, sirven algunos para la mera diversión y, todos los demás no son sino para el fastidio y perjuicio de los hombres; y más abajo en la misma página, añade: aunque hay varios insectos muy útiles para la Medicina, *pero no haciendo yo profesión de ella, ni escribiendo para Médicos y Boticarios, los omito todos* (Indiferente 1342 9 – las cursivas son mías).

Como es posible observar, las intenciones que mediaban la comunicación entre el enunciador y sus receptores ideales sobrepasaba en gran medida el modelo de escritura de lo que podía llamarse una "historia de la naturaleza". Este punto fue puesto de relieve continuamente a lo largo del examen, pudiendo apreciar en la crítica de los folios 48 y 49 la opinión que expresan los censores respecto de la forma en que Velasco desarrollaba su obra:

> Folio 48 y 49 – que hablará de las plantas poco y mal; y el efecto sus descripciones son incompletas e inexactas, contentándose muchas veces con apurar el nombre común en el país del objeto o producción natural y alguna noticia vaga e indeterminada que no caracteriza cosa alguna, ni enseña con seguridad y fundamento (Indiferente 1342 9).

Tratándose de un texto de Historia Natural, deduzco entonces que el objetivo del enunciador, más cercano a los fenómenos culturales que al saber científico, excedió por mucho los márgenes que deseaba trazar la Academia como organismo regulador de saberes. Por ello, podemos ser testigos mediante la lectura de este examen no tanto de la censura en sí, sino de los momentos de tensión y distensión que se produjeron entre el sujeto enunciador y los receptores encargados de otorgar legitimidad a la *Historia*, los cuales variaron dependiendo de las distintas posiciones que asumía el yo textual, fuese como criollo patriota o como ex jesuita en busca de la reivindicación de la Orden:

> Folio 266 – Hablando de los párrocos de los Indios, dice que es cosa ya sabida cierta e indudable que apenas hay alguno que cumpla con su obligación, y los que más, por poner a cubierto su misión y descuido en instruirlos, los pintan no sólo poco menos, sino también iguales a las bestias; y al folio 203, añade que los Indios de Quito no tienen una sola escuela en todo el Reino […] No hay duda que en mucha parte es así, pero parece que debe moderar este modo de explicarse (Indiferente 1342 9).

La síntesis del dictamen que aparece al final del informe reforzaba la admisibilidad de la *Historia Antigua* en el conjunto de obras dignas de la luz pública y de gran valor para la Patria, mientras que la *Historia Natural* continuaba en los márgenes pese a los nombres científicos añadidos por los censores al margen de la obra. Por este motivo creían pertinente denominar al primer Tomo *Repertorio o Manual de noticias y nombres vulgares pertenecientes a las producciones naturales del Reino de Quito* que, para su mayor disimulo, convenía ubicar como apéndice de la obra. Se ordenaba, asimismo, que el jesuita

consultara a su hermano de orden, el abate Molina por haber dado muestras éste último de su profundo conocimiento en materia de Historia Natural.

II.3.2. Recepción en el extranjero

Al explicar la teoría del signo literario según sus principales exponentes, Carmen Bobes ha enfatizado el carácter dinámico que supone el enfoque pragmático aplicado en el análisis de las obras, puesto que su objeto no sería el signo como tal sino más bien el signo en situación, esto es, no el producto objetivado, sino todo el proceso de producción que lo crea y en el que se integra para adquirir sentido (1988 202). Siguiendo este esquema semiótico-literario, encontramos tres tipos de relaciones posibles aplicadas a los textos: texto-emisor, texto-receptor, y texto-contexto (o sistemas culturales), entre las cuales destaco en este apartado aquella que vincula los procesos de decodificación del signo literario fundamentadas principalmente en la llamada teoría de la recepción. Al respecto, me interesa profundizar en las diferencias que se han registrado en los procesos de decodificación de la obra velasquiana a lo largo de los años, teniendo en cuenta la situación geopolítica de recepción, lo cual implica considerar la distancia entre el lector implícito y el horizonte de expectativas de los lectores reales.

Siglo XIX

Los procesos de creación de sentido relacionados con la *Historia del Reino de Quito* fuera del ámbito nacional han sido muy distintos de los que se han registrado en el Ecuador. El contexto intelectual europeo de principios del siglo XIX es para nosotros el primer escenario a partir del cual ha sido posible trazar un esquema del valor histórico, social y cultural que se le asignó al texto. Teniendo en cuenta esta consideración, los prólogos y notas de las ediciones extranjeras ocupan el espacio inicial de interacción entre la obra y los receptores, en el cual los autores o compiladores, a partir de la propia decodificación del texto, decidieron el modo en que éste debía presentarse al público lector. Por este motivo, los criterios aplicados en las ediciones francesas o italiana sirven de guía para comprender el panorama geopolítico que determinó, en gran medida, la significación general de la *Historia*.

En los apartados anteriores señalé brevemente las circunstancias en las que se llevaron a cabo las ediciones de Ternaux y la edición en italiano de Prato de Toscana. Ambas publicaciones corresponden a hechos literarios cuyo marco de referencia fue el imperialismo de las principales potencias del Viejo Mundo. Como es sabido, el expansionismo territorial fue concomitante con el crecimiento de la producción industrial y, por ende, con el desarrollo del capitalismo. Las principales potencias debían asegurar su crecimiento por medio de la extracción de materia prima y de la apropiación de los mercados mundiales. En este contexto adquirió mayor envergadura el estudio de las ciencias pues, al entregar información útil sobre la geografía y la naturaleza de los territorios desconocidos, hacía posible el establecimiento de un nuevo orden geopolítico determinado por las relaciones de dependencia entre colonizadores y colonizados. El vínculo existente entre las ciencias y los proyectos políticos imperiales ha sido analizado críticamente por el teórico John McLeod, para quien "La imagen de un Occidente empeñado en propagar la ciencia para aumentar la gloria del espíritu humano desaparece al examinarla de cerca revelando, como el retrato de Dorian Gray, los feos rasgos decadentes del atuendo imperialista" (*Ctd.* Barona 1994 214).

A partir de esta cita, se hace necesario reflexionar sobre el rol que jugó el panorama histórico, social y económico en la creación de un horizonte de expectativas de lectores-editores de la historiografía quiteña. Pese a que muchos de los científicos modernos recorrieron los territorios americanos a través de diversas expediciones, los intelectuales de aquella época estaban distanciados de la obra velasquiana no solo por el contexto espacio-temporal de producción de los enunciados, sino también por el conocimiento de los códigos reguladores de sentido inscritos en el mensaje. Por lo demás, existía un compromiso previo entre la labor de investigación y las redes que permitían la circulación de las obras ya que la difusión cultural fue también un medio para asentar las bases ideológicas del colonialismo de principios del siglo XIX.

Los lectores-editores del manuscrito de la *Historia del Reino de Quito*, siguiendo las corrientes intelectuales del siglo de las luces, esperaban reconocer en la Historia Natural, un método de aproximación a la naturaleza coherente con las nuevas teorías de Linneo, Lamarck y Tournefor, entre otros; motivo por el cual fueron incapaces de comprender la significación del primer tomo, más aún cuando una gran parte de éste se centraba en esclarecer las teorías sobre el hombre americano en el marco de una visión providencialista de la Historia que perdía gradualmente sentido fuera del espacio hispanoamericano. A diferencia de lo que sucedió con el primer tomo, la *Historia Antigua*

tuvo una acogida favorable, aunque muchos capítulos fueron simplemente eliminados como sucedió en el caso de la edición de Brandin[182]; no así en la publicación de Ternaux y en la edición italiana, que se atuvieron con mayor fidelidad al manuscrito original. Por último, la *Historia Moderna* fue considerada a juicio de Ternaux como netamente geográfica, desligando así el componente esencial de la narración basado en la historia de la acción pastoral de la Compañía de Jesús en el Reino de Quito.

Retomando la idea planteada por Jauss (1976) sobre la existencia de un "horizonte de expectativas" como parte del proceso de constitución de la obra, tenemos que éste se genera a partir de tres factores principales:

> […] en primer lugar, a partir de las normas conocidas o de la poética inmanente del género; en segundo lugar, de la oposición ficción y realidad, función poética y práctica del lenguaje que, para el lector que reflexiona, siempre existe durante la lectura como posibilidad de comparación. El tercer factor incluye el hecho de que el lector puede percibir una nueva obra tanto en el horizonte más estrecho de su expectación literaria como también en el horizonte más amplio de su experiencia de vida (173-174).

De acuerdo con esta definición, cada texto fue interpretado según las normas genéricas del tipo al que pertenecía. En el caso de la *Historia del Reino Quito,* la identificación se desarrolló tomando en cuenta toda clase de datos que se encontraban a la vista de los receptores. La obra prometía ser una Historia dividida en tres partes: natural, antigua y moderna; cada uno de estos tomos contaba con un modelo referencial que regulaba el orden de las descripciones y de la narración, el registro de lengua, la perspectiva cognoscitiva, y el grado de implicación del emisor en la obra. El problema surgió cuando este conjunto de expectativas se originó al margen del contexto de enunciación del sujeto emisor del discurso, limitando con ello el reconocimiento de la riqueza cultural contenida a lo largo de los tres tomos. Los lectores de la obra decodificaron los mensajes sin considerar la posibilidad de existencia de un lector implícito fuera del marco histórico y sociocultural que les era propio, creando así una honda brecha entre aquellos signos depositados en los enunciados, y la representación que de ellos se hizo. Por este motivo, los lectores-editores no incorporaron en sus publicaciones la obra completa, ya que en sí misma no tenía cabida dentro del plan general de producción de conocimientos que se deseaba introducir a través

[182] Pese a que esta edición fue financiada con un propósito de carácter nacionalista, consideramos que el resultado final, producto de la intervención del editor extranjero, modifica a tal punto el sentido de su publicación que la sitúa más cerca de la visión imperialista que del sentimiento nacional.

de la difusión de textos históricos sobre América. Así, el proceso de asimilación de la obra del padre Velasco se realizó por medio de la adaptación reiterada a un determinado género y soporte literario. Al poco tiempo, el manuscrito original destinado a convertirse en una máxima de la nación quiteña se convirtió en un número más de la colección general de textos científicos divulgados por los representantes de la ciencia ilustrada en Europa; su formato original se desintegró; los tres imponentes tomos escritos en correspondencia unos con otros quedarían desligados entre sí con el fin de ponerlos en relación con publicaciones de distintos géneros, impresas por los libreros nacionales y asegurando con ello un mayor acceso al público lector, como se ha podido constatar más arriba en el apartado sobre las ediciones extranjeras.

Siglo XX

El segundo escenario en el que podemos situar la recepción de la *Historia de Quito* muestra a los imperios ya consolidados, en pleno auge de la era industrial; me refiero al contexto europeo y estadounidense de principios del siglo XX, cuya hegemonía colonialista se extendía fuertemente a todos los ámbitos del saber. Aquí encontramos nuevas lecturas de la obra velasquiana realizada por los principales exponentes de distintas disciplinas científicas que poco a poco adquirían forma y relevancia; entre ellas, la antropología, la arqueología, la etnografía, la historia y la geografía. Pese a los muchos estudios críticos que se han dedicado a la obra del jesuita ecuatoriano, solo Jacinto Jijón y Caamaño (1918) en su "Examen crítico" pasa revista a la importancia que adquirió la *Historia de Quito* en el extranjero, señalando que "No ha sido menor el crédito que ha gozado fuera del Ecuador la obra del padre Velasco, que ha sido seguida por autores tan recientes como Joyce, Saville y Rivet" (36). Tal como afirmaba Jijón y Caamaño, Joyce en *South American Archeology* (1912), Saville en *Antiquities of Manabí* (1907-1910), Rivet et Verneau en *Ethnographie Ancienne de l'Ecuateur* (1912), y Prescott en *The History of The Conquest of Peru* (1905) utilizaron el texto velasquiano como referencia o base documental para sus propias investigaciones sobre las antiguas civilizaciones Caras y Duchicela, dando crédito indiscutido a la obra del jesuita, como se puede observar en la siguiente cita: "The can be literature doubt that the historical accounts of the settlement of Caras in this región (Manabí) are correct" (Saville 1910 242). Este proceso de selección de

la información contenida en los enunciados reconocía la veracidad y el valor historiográfico de la obra, aunque con ciertas restricciones.

Del otro lado de la crítica se encontraron autores como Pi y Margall y Beuchat quienes, en sus respectivas obras *Historia General de América* (1888) y *Manual de Arqueología Americana* (1912), restaban crédito a la narración sobre los Shirys ya que la tradición positivista de la que eran exponentes consideraba insuficientes las tradiciones de los pueblos de no ir acompañadas con pruebas irrefutables, como yacimientos arqueológicos o manuscritos originales.

II.3.3. Polémicas nacionalistas

Si pudiéramos nombrar una obra controvertida en el ámbito nacional hispanoamericano, ésta sería sin duda la *Historia del Reino de Quito*. Al respecto encontramos innumerables análisis, críticas, estudios, comentarios, etc. que en distintas épocas y circunstancias muestran las múltiples lecturas de una obra y, por tanto, el papel decisivo que juega el receptor como elemento integrante del proceso comunicativo, especialmente cuando se vale de una formación textual y un tipo discursivo específico[183] que no coincide con el modelo que adopta el autor en un determinado contexto de producción.

Las ediciones nacionales de la obra del padre Velasco han incorporado una serie paratextos en los cuales se recogen las distintas reacciones que ha suscitado la *Historia de Quito* a través de los años. Es posible notar que los datos aportados en cada uno de los textos que acompañan la obra han sido dispuestos en coherencia con el criterio de los editores, quienes a menudo han intervenido en la narración de los hechos mediante el uso de comentarios o juicios de valor; no obstante, no ha sido éste el único modo de disponer al lector hacia uno u otro bando, según las intenciones de cada caso. También habría que destacar la relación entre los prólogos de la edición, las reseñas históricas y los estudios críticos que han acompañado a la obra como elementos reguladores de sentido. El modo en que se ha presentado un determinado conjunto textual será fundamental para distinguir la vertiente ideológica que subyace en las distintas reediciones, de la misma manera en que el contenido de la crítica servirá de guía para comprender los procesos sociohistóricos que

[183] Me refiero a los términos que propone W. Mignolo en su artículo "Cartas, crónicas y relaciones del Descubrimiento y la Conquista", 1982, páginas 59-78. Más adelante analizaré con detalle los problemas tipológicos de la prosa narrativa velasquiana.

enmarcaron los momentos de mayor polémica entre partidarios y detractores del jesuita Velasco. De ahí que sea posible afirmar que la tensión entre los sujetos interpretantes del texto velasquiano no ha existido tanto en el nivel del contenido de los enunciados sino más bien fuera de él, en el ámbito de la perspectiva admitida como posible durante los procesos semiósicos de significación[184]. Un buen ejemplo de ello lo constituye la polémica nacionalista que ha desatado la obra en distintos periodos de la historia del Ecuador y en la cual han intervenido los intelectuales más destacados desde las más variadas disciplinas. Sin embargo, para poder comprender este acontecimiento es necesario remontarse a sus orígenes con la primera crítica realizada por el gran historiador español Marcos Jiménez de la Espada.

Inicios de una polémica

Como es sabido, entre los años 1881 y 1897 Jiménez de la Espada publicó en cuatro volúmenes el libro *Relaciones Geográficas de Indias*, cuyo argumento central fue la historia del virreinato del Perú. Esta obra fue especialmente relevante en el contexto hispanoamericano ya que fijaba los límites históricos entre ambas naciones, los cuales se mantuvieron en constante tensión desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. Al parecer, la obra de Jiménez de la Espada fue escrita con el patrocinio del gobierno del Perú, cuyo fin, entre otros, fue el de establecer las bases de su propia soberanía sobre los territorios de Tumbes, Jaén y Maynas, disputados también por la nación ecuatoriana. Esto explicaría por qué el historiador realizó una de las más duras críticas en torno a la obra del padre Velasco, quien, motivado por el patriotismo criollo y por la lealtad hacia la labor de las misiones jesuitas, reconocía como propios los territorios en cuestión.

El polémico discurso emitido por Jiménez de la Espada calificaba la obra del padre Velasco con los más severos adjetivos pues, a juicio del autor, ésta no era menos que "perniciosa, así por haber sido escrita poco menos que totalmente de memoria y mucha parte fantasía, como porque con todo eso no hay quien pueda arrancarla de cuajo del

[184] Por este motivo, he optado por una perspectiva de análisis textual que me permite una aproximación retórico-discursiva sin perder de vista el panorama científico y político que da forma y contenido a la *Historia* del jesuita Velasco, y que, desde mi punto de vista, es el más cercano a las verdaderas intenciones del autor.

corazón de los quiteños" (Jiménez de la Espada 1897 CLXI). De acuerdo con el historiador, el aparente carácter fantástico de la *Historia* había obsequiado una dinastía al pueblo ecuatoriano sin mediar ningún tipo de criterio historiográfico; la estirpe de los Schyris Caranes, en apariencia de origen noble, "concluyó enlazándose con la de los Incas, sin que el Sol y la Tierra, padres de estos Soberanos, se opusieran al matrimonio", de tal modo que la Historia del Ecuador quedó reducida a una increíble "laya de míticas finezas"[185], por lo que advertía que:

> […] aquellos de mis lectores que de nueva fe quisieran aquilatar […] mis noticias, procedan con mucho pulso, no vayan a dar […] en las ignorancias, inocentadas y anacronismos que hierven en aquellos párrafos como en la parte antigua y moderna y en la historia natural de la obra del crédulo, desmemoriado y necesitado jesuita quitense, fraguada a la ligera para merecer la pensión con que los expulsos españoles o hispanoamericanos mal vivían fuera de su patria (*Ctd.* Costales 1977 39).

Años más tarde, la acalorada crítica de Jiménez de la Espada serviría de base para lo que fue el inicio de una larga polémica en torno a la obra del jesuita riobambeño. Al respecto, tenemos que Monseñor Federico González Suárez, uno de los más fieles representantes del positivismo histórico, fue el primero en acuñar algunas de las ideas que habían sido previamente expuestas por el americanista. Sin embargo, a diferencia de éste último, las ideas del Obispo de Quito nacieron de un proceso de reconocimiento sobre la base de la propia conciencia histórica y no a partir de una serie de intereses creados por las naciones vecinas. Sobre la *Historia del Reino de Quito*, González Suárez se expresaba con las siguientes palabras:

> En cuanto a mis propias opiniones, las más trascendentales de todas ellas es la eliminación completa de la monarquía de los Scyris, con todo su cortejo de reyes, guerras, enlaces, alianzas, usos y costumbres con que la exhorta el P. Velasco en su Historia Antigua del Reino de Quito. Cuando más estudio este punto, más me convenzo de que la tal monarquía de los Scyris debe eliminarse de la Historia Antigua del Ecuador (*Ctd.* Costales 1977 41).

Entre los puntos principales que guiaron la discusión en relación con la Historia de Quito fue que, en opinión de algunos, ésta había sido escrita en el exilio prácticamente de memoria y sin el apoyo necesario de libros y archivos. Por ese entonces, se buscaba

[185] *Ibid.*

eliminar la jerarquía de los reyes de Quito la cual había sido motivada, según los seguidores de González Suárez, por el exceso de nacionalismo del propio Velasco. Así lo aseveraba también el historiador Jacinto Jijón y Caamaño, tal como se lee en su *Examen Crítico* de 1918:

> La Historia del Reino de Quito en la América Meridional la escribió el P. Velasco poco menos que de memoria; la parte relativa a la Historia Natural contiene relatos ridículos, que evidencian la pueril credulidad del autor, quien carecía de todo conocimiento de ciencias naturales. La Historia Colonial está repleta de errores, así como la Antigua, la que, fuera de estar en contradicción con el testimonio de autores fidedignos contemporáneos o poco posteriores a la conquista española y con resultados de estudios arqueológicos, sólo se apoya en el testimonio de tres autores, de dos de los cuales sólo conoció Velasco fragmentos en copias, y del tercero nadie sino Velasco ha tenido noticia (61).

Uno de los ejes principales de la discusión tuvo el fin de evidenciar la imperiosa necesidad de borrar la "fábula perniciosa" de los Scyris de todo libro pues, según el historiador, el relato de los antiguos indígenas no eran más que "supercherías del género de la historia (…) con sus aditamentos de los supuestos escritos de Niza, Saravia y Collahuaso", siendo además que éstas no fueron sino "el débil eco de las que en un tiempo enturbiaron la literatura histórica de España" (Jijón y Caamaño 1918 62).

Estas ideas, aunque más radicales que las expresadas por González Suárez, lograron extenderse entre fundadores de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos quienes, en mayor o menor grado, respaldaron las aseveraciones de sus maestros motivados por el deseo de preservar en medio de hondos cambios políticos, las bases de una intelectualidad altamente conservadora[186].

La fundación de la Sociedad Ecuatoriana el 24 de julio de 1909 tuvo por objetivo el promover los estudios nacionales bajo las concepciones científicas del positivismo histórico; no obstante, como ha hecho constar Jorge Núñez, el año de su fundación y a la nómina de socios revelan la presencia de un trasfondo político local, fuertemente vinculado con esta nueva sociedad intelectual:

[186] Entre sus miembros fundadores se encontraban, además de González Suárez y Jacinto Jijón y Caamaño, Luis Felipe Borja, Alfredo Flores Caamaño, Cristóbal de Gangotena, Carlos Manuel Larrea, Aníbal Viteri Lafronte, Juan León Mera y José Gabriel Navarro.

> La revolución Alfarista de 1895 y la aplicación, por parte de los gobiernos liberales, de una serie de reformas, afectaron profundamente la hegemonía ideológica del bloque conservador, dirigido por la iglesia y los núcleos terratenientes, por lo que la constitución de este cenáculo intelectual venía a ser, en la práctica, una respuesta cultural a la avalancha política del liberalismo (Núñez Sánchez 1999 10).

Tal como se lee en la Historia del Ecuador, el gobierno de Eloy Alfaro a partir del año 1906 radicalizó aún más las reformas sociales. Entre las principales medidas se cuenta la separación absoluta entre Iglesia y Estado, la eliminación de la religión oficial, y el estableciendo de los principios de la educación nacional bajo los rótulos de "pública, laica y gratuita". Además, durante este periodo, se consagró la libertad de conciencia y se realizó un compromiso por medio del cual el Estado aseguraba la protección de la raza india y el cese de los innumerables abusos realizados por medio del concertaje. Así, tenemos que "acosado y vencido en los campos político y militar, el bloque conservador de historiadores buscó refugio en el ámbito de la ciencia y la cultura, quizá para sentar las bases para un futuro rescate de la antigua influencia ideológica" (Núñez Sánchez 1999 11).

Defensores

En el año 1918 se inició en el Ecuador una disputa entre quienes alegaban la veracidad de la Historia del padre Velasco y quienes pretendían que se borrara de la Historia del Ecuador el capítulo relativo a la Historia Antigua. Según ha hecho constar Félix Proaño, Deán de la Catedral de Riobamba, este criterio fue emitido por una respetable comisión del Consejo General de I.P, la cual juzgaba que "las seis páginas que tratan de la Prehistoria ecuatoriana, refieren como verdaderos los sucesos que, a la hora de hoy, están refutados como falsos, por lo menos dudosos, por los más autorizados tratadistas de Historia Nacional" (*Ctd.* Costales 1977 67). Ante tal aseveración, Félix Proaño decidió emprender la defensa de la obra del padre Velasco, pues, según su criterio, quienes eran contrarios a la *Historia de Quito* llegaron al extremo de presentar a su autor como un embustero, embaucador, que había inventado la leyenda de los Scyris de más de seiscientos años de prehistoria[187].

En la actualidad, los escritos de Félix Proaño se encuentran dispersos en periódicos nacionales, tales como "El Comercio" de Quito, "El Telégrafo" de Guayaquil, "El

[187] *Ibid.*

Observador" de Riobamba, y la revista "Dios y Patria", entre otros[188], lo cual explicaría por qué el contenido de su obra ha sido tan difícil de recoger a través de los años. Lo que más llama la atención de la defensa de Proaño es su cercanía ideológica con los miembros de la Sociedad Ecuatoriana, contrarios a las reformas liberales del General Eloy Alfaro y protectores indiscutidos de la Iglesia. Se trató, en cierta forma, de un discurso que puede explicarse más por haber sido éste un miembro activo de la Compañía de Jesús que por una diferencia sustancial respecto de las concepciones del saber. Por esos años la Orden de Loyola necesitaba con urgencia hacer más estable su presencia en el territorio ecuatoriano. En este sentido, la obra del padre Velasco fue uno de los escritos que rescató una parte fundamental de la labor de jesuitas en la antigua Audiencia de Quito, permitiendo así legitimar la trayectoria de la Compañía de Jesús. Como buen conocedor de las tradiciones y de la cultura de su pueblo, Félix Proaño esgrimió distintos argumentos en favor de la dinastía de los Duchicela, teniendo como referencia sus propias investigaciones en el campo de la arqueología.

Continuando con la labor iniciada por el sacerdote jesuita, el historiador y sociólogo indigenista Pio Jaramillo Alvarado expuso en su obra *El indio ecuatoriano*, publicada en 1925, una serie de argumentos que daban crédito a la obra del padre Velasco, teniendo en consideración las sociedades indígenas que pervivían en la actualidad y a través de las cuales se podía penetrar, retroactivamente, en las antiguas raíces de la nación quiteña (Costales 1977 69). De acuerdo con Jaramillo, uno de los errores fundamentales de los académicos contrarios a Velasco fue el de confundir la leyenda con la historia. Al respecto explicaba:

> De la fábula, de la leyenda, de la tradición se nutre la prehistoria que arraiga también sus raíces en la arqueología. Estos géneros de información tienen un valor peculiar, y porque carecen del documento escrito, frío, severo, etc. etc., no se llama historia, sino prehistoria, estas narraciones de épocas en que se desconocía la escritura para la confección de documentos. La crítica analiza esas leyendas, esas fábulas, esas fantasías […] con procedimientos peculiares, y con ciencias de valor aproximativo como la toponimia, la antropología, la lingüística, la arqueología, para penetrar en el pasado y examinar la psicología de las civilizaciones muertas, generadoras de herencias latentes en el fondo de las razas (Jaramillo Alvarado 1956 157).

[188] *Ib.* 68.

Aunque con menos fundamentos científicos y difusión, Leónidas Batallas realizó una defensa del padre Velasco en el año 1924, a través de su libro *Vida y escritos del R. P. Juan de Velasco*. A lo largo de las páginas encontramos, más que pruebas fehacientes de la veracidad de la obra, una caracterización del perfil humano del jesuita riobambeño, a través de cual se intentó probar la sinceridad y el compromiso con la verdad de su propia creación literaria.

Como es posible apreciar, la polémica entre defensores e impugnadores ha tenido como parte del escenario la conciencia indígena de por medio, gracias a la cual podemos dividir ambos bandos según la visión que proyecten en relación con las culturas autóctonas y con el papel que le asignaban en sus respectivas sociedades contemporáneas. No es casual que los intelectuales más conservadores fueran también los mayores terratenientes, mientras que aquellos que valoraban la dinastía de los Scyris desde diversas disciplinas como la antropología, la lingüística, la sociología, etc., estuviesen mucho más concientizados sobre la importancia de la inclusión y valoración indígena en el territorio ecuatoriano.

La Literatura también ha dado un espacio importante a la obra de Juan de Velasco. En el año 1944 Isaac Barrera publicó su *Historia de la Literatura Ecuatoriana* que, aunque no entró directamente en la polémica, por lo menos fue capaz de devolver un espacio de honor a la escritura histórica del jesuita que años atrás había sido denigrada por Benjamín Carrión cuando, peyorativamente, señaló que la *Historia de Quito* no era sino la "primera novela ecuatoriana". Asimismo, Hernán Rodríguez Castelo (2002) incluye un análisis narrativo y léxico de la *Historia de Quito* en su obra *Literatura de la Audiencia de Quito. Siglo XVIII*, de la cual intenta desentrañar "¿En qué radica el poder de gustar y emocionar que en tan alto grado posee la *Historia del Reino de Quito* y que, como se ha visto, todos los estudiosos han reconocido?" (583). En este sentido, la institucionalidad literaria del Ecuador, en varias ocasiones, ha incluido la *Historia de Quito* como parte de los precedentes literarios nacionales más destacados del siglo XVIII. Entre las obras que analizan este periodo de las letras ecuatorianas es posible nombrar, además, los textos de Pablo de Herrera *Ensayo sobre la Historia de la literatura ecuatoriana* y Pedro Luis Gallo *Sumario de la Literatura Ecuatoriana*.

Es posible observar, hasta el momento, que los puntos principales que ponen en entredicho el lugar que ocupa la obra del padre Velasco en el interior de la cultura ecuatoriana se relaciona con el carácter fantástico y legendario de los relatos contenidos en el texto, la utilización de fuentes desconocidas por los historiadores y el supuesto de haber

escrito de memoria, movido por la necesidad y no por el deseo de verdad[189]. Estos tres aspectos apuntan a los modos de construcción del relato y explican, en gran medida, dónde subyace la diferencia fundamental entre impugnadores y defensores de la *Historia del Reino de Quito*.

Si consideramos la propuesta de W. Mignolo en relación con el problema tipológico que presenta la organización de la prosa narrativa colonial, es posible constatar que la polémica sobre la *Historia de Quito* ha sido, en efecto, una disputa de carácter ideológico que, sin embargo, no se limita al contenido de los enunciados. De acuerdo con esta idea, las características discursivas, estructurales y pragmáticas del texto velasquiano son los principales objetos de conflicto entre las distintas disciplinas como la Historia, la arqueología, la antropología, las ciencias naturales y la sociología, entre otras, pues, ha sido, precisamente, la incapacidad para clasificar la obra del jesuita dentro de una determinada formación textual o tipo discursivo, la que ha provocado, en muchos sentidos, la incomprensión y el desacuerdo entre el conjunto de intelectuales ecuatorianos de los siglos XIX, XX y XXI.

Este hecho tiene su origen en los procesos de producción y recepción de la obra, ya que, de una parte, involucra la puesta en tensión de distintos elementos textuales por parte del sujeto enunciador, con el fin de crear un espacio de significación representativo de la heterogeneidad cultural del mundo colonial; y, de otra, pone a prueba los márgenes de la institucionalidad del saber de las ciencias históricas y sociales. Según ha señalado M. Moraña (2005), "el análisis de las modulaciones genéricas y [la] utilización de formas retóricas y modelos de composición literaria resulta imprescindible a la hora de establecer tanto la vinculación del texto poético con las estructuras de poder, como el papel del

[189] Se debe tener en cuenta que la memoria fue considerada, desde la preceptiva retórica, como parte integrante del discurso. Según los tratados de Aristóteles, Quintiliano y Cicerón, entre otros, la retórica se divide en cinco partes: invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación. De todas éstas, la memoria es un elemento fundamental, pues, "no podemos decir cuanto pide el asunto, ni a su tiempo, sino ayudados de la memoria. Por lo que ésta constituye la cuarta parte" (Quintiliano 2004 145). Aunque esta definición haya sido aplicada, principalmente, en contextos orales de producción, lo cierto es que la enseñanza jesuítica daba un lugar prominente a la memoria en la formación de los estudiantes. Durante los siglos XIX y XX, la memoria fue desplazada gradualmente del espacio de honor que le había sido asignado, llegando a considerarse un mecanismo "frágil" y poco eficaz de conocimiento. Por este motivo, las críticas de Jiménez de la Espada, González Suárez y Jijón y Caamaño, por nombrar los más representativos, adquieren mayor trascendencia, ya que evidencian el cambio de paradigma que opera en los mecanismos de construcción del discurso historiográfico.

productor cultural dentro de los conflictos de su tiempo" (258). Así, se entiende que la continua disputa por incluir *la Historia de Quito* en el canon de las letras nacionales ecuatorianas obedece, principalmente, a la perspectiva desde la que se ubica cada una de las formaciones textuales, la cual permite admitir, rechazar, legitimar o marginar, una serie de discursos culturales.

En el caso de la obra velasquiana, ésta, como analizaremos más adelante, fue compuesta por una serie de tipos discursivos que, más que atenerse fielmente a las disposiciones de un género determinado, se articulaban entre sí produciendo una serie de tensiones que marcan, al fin y al cabo, la heterogeneidad discursiva de la literatura Hispanoamericana.

Cuando el historiador y naturalista Jiménez de la Espada calificaba de "patraña y fábula" la obra del padre Velasco, no lo hacía sólo por los motivos políticos que he señalado más arriba, sino también porque dentro del marco institucional de las formaciones discursivas que representaba no era admisible como hecho histórico un conjunto de tradiciones y vestigios que bien podían tener variadas interpretaciones. Lo mismo sucede con el historiador González Suárez, quien decía convencerse cada vez más de que la historia de los Scyris debía desaparecer de la cronología ecuatoriana, pues no encontraba documento alguno que probara lo que decía el padre Velasco. En la misma línea, Jacinto Jijón objetaba el que el jesuita hubiera escrito de memoria y no haciendo uso de fuentes documentales. Se advierte, así, una clara tendencia de parte de estos historiadores, a exaltar la escritura alfabética como modo de conocimiento y aproximación al saber, en detrimento de la oralidad y de las formas de escritura no alfabética. Por contraste, las disciplinas auxiliares de la Historia que se formaron con posterioridad al siglo XVIII, se valen de estos elementos para recrear el panorama de la cultura antigua, de tal modo que la inclusión de mitos, leyendas, tradiciones orales, vestigios, quipus, etcétera, adquieren un valor inigualable que permite sentar las bases de un tipo de organización social e histórica en el Reino de Quito. Así también se puede tomar como ejemplo las aseveraciones de Jacinto Jijón, cuando calificaba de "relatos ridículos" los capítulos que el padre Velasco dedicaba a los monstruos, rechazando, de esta forma, la preceptiva medieval que el jesuita incorporaba a su obra al seguir el modelo de historias propio de una tradición[190]. Se aprecia, entonces, la discrepancia que existen, en el nivel de las formaciones textuales y

[190] Me refiero aquí al modelo de los bestiarios medievales que, como ha señalado G. Rodríguez (2009), poseen un fuerte componente simbólico y un claro objetivo aleccionador y didáctico (265), del que hablaré más adelante.

discursivas en cada caso, y se puede ver, además, cómo dicha discrepancia se asocia directamente con los modos en que las estructuras de poder penetran las diferentes disciplinas y discursos, ya que, como se puede constatar, la ciencia histórica "dura", que ocupa un lugar privilegiado en el interior de la cultura, tiende a borrar las marcas de las culturas no occidentales, mientras que, aquellas disciplinas no marginales, pero sí menos reconocidas en el ámbito institucional, rescatan e incorporan con mayor grado de libertad las formas del saber de las culturas autóctonas prehispánicas. Tomemos como referencia lo señalado por González Suárez:

> Existe el libro Verde, en el cual se conservan las actas originales del Repartimiento de solares que hizo el primer ayuntamiento de Quito a los primeros vecinos y pobladores de la villa de San Francisco de Quito y no hay mención alguna de edificios y monumentos de los Scyris.
>
> Que los indios antiguos tenían un monumento levantado para señalar el punto preciso por donde pasa la línea equinoccial parece cierto, si se ha de creer lo que decía Montesinos: pero qué forma tenía ese monumento? Dónde estaba?...
>
> Si más tarde los descubrimientos arqueológicos y las investigaciones históricas desapasionadas y concienzudas demostraren que es cierto e indudable todo lo que el P. Velasco en su Historia Antigua del Reino de Quito nos ha contado de los Caras y Scyris, entonces la leyenda relativa a éstos volverá a entrar en la pre-historia ecuatoriana; ahora la crítica histórica nos impone el deber de reserva (*Ctd.* Costales 1977 42).

Esta cita se contrapone con los argumentos que presentan los defensores de Velasco, los cuales muestran una apertura totalmente diferente en relación con las estructuras discursivas admisibles en sus respectivas disciplinas. Tomemos el ejemplo que ofrecen Piedad y Alfredo Costales en su estudio introductorio *Padre Juan de Velasco. Historiador de una cultura* (1977) en el cual rescatan las áreas que abordaron los defensores del padre Velasco, comprobando así lo que he dicho hasta ahora:

> Los campos en los cuales batalla [Félix Proaño] se ubican en las siguientes disciplinas: Folclor […] Arqueología […] Paleontología […] Historia […] Proaño no solamente merece el calificativo de gran defensor de Velasco, sino una publicación de sus estudios, paso fundamental para el momento científico, que podría dar lugar a rectificaciones oportunas (Costales 1977 68-69).

> El punto fundamental de su argumentación es el estudio sociológico de las supervivencias indígenas que le permiten penetrar retrospectivamente y estudiar las raíces aborígenes de la nación quiteña. (*Ib.* 68).

De esto se desprende, asimismo, el que la Literatura ecuatoriana incluyera la obra del jesuita riobambeño en varias de sus historias de la literatura, sin necesidad de entrar en la polémica que he referido. Esto se explica no porque el padre Velasco haya escrito una novela, como dirían algunos, o porque su obra se encuentre más cercana a la ficción que a la realidad, sino porque el lenguaje poético admite con mayor naturalidad el uso de diversos recursos expresivos y la inclusión de tipos discursivos en el interior de un mismo conjunto textual, sin que por ello la obra pierda el sentido original y la organización interna de sus partes.

Capítulo III. Discurso criollo e identidad regional en la *Historia del Reino de Quito*

Con independencia de la adscripción o rechazo hacia la obra del padre Juan de Velasco, la mayoría de los críticos que han abordado la *Historia de Quito* a partir de distintas disciplinas pertenecientes a las ciencias humanas y sociales, coinciden en destacar la existencia de un discurso patriótico con pretensiones reivindicativas, asociado con la presencia de una antigua civilización indígena en los territorios de la Audiencia de Quito. Aunque en algunos casos, este discurso se ha relacionado con la excesiva ingenuidad del autor, o con la carencia de un método científico de investigación histórica, lo cierto es que poco se ha profundizado en relación con las implicaciones políticas de la obra teniendo en cuenta el lugar de enunciación del sujeto del discurso.

Al respecto, algunas investigaciones tales como los análisis desarrollados por L. Hachim, a propósito del modelo de Historia Natural en la obra del padre Velasco, y los aportes de S. Navia sobre el discurso prenacionalista en la *Historia de Quito*, nos permiten indagar en las distintas perspectivas que asume el sujeto de la enunciación en su doble condición de español americano y jesuita exiliado. No obstante, estas investigaciones tienden a resaltar la criollicidad del enunciador sin tener en cuenta los mecanismos de poder y creación de subjetividades que fueron utilizados por éstos para dar a conocer su propia la superioridad y primacía sobre los demás grupos sociorraciales de la Colonia. Por este motivo me parece imperioso abordar el análisis del discurso criollo en la obra de Velasco teniendo en cuenta no solo la función que cumple la narración de la cultura indígena prehispánica, sino también los modos en que dicho relato promueve un determinado estatus en el enunciador que será fundamental para establecer los primeros cimientos del poder regional. Es decir, me interesa, sobre todo, la ambigüedad colonial que presenta el doble discurso criollo, y los modos en que éste hace uso de las articulaciones del poder para legitimar su propia autoridad, no sin desmedro de indígenas, mestizos, negros, mulatos y zambos.

Antes de comenzar con el examen de los recursos retóricos e historiográficos utilizados por el padre Velasco para desarrollar su proyecto escritural, creo necesario realizar una breve aclaración respecto del orden que seguiré en esta parte de la investigación. En el capítulo precedente he hablado de los paratextos literarios con el fin de ofrecer un panorama respecto de los distintos escritos que enmarcaron el contenido general de la obra y que han sido decisivos a la hora de clasificar y distribuir el material

historiográfico. Para estos casos he utilizado los prólogos de las distintas ediciones, tanto nacionales como extranjeras, los cuales me han permitido profundizar en aquellas circunstancias geopolíticas, históricas y discursivas que determinaron la visión crítica sobre la escritura velasquiana. Bajo la misma perspectiva decidí incorporar ciertos materiales, como el informe de censura de la Real Academia de Historia, y algunos estudios críticos y preliminares que acompañaron los tomos de la *Historia de Quito*. Siendo necesario un acercamiento al proyecto original del autor, he creído, antes que todo, integrar un breve análisis sobre la correspondencia y la dedicatoria de la obra, de tal manera que fuese posible medir la distancia entre la visión autoral y la recepción por parte del aparato crítico-literario. No obstante, he reservado para esta parte del análisis el estudio de los prólogos que el mismo padre Velasco integró en cada uno de los tomos de la *Historia* y que han permitido distinguir la presencia de un discurso criollo reivindicativo de la causa americana.

Teniendo en cuenta el carácter introductorio del prólogo y el modo en que éste se ve influenciado por las particularidades del texto al que introduce[191], me ha parecido más correcto integrar en este tercer capítulo el análisis de los enunciados que han permitido rastrear la presencia de una identidad criolla diferenciada de las raíces ibéricas e indígenas destacando, de esta manera, la continuidad dialógica y argumentativa que se estableció entre el autor y sus lectores.

Con anterioridad, he señalado la división de la *Historia* en tres tomos, dos de ellos enviados a la Real Academia y examinados por ésta, y un tercero remitido por separado, el cual, aparentemente, no fue revisado por los miembros del consejo censor. Cada una de estas partes fue introducida por un prólogo del autor bajo los títulos de "Prefacio", "Introducción" y "Presupuestos para esta parte de la Historia", respectivamente. Siguiendo el orden de la narración velasquiana me he propuesto destacar, en primera instancia, la relación entre los paratextos de la Historia Natural, Antigua y Moderna de Quito con el fin de establecer los fundamentos sobre los cuales se organiza discursivamente la llamada identidad criolla. Este primer examen ha sido relevante ya que distingue la coherencia expositiva de la obra y revela, a su vez, las tensiones geopolíticas e históricas que enmarcaron la escritura del jesuita ecuatoriano. Lo que acontece, a continuación, ha sido la confirmación de un ideario criollo que legitima, mediante una serie de recursos venidos de

[191] Me refiero al concepto de "permeabilidad" propuesto por Porqueras Mayo, según el cual existe una proximidad natural entre el prólogo y la obra, en tanto en cuanto: "Su carácter introductorio a algo, hace que este algo se prolongue hasta él y le revista de sus características" (1957 100).

la tradición retórica e Histórico-Literaria en Hispanoamérica, la pertenencia a un determinado sector sociorracial y la potestad natural derivada de su condición de español americano.

III.1. Prefacio, introducción y Presupuestos históricos

Los prefacios de la *Historia del Reino de Quito*, entendidos como exordio desde la perspectiva retórica literaria, tienen la función de exponer la causa u objeto del discurso, y de captar, mediante una serie de recursos expresivos y argumentativos, la atención y la simpatía de los lectores. Como bien es sabido, en un primer momento, el prólogo fue definido según su pertenencia a la tragedia griega, tal como aparece en la *Poética* de Aristóteles. Más tarde, teniendo en cuenta el lugar que ocupa el prólogo en el conjunto textual, el estagirita propone una relación entre el exordio de los discursos deliberativo y forense, y los prólogos del género dramático, pues en ambos casos cumplen una función introductoria respecto de la obra o del discurso (Porqueras Mayo 1957 30). Por su parte, Cicerón retoma las ideas planteadas por Aristóteles e incluye, además, la *Captatio Benevolentiae* como recurso para persuadir al público y ganar su interés. En ella se aprecian una serie de elementos estilísticos ornamentales que también se harían presentes en el grueso del discurso, destacándose, de este modo, "la íntima relación entre la función introductoria y el resto de la obra"[192]:

> El exordio es la parte del discurso que prepara los ánimos de los oyentes para todo lo restante, haciéndolos benevolentes, atentos y dóciles. Para componer un buen exordio es necesario atender mucho al género de la causa. Los géneros de causa son cinco: honesto, admirable, humilde, dudoso, oscuro (Cicerón 1924 12).

De acuerdo con Quintiliano, el principio o exordio correspondía a lo que los griegos llamaban, con mayor acierto, proemio, explicando que, "la palabra latina principio es general, mientras que la griega da a entender que es la entrada del asunto que se va a tratar" (Quintiliano 2004 177):

> Pues o ya se haya llamado así, porque oime significa canto y los citaristas llamaron proemion a aquello que cantan de antemano antes de entrar en la contienda sobre el canto

[192] *Ib.* 31.

> formal, para ganarse el favor de los que oyen, de donde tomaron el nombre los oradores para conciliarse al auditorio en el principio de su oración; o sea porque oimon significa en griego lo mismo que camino, lo cierto es que se llama proemio todo aquello que se dice para prevenir al juez antes de entrar al conocimiento de la causa (Quintiliano 2004 177-178).

Según el filósofo romano, el prólogo había sido fundado por Homero, teniendo como recurso principal la "afectada modestia" de parte del hablante (Porqueras Mayo 1957 31); no obstante, la instancia prologal debía, además, introducir la utilidad de la causa, pues "con tener atentos a los oyentes los tendremos también benévolos, así como proponiendo breve y claramente lo que vamos a tratar: lo que practican Homero y Virgilio al principio de sus poemas" (Quintiliano 2014 184).

En la Edad Media, el prólogo continúa su desarrollo autónomo, haciendo uso de la retórica para influir en el público y captar su benevolencia. De acuerdo con los estudios de Montoya y Riquer (1998) sobre la preceptiva clásica y medieval del género prologal, dichas estrategias retóricas se agruparon en cuatro fórmulas:

a) *A nostra persona*: expresar el autor su capacitación y conocimiento para desarrollar el tema.
b) *Ad adversarium persona*: restar simpatía al adversario.
c) *Ad eorum, qui audent, persona*: elogiar al auditorio procurando su delectatio.
d) *A rebus ipsis*: elogio del autor y de su obra y menosprecio al contrario.

Así, valiéndose de dichos recursos, el sujeto prologal debía utilizar una estructura ternaria compuesta por la *captatio*, la *propositio* y la súplica. En primer lugar se captaba la atención del auditorio, utilizando recursos seductores como afirmar que se obtiene un provecho espiritual del escrito. En segundo lugar, se exponían los propósitos que llevaban al autor a componer su obra; y, por último, se rogaba a los lectores que aceptaran el escrito, predisponiéndolos a una buena recepción (Montoya y Riquer 1998).

Con el paso de los siglos, el prólogo adquirió una cierta inclinación hacia la elocuencia expositiva, de tal modo que, para finales del medievo, el deleite, por medio de figuras y tropos literarios, dotaba de un nuevo carácter a la instancia prologal, desvinculándolo de su función introductoria y, consecuentemente, de su relación con el exordio. Así, llegado el Renacimiento, los términos exordio y prólogo aludían a dos aspectos diferentes del discurso, uno vinculado con la oratoria, y otro, con la poética.

Antonio Palencia, en su *Vocabulario Universal*, distingue entre estos dos conceptos, señalando que: "dizese exordium principio comienço, y el exordio faze el orador en la causa porque los oidores sean ganosos de saber y quieran bien al que dize", en tanto en cuanto, "Prologus es lo que se fabla ante que la obra siguiente se cuente, es vocablo griego como proemio" (*Ctd.* Porqueras Mayo 1954 34). No obstante, esta división no perduró, pues, ya se hacía sentir en los tratadistas del siglo XVI un regreso a la tradición clásica, tal como aparece en la obra de Alonso López *Philosophia Antigua Poética*:

> Obsérvese en el texto que escribimos la comparación con el exordio oratorio que demuestra el paralelismo y la relación "sentidas" por el preceptista respecto de la introducción oratoria y teatral. Obsérvese también que el prólogo es algo más que un "argumento" o "resumen" (*Ctd.* Porqueras Mayo 1954 36).

A partir de la influencia del humanismo italiano, los autores retoman la preceptiva clásica de las obras de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, las cuales suponían una interacción entre el enunciador y el receptor de la obra. Ésta podía desarrollarse de diversas maneras, dependiendo del estilo y de la presencia o ausencia de motivos ideológicos.

Durante el siglo de Oro, la poética del prólogo adquiere mayor importancia, sobre todo, porque no va dirigido al lector en general, como en épocas anteriores, sino a un tipo específico de público al que se busca instruir y conmover. Tal como señala Porqueras mayo (1954): "El autor se da cuenta de que el prólogo es un género lleno de estímulos creacionales, algo que él "tiene que hacer". Existen, en efecto, unas estructuras tradicionales, pero él tiene que rellenarlas y vigorizarlas"[193].

En relación con el prólogo velasquiano, éste, tal como he dicho en la introducción de este capítulo, precede a cada uno de los tomos de la *Historia de Quito*, aunque, en estricto rigor, el primero de ellos es el más completo y extenso debido a la relación de continuidad que se establece entre dichos preliminares literarios, la cual "exime o simplifica la redacción de los siguientes" (Porqueras Mayo 1954 97). Según consta en la correspondencia entre el jesuita Velasco y el Ministro de Estado, los paratextos prologales de la *Historia Natural* y de la *Historia Anti*gua del Reino de Quito fueron escritos cuando dichos tomos se encontraban listos para ser enviados para su revisión y censura, mientras que, el prólogo de la *Historia Moderna* aparece más tarde cuando, aparentemente, la obra del jesuita había recibido una favorable acogida. Si consideramos que el prólogo es un

[193] *Ib.* 96.

género literario *a posteriori*, es decir, que ha sido escrito una vez terminada la obra, podemos evidenciar el grado de permeabilidad y flexibilidad que presenta, tanto desde el punto de vista estructural, como desde la perspectiva del contenido de los enunciados. El hecho de que el prólogo sea algo que precede a una obra mucho más extensa, hace que sus breves páginas contengan una mayor densidad ideológica y explicativa que anticipa el contenido del libro[194]. Asimismo, es posible señalar que:

> […] el prólogo, por la ambigüedad de su estatuto en tanto lugar privilegiado de una reflexión sobre la producción del texto, entra legítimamente en la categoría de la prosa de ideas: al ser un discurso sobre un discurso, el prólogo es metatextual por definición y remite en particular a la producción del texto, y a su recepción (Cayuela 2000 37).

En este caso, la "Prefación", aunque preceda a la *Historia Natural*, su función es mucho más amplia ya que introduce el sentido general de la obra y, a la vez, expone y justifica los modos de construcción de los enunciados. Desde el punto de vista de sus características genéricas, la "Prefación" resulta ser un texto con carácter eminentemente preceptivo, pues se trata de una verdadera teorización respecto de los modelos de construcción historiográficos tanto de las historias particulares como de las historias generales sobre el Nuevo Mundo. Su estilo, algunas veces suave y otras, cargado de fuerza e ironía, mueven al lector hacia una posición favorable con la causa central del relato. Se trata de un vehículo expresivo que desarrolla dos aspectos fundamentales que dotan de significación y coherencia la escritura de la obra velasquiana, de una parte, la conciencia criolla, y de otra, el sentido y los modos de construcción historiográficos.

III.1.1. Consciencia criolla

La consciencia o identidad criolla en la Real Audiencia de Quito fue un proceso que comenzó a gestarse con la construcción de las ciudades coloniales y que, gradualmente, adquirió mayor envergadura en la medida en que aumentaban las demandas políticas, económicas y sociales de un sector específico de la población. Con frecuencia, el espíritu criollo se entiende en relación con un origen americano, no obstante, tanto J. Lafaye (1998) como B. Lavallé (1978) han puntualizado que se trataría de un sentimiento de arraigo o pertenencia hacia el Nuevo Mundo cuyo nacimiento fue, inclusive, anterior al origen de los

[194] *Ib*. 126-127.

españoles americanos. De tal forma, la categoría de "criollo" no se delimitaba únicamente por razones biológicas, pues era concomitante, además, con una función social y con una condición colonial de la que eran partícipes los sujetos (Mazzotti 1996 173).

Para el siglo XVIII, la identidad criolla definía cada vez más su propio imaginario en relación con los diferentes grupos socio-raciales de la colonia y con los sujetos peninsulares. En el plano discursivo, este proceso de autoafirmación se valió de distintas estrategias retóricas, unas, tendientes a reafirmar la legitimidad del poder en el interior de cada región (lo que define también el nacionalismo en el cual derivará el espíritu criollo), y otras, enfocadas a crear un nuevo espacio de negociación política, económica y cultural entre América y Europa.

El examen de los prólogos de la *Historia del Reino de Quito* permite un acercamiento a los modos en que el sujeto de la enunciación construye discursivamente los fundamentos de la identidad criolla, no sin hacer uso de una serie de enmascaramientos con el fin de evitar la censura y lograr la publicación de su obra. Es importante tener presente que el manejo de los modelos retóricos clásicos y el conocimiento de la tradición historiográfica, proporcionan un conjunto de recursos que enmarcan la estructura de los paratextos prologales sin que por ello se limite la libertad expresiva del autor. En palabras de Cayuela (2000), "[El prólogo], si [bien] es lugar de préstamos y de autoridad, también es el lugar donde más se admite la transgresión de los modelos"[195]. Así, gracias a la formación humanista jesuítica, el correcto uso de los tipos retórico-literarios resulta compatible con la creatividad del enunciador y con la coherencia textual de los enunciados.

Siguiendo los causes de la retórica clásica, el enunciador inicia su discurso prologal esclareciendo la causa que debía tratarse a lo largo de la obra, y la importancia que ésta guardaba para la correcta comprensión del Nuevo Mundo. De esta manera se presenta la escritura de la *Historia de Quito* como un hecho imprescindible en el marco del contexto cultural y político del siglo XVIII, tal como queda manifiesto en el siguiente párrafo:

> Con haber salido a la luz, en estos últimos tiempos, no pocas Historias generales y particulares de América, se hace como necesaria una particular del Reyno de Quito. Esta la desean los literatos, que han vuelto gran parte de su atención (por especie de moda) sobre las diversas regiones del Nuevo Mundo: ésta, la que años ha me fue recomendada por persona que podía mandarme: ésta la que me han requerido de mi varios amigos con

[195] *Ib.* 38.

> repetidas instancias; y ésta la que juzgo empresa no solo difícil, sino imposible (Velasco 1977 21).

Es de hacer notar que desde el comienzo, además de presentar el objeto de la escritura y la trascendencia de la obra, se denotan dos ideas fundamentales que más adelante se repetirán en la "Introducción" de la *Historia Antigua* y en los "Presupuestos" de la *Historia Moderna*: el desprecio hacia los filósofos modernos y la conciencia del destierro. Ambos aspectos, pese a ser continuamente suavizados y disimulados en el discurso, bajo las fórmulas de la falsa modestia y la escritura por obediencia, se reiteran una y otra vez, ya que representan, en su conjunto, el motor de la escritura velasquiana. La empresa que se proponía el jesuita, fue entonces, la de persuadir a los receptores, desde su propia condición marginal, de las falsedades y calumnias de los nuevos filósofos modernos, así como de las injusticias a las que estaban sometidos los miembros de la Compañía de Jesús. Para ello fue necesario, en primer lugar, establecer los argumentos sobre la legitimidad de sus enunciados, en contraste con las afirmaciones de los científicos ilustrados, de tal forma que la narración no solo pudiese asociarse con el conocimiento teórico, sino también con la procedencia del sujeto enunciante y con la naturaleza de sus investigaciones.

"Nativo de aquel Reino"

Los motivos por los cuales se le encomienda a Velasco la tarea de escribir una Historia de Quito se presentan a partir del segundo párrafo del prólogo, en donde se integran, además, algunos calificativos propios del tópico de la falsa modestia, destinados a ganarse la simpatía de los lectores por medio de la aparente humildad del enunciador. Leamos la siguiente cita:

> Es verdad que el mandato, y las recomendaciones para escribirla, se apoyaban en los débiles fundamentos de ser yo nativo de aquel Reyno: de haber vivido en él por espacio de cuarenta años: de haber andado la mayor parte de sus Provincias en diversos viajes: de haber personalmente examinado sus antiguos monumentos: de haber hecho algunas observaciones geográficas, y de Historia Natural en varios puntos o dudosos, o del todo ignorados: de haber poseído la lengua natural del Reyno en grado de enseñarla y de predicar en ella el evangelio: y finalmente, de hallarme un poco impuesto, no sólo en las Historias que han salido a la luz, sino también en varios manuscritos, y en las constantes tradiciones de los indianos, con quienes traté por largo tiempo (Velasco 1977 21).

En este párrafo se encuentran unidos dos aspectos que legitiman la escritura de la obra, de una parte, el lugar de nacimiento del sujeto de la enunciación y, de otra, el saber letrado. Este último resulta imprescindible ya que permite que el enunciador se presente a sí mismo como mediador, traductor y punto de encuentro entre el mundo americano y europeo, dando, así, sentido y trascendencia a la dualidad propia de la condición criolla. Como ha señalado S. Navia (2006), si bien la prefación guarda relación con los prólogos de los antiguos cronistas, en el sentido de presentar su autoridad por medio de la procedencia nativa del sujeto de la enunciación y del conocimiento que éste adquiere del mundo colonial (172), para que el discurso adquiera validez debe, además, contar con un marco cognoscitivo occidental, pues, tanto el lenguaje, como la selección, organización e interpretación del material histórico, van dirigidos a un receptor europeo que cumple la doble función de asimilar el conocimiento que se le presenta y de reconocer el valor de la obra como texto de cultura. Por este motivo, Velasco sugiere, además, que no basta con las condiciones antes descritas si no se cuenta con los requerimientos necesarios para ser Historiador: "Estas circunstancias que podían lisonjearme, y contribuir de algún modo al desempeño, no fueron bastantes a vencer mi repugnancia. Qué importa, decía yo, el que se halle tal o cual circunstancia ventajosa, si me falta la mayor parte de los requisitos para ser Historiador?"[196], señalando, con ello, las directrices del pensamiento letrado en tanto en cuanto "ideología interpretativa" fundamental al momento de realizar la labor historiográfica.

Una idea similar se expresa cuando justifica la imparcialidad con la que obra, como consecuencia de la doble procedencia de la que es objeto, pues, se conjugan en él dos espacios simbólicos, cultural e históricamente, diferenciados, pero ontológicamente unidos: "Yo, no soy europeo, por haber nacido en América, ni soy americano, siendo por todos lados originario de Europa […] puedo más fácilmente contenerme el justo equilibrio que me han dictado siempre la razón y la justicia" (Velasco 1977 22). Paulatinamente, el discurso intenta desplazar de la mente de los lectores los pre-textos elaborados por los filósofos modernos, transformando la ambigüedad del sujeto criollo en una condición ventajosa, en un medio de conocimiento y en un espacio negociación entre ambas culturas. De este modo, la identidad del enunciante adquiere forma en la medida en que reconoce las raíces españolas, la visión occidental y la religión católica como parte de su propio ser, sin, por ello, dejar de lado las tradiciones regionales, la propia experiencia y la Historia local.

[196] *Ibid.*

Esta suerte de integración histórico-cultural otorgó mayor legitimidad a la voz del enunciante frente a las distintas teorías relacionadas con el continente americano y sus habitantes las cuales, por ese entonces, dominaban el panorama europeo letrado.

"Como verdadero Católico Romano"

Tratándose de la religiosidad católica, esta aparece incorporada a la identidad criolla por medio de la herencia española como puede verse en el siguiente párrafo, a propósito de las verdaderas cualidades de un historiador:

> Si [éste] no debe ser crítico, ni filósofo a la moda, para poner en duda aún la luz del día, y para no hacer irrisión de los fundamentos más sólidos de la humana y aún divina fe, puedo también gloriarme en esta parte, como verdadero español, que es tanto como decir, como verdadero Católico Romano (Velasco 1977 22).

Lo interesante es que a medida que avanza el discurso queda al descubierto la visión ortodoxa del jesuita en relación con la filosofía de la Historia, sin que, por ello, parezca necesario dejar de lado el saber científico y racional. Por este motivo, en lo sucesivo, cuando trate la cuestión del espíritu de las luces en la obra de Juan de Velasco, me referiré a la llamada Ilustración Católica, no en el sentido en que ha sido descrita habitualmente[197], sino teniendo en cuenta la voluntad, de parte de un grupo de personas, por congeniar los avances en materia de ciencia, con las más profundas revelaciones del evangelio.

Como es de esperar, los prólogos hacen mención de la situación de marginalidad en la que se encontraban los jesuitas desterrados. Ya que se trataba de un tema muy delicado que comprometía no solo la divulgación de la obra, sino también el destino del jesuita Velasco[198], era necesario hablar de ello de manera indirecta, con el fin de presentar una realidad y abogar por su situación sin hacerlo parecer una crítica de cara a las autoridades españolas. Por este motivo, toda alusión al destierro se refiere de manera parcial y fragmentada, entre líneas o a propósito de otro tema, de tal forma que fuese imposible reprochar la conducta del autor. Hablando de lo que debía ser el carácter de un historiador,

[197] Con ello me refiero, principalmente, a la obra de Mario Góngora sobre la Ilustración Católica, la cual, según mi opinión, no es aplicable al contexto del exilio jesuítico.

[198] Ya que, como bien sabemos, cualquier acto de rebeldía podía descartar la entrega de la tan ansiada pensión por los servicios al rey.

se lee que éste "debe estar abastecido de lo que se halla escrito sobre la materia, especialmente de las fuentes originales más puras, para no hacer mera copia de errores y falsedades, *asunto para mi muy arduo, por hallarme extranjero en muy distante, y diverso mundo*" (Las cursivas son mías. Velasco 1977 22). Sin embargo, si nos detenemos a examinar la producción de enunciados que despliega el campo semántico relacionado con el carácter de un historiador, tenemos que esta frase se hallaba fuera de contexto, ya que el exilio no es una carencia desde el punto de vista ontológico, sino desde la situación concreta en la que este sujeto se encontraba y desde la cual decidía recrear su propio pasado histórico. Lo mismo se aprecia en el prólogo de la *Historia Moderna* en el cual señala la imposibilidad de resumir 238 años con el trabajo que implicaba sin tener a mano los materiales necesarios: "serían necesarios muchos volúmenes, después de revolver y sacudir el polvo de los archivos del reino. Asunto por una parte imposible…" (Velasco 1981 274). Luego, hablando del orden de la descripción de la *Historia*, el enunciador regresa sobre el tema del exilio para señalar el año en que fue ejecutado el Real Decreto:

> De esta suerte, hablando de cada una de las provincias, diré los sucesos principales que le pertenecen […] sólo así podrá verse con claridad y sin fastidiosas interrupciones lo que cada una fue en sus principios, en los tiempos medios y en el presente. *Mas con decir en el tiempo presente, no entiendo yo hasta el año en que escribo, sino sólo hasta el de 1767, en que salí de aquel Reino; pues desde entonces apenas he podido adquirir una rara noticia* (Velasco 1980 247. Las cursivas son mías).

Mediante la utilización de recursos destinados a ganarse la simpatía de los receptores, entre ellos, hablar del delicado estado de salud y de los inconvenientes que tuvo que superar para poder cumplir con lo que no era sino "la obediencia ciega" y el simple deseo "de hacer un corto servicio a la nación y a la patria", el sujeto de la enunciación se abre camino para ganar la comprensión y la empatía por parte de los lectores. Vemos aquí que el autor intenta persuadir al público de sus buenas intenciones y ubicar en sentido contrario los argumentos e ideas que eran llevadas a cabo por los filósofos modernos, es decir, hace uso de la fórmula *Ad adversarium persona*. Se inicia, así, una suerte de pasión que claramente le costó la censura al padre Velasco, pues, estos fueron uno de los argumentos más criticados por los letrados de la Real Academia de Historia.

Nacionalismo[199] y filosofías modernas

Es interesante hacer notar que para convencer a los lectores de la irracionalidad de las ideas de los filósofos modernos, el sujeto de la enunciación recurre a la supuesta irreligión de las ideas de Buffon, De Paw, Robertson y otros. Esto explica el tono de exaltación que domina la última parte del discurso prologal y que equipara las ideas sobre América con la más absoluta ausencia de la verdadera fe. Según el enunciador, a ésta falta de religiosidad se sumaba la supuesta adversidad entre las naciones y las constantes disputas que llevarían a desprestigiar la tarea colonizadora del reino de España en las Indias Occidentales. Con este argumento, el jesuita intenta despertar en los lectores una suerte de patriotismo, de tal forma que la elocuencia y la pasión mostrada en esta parte del prólogo no obedece sino al intento de posicionar a los receptores en favor de su propia causa, mediante argumentos que se acercaban más a los sentimientos de los individuos que a la racionalidad de los mismos:

> La elocuencia, y el engañoso esplendor, con que escriben aquellos célebres literatos han llegado a deslumbrar varios ingenios para que suscriban, tanto más incautos, cuanto más ciego sus desviados sistemas. De aquí es, que formada una moderna secta de filósofos Anti-Americanos, se hablan, y se escriben con suma autoridad, y libertad, los más solemnes desatinos. Mas qué importa? Todo imparcial, de cualquier Nación que sea, no descubrirá en sus obras, sino el lamentable abuso de sus talentos. Verá con evidencia que unas no han tenido otro impulso para escribirse que el de la aversión y la envidia: otras, que el de sembrar doctrinas erróneas, y peligrosas: otras que el de meter en odio común contra la Nación conquistadora, y otras que el sembrar en sus conquistas la irreligión, y la anarquía (Velasco 1977 23).

En la escritura prologal destaca, asimismo, la consciencia del sujeto de la enunciación sobre la reciprocidad del discurso, pues reconoce continuamente la importancia que adquiría el público lector para la consecución de la obra. Así, en el primer prólogo declara

[199] Utilizo el término "nacionalismo" en el sentido que propone el propio autor en el prólogo de la obra, cuando destaca como único objetivo de su Historia el querer hacer "un corto servicio a la nación y a la patria", dando a entender, con ello, la lealtad y el compromiso hacia dos espacios históricamente unidos, pero físicamente diferenciados: el imperio español y el Reino de Quito (o bien la Real Audiencia de Quito, en sentido estricto). Por nacionalismo, se comprenderá, entonces, el sentimiento de arraigo y pertenencia hacia un territorio determinado, diferenciándolo de los nacionalismos decimonónicos, asociados con un proyecto político, económico y cultural específico.

que los siguientes dos tomos solo saldrían a la luz "si esta agradare", dependiendo así el futuro de su *Historia*. Se puede observar, asimismo, que el discurso se muestra claramente dirigido a un público letrado y europeo, al cual se intentaba convencer de la legitimidad de los enunciados y de la autoridad de quien escribía la *Historia del Reino de Quito*. Para generar una idea en los receptores en relación con la realidad americana y su entorno natural, el sujeto de la enunciación utilizaba parámetros reconocidos por los intelectuales europeos con el fin de dar a conocer, mediante los propios referentes, las similitudes y diferencias con el Nuevo Mundo. Así se lee que, "Siendo necesario hablar muchas veces de grados terrestres, de leguas, y de otras menores medidas, usaré de las más comunes en América, España, Francia e Italia, notando aquí sus diferencias" (Velasco 1977 24).

Del mismo modo, el prólogo de la tercera parte de la obra incluía una serie de aclaraciones a los lectores "para la mejor inteligencia de esta misma descripción" (Velasco 1981 248). Entre estas se encuentran datos acerca del orden geográfico y religioso de las provincias, y sobre la historia de las misiones y sus respectivos descubrimientos geográficos. Siguiendo el orden de la narración, los puntos generales son los siguientes:

I. Sobre las divisiones de Gobierno que en lo político y eclesiástico han tenido y tienen los Reinos del Perú.
II. Sobre la situación y extensión del Reino.
III. Sobre el modo de contar y señalar los grados de latitud y longitud.
IV. Sobre los nombres o títulos de las fundaciones peruanas.
V. Sobre las divisiones de las Provincias en Gobiernos mayores y menores.
VI. Sobre el orden de describir las provincias.
VII. Sobre la protesta que debo hacer en esta parte de la Historia.

A partir de estos datos se pueden hacer dos observaciones, la primera de ellas es que, mediante las aclaraciones del prologuista se puede ver con claridad que la obra no ha sido dirigida ni a los españoles americanos, ni mucho menos a la población mestiza o indígena, ya que no era necesario este tipo de indicaciones a un grupo de personas que conocían las distintas aristas del poder colonial y las respectivas divisiones administrativas. Sin embargo, esto no quiere decir que la obra no haya tenido un sentido nacionalista, muy por el contrario, lo que sucedía era, precisamente, que el autor mostraba una clara conciencia de hacia dónde y hacia quiénes debía dirigir su discurso, con el fin de procurar el reconocimiento territorial e histórico que necesitaba el Reino de Quito para ser tenido por la población mundial como un conjunto de identidades reunidas en torno a un pasado en

común y a un porvenir. En este contexto es donde se precisaba la urgencia de desterrar del imaginario europeo ciertas ideas relacionadas con la inferioridad del hombre americano, la supuesta degeneración física e intelectual de los habitantes producto de la influencia negativa de la naturaleza, y la decadencia moral de los hombres y mujeres nacidos allí.

La segunda observación apunta al mismo sentido, puesto que era necesario, ante todo, realizar una distinción con el reino del Perú, sin duda mucho más conocido y valorado por las distintas obras que circularon por esos años, sobre todo aquellas que dejó el insigne Inca Garcilaso. A este respecto, desde la remota época del Imperio Inca ya existía una suerte de dominación y aculturación de las tribus que residían en lo que hoy es el Ecuador. Como es sabido, cuando llegaron los primeros españoles a estos territorios, Atahualpa y Huáscar, ambos herederos del trono Inca, estaban enfrentados en una guerra civil. El conflicto residía, por tanto, en las figuras de los dos hermanos y no en la resistencia de la población indígena de los territorios que hoy conforman el Ecuador frente a la colonización de los Incas. Así, parecía poco visible ya para los primeros conquistadores la existencia de un reino anterior llamado Reino de Quito, y más aún lo era para la población europea del siglo XVIII. Fue necesario, entonces, que los prólogos de la obra predispusieran a los receptores para llevar a cabo una nueva lectura sobre aquellos territorios desde una concepción renovada, que diera cabida a un conjunto nacional que no había sido considerado como tal hasta entonces.

De esta forma fueron cobrando sentido la presencia de las ideas antiamericanistas como pretexto a partir del cual se establecieron los lineamientos que seguirían a lo largo de la narración los tres libros que componen la Historia de Quito. Se sobreentendía que el receptor ilustrado conocía las teorías que circulaban en torno al Nuevo Mundo y que, a su vez, desconocía la particularidad del Reino de Quito. Con estos presupuestos el enunciador del prólogo organizaba la defensa de su propia verdad mediante el uso de los argumentos previos esbozados por los científicos modernos y aprovechando, en cierta medida, aquel desconocimiento de los lectores. Vemos entonces una suerte de reescritura y de amplificación del discurso por medio del uso de su propia autoridad como español americano. Por este mismo motivo, el orden del discurso tendrá por función recordarle al receptor sobre qué argumentos o bases se construye la *Historia de Quito* y qué aspectos debe cuestionar el buen lector para ser capaz de juzgar, por sus propios medios y capacidades, la falsedad y la mentira que subyacen en las obras de De Pauw y Buffon, entre otros:

> En el breve resumen que tengo meditado, haré unas cortas refutaciones, cuando las juzgare necesarias, no en separadas notas, que inviertan la lectura, sino en sus propios lugares. Por lo demás, tendré también yo la libertad de decir solamente que están mal informados, que se equivocan, o que se engañan, especialmente en las cosas que han pasado por mis ojos o de que estoy plenamente informado (Velasco 1977 24).

III.2.2. La idea de Historia

El concepto de Historia del padre Velasco debe entenderse, como ya lo hemos mencionado con anterioridad, a la luz de los presupuestos humanistas y de las nuevas corrientes de pensamiento que por ese entonces impregnaron el mundo político y social. Fuera de este marco cognoscitivo y, de acuerdo con las referencias históricas que he descrito en el capítulo anterior, la interpretación del texto perdía gradualmente el sentido con el que fue creado, desvirtuándose, en muchos casos, lo que no fue sino una sorprendente capacidad de síntesis, creación y reflexión sobre la situación socio histórica y política por la que atravesaba la Real Audiencia de Quito hacia fines del siglo XVIII. Es posible afirmar que fue, precisamente, a través de la escritura histórica, que Juan de Velasco expuso los conflictos internos del mundo colonial y su situación en el panorama geopolítico mundial. Por este motivo, el sentido histórico que impregnaba el pensamiento del jesuita significó más que un simple concepto destinado a narrar el devenir de los pueblos americanos; se trató más bien de un conjunto de ideas representativas de una identidad histórica colectiva que se reconocía a sí misma como legítima sucesora del poder colonial. En este sentido, la conciencia criolla, tan impregnada de lo que fue la tradición jesuítica en el Nuevo Mundo, se hacía presente como el verdadero móvil de la escritura de la *Historia*.

Para analizar el concepto de Historia en la obra del jesuita, he considerado algunas relaciones claves a partir de las cuales se pueden vislumbrar los distintos aspectos que entraron en juego a la hora de configurar la identidad de los pueblos del Reino de Quito. El primero de ellos fue la relación entre Historia y escritura, a través de la cual podemos comprender el juego de tensiones y distensiones entre las antiguas concepciones historiográficas y las nuevas corrientes filosóficas. De este punto derivó, asimismo, la relación entre Historia y fábula, la cual, si bien fue conflictiva en algunos puntos, no dejó de ser coherente en muchos sentidos con la tradición humanista y con el llamado sentido de la Historia. Otro eje a desarrollar ha sido la relación entre Historia e investigación, dividida ésta en indagación directa e investigación en archivos, y complementaria con lo

que fue la relación entre Historia y experiencia la cual, reformulada desde la propia identidad integró el componente autóctono y el testimonio oral y escrito. Finalmente, estos puntos se han puesto en relación con el concepto providencialista de Historia, el cual confirió un nuevo sentido a la obra en su totalidad.

Recursos estilísticos

De acuerdo con la visión humanista que representaba el jesuita Juan de Velasco, la Historia no se limitaba al conjunto de hechos acaecidos en el pasado, puesto que para ser trasmitida y fijada en un determinado tiempo debía, además, ser narrada de acuerdo con los principios generales del discurso. En este sentido, las *res gestae*, es decir, el conjunto de hechos en sí mismos como materia del historiador debía estructurarse según los fundamentos de la *narratio verosímilis*. De acuerdo con lo anterior y siguiendo la clasificación de los *genera narrationis*, tenemos que la narración histórica tenía la cualidad de ser verdadera (*vera*), pero necesitaba para su exposición literaria de los medios de la *narratio* para ser verosímil. Tal como señalaba Cicerón: "Quoniam narratio est rerum explicatio et quaedam quasi sedes ac fundamentum constituendae fidei", por ello, se puede entender que la virtud principal de ésta, en el sentido histórico, fue la *probabilitas*. Así, no bastaba con que los sucesos fueran reales para que pudiesen ser trasmitidos, era también necesario que su exposición contemplara la verosimilitud del relato, de tal manera que el lector lograra configurar en su imaginario una serie de sucesos correctamente cohesionados y coherentes dentro del contexto narrativo de la *Historia*.

De este modo, en los prólogos de la obra, el enunciador reflexiona continuamente sobre el ejercicio de historiar, haciendo referencia a los distintos aspectos que involucraba el proceso de escritura histórica. Entre éstos, el recurso estilístico jugaba un papel fundamental puesto que incorporaba no solo la materia y su tratamiento en cuanto a elaboración poética, también relacionaba la pureza del lenguaje con la autenticidad de la causa. Por este motivo, cuando el enunciador expone cuáles debían ser los requisitos de un historiador, se lee que éste:

> […] debe tener un método regular que evite confusiones: un estilo natural nada afectado, ni tan abatido que retraiga, ni tan elevado que no se entienda o fastidie. Debe en fin, saber seguir el medio término de ni ser tan profuso que cause tedio, ni tan conciso que necesite comentos (Velasco 1977 22).

En efecto, el sujeto de la enunciación no solo comprendía la escritura como una herramienta de trabajo mediante la cual se ordenaba el curso de los acontecimientos, sino que además tenía plena conciencia de la Historia en cuanto a discurso, es decir, como un enunciado en un contexto de enunciación, dirigido a una comunidad determinada y, por tanto, plenamente abocado a una función social. Este aspecto se denota, asimismo, cuando más adelante el prologuista reconocía que le era forzoso, dado el contexto de la escritura, resumir la *Historia* y dejar de lado el deseo de escribir la obra en gruesos cinco tomos: "así por la brevedad, como porque lo han hecho ya otras bien cortadas plumas, no solo nacionales, sino extranjeras" (Velasco 1977 23). En la misma línea, el prólogo refuerza el concepto de discurso como acto de habla, capaz de mover y transformar las conciencias de los receptores; es así como se recurre a metáforas que dotan de un sentido activo a la escritura, permitiendo abordar el fenómeno de producción literaria como acción y emergencia, y no como simple exposición de hechos limitados a unos cuantos folios. De ahí que se señale encarecidamente la presencia de figuras "nacionales y extranjeras" en medio de la polémica suscitada por los filósofos modernos, y su importancia para la reelaboración del imaginario americano en la mente de la comunidad letrada europea:

> Entre esas merecen particular mención el esclarecido señor Conde Juan Rinaldo Carli, y entre aquellas los señores don Francisco Xavier Clavijero, don Juan Ignacio Molina, y otros cuyas obras las verá tarde o temprano la pública luz con gusto. Confiesan ya los imparciales literatos de Europa, que las citadas plumas, convertidas en cañones de grueso calibre, han abatido los chiméricos sistemas de los señores Paw, Raynal, Marmontel, Buffon y Robertson…" (Velasco1977 23).

Según se plantea en el prólogo, el exceso de elocuencia en las obras de los filósofos antiamericanistas evidenciaba la insuficiencia de argumentos para sustentar una causa que no tenía real validez; así, cuando se señalaba que: "la elocuencia y el engañoso esplendor con que escriben aquellos célebres literatos" no era más que el triste abuso de sus talentos, se reconoce en la capacidad de persuasión de sus contrarios una fuente de poder que es capaz de cambiar la opinión de los lectores, no obstante, restringe esta potencialidad cuando se trata de un lector activo, llamado por él "imparcial", quien decodificará los enunciados del discurso según el doble principio de racionalidad y fe, propio de una cultura religiosa con apertura hacia las nuevas ideas ilustradas.

De la misma forma que los principios de estilo han sido identificados de acuerdo con la veracidad de la causa y con las competencias de lectura de los receptores de la obra, los elementos relativos a la disposición de los materiales ratifican la idea de la escritura en cuanto proceso de comunicación enfocado a las necesidades de los lectores. Sin embargo, también ha sido posible evidenciar que el interés del sujeto de la enunciación por facilitar la lectura y hacerla más amena a su público, esconde igualmente el deseo de inducir a una determinada interpretación de los hechos, influyendo, de este modo, en las percepciones de los lectores. De ahí que señale el relator del primer prólogo de la obra la necesidad de omitir los aspectos que ya habían sido tratados y aventurarse a incluir tan solo unas "cortas refutaciones en el mismo lugar de la lectura y no en notas separadas para no interrumpir al lector" (Velasco 1977 23). En el mismo contexto anunciaba a sus lectores la inclusión de una carta geográfica en donde se delineaba la extensión del Reino de Quito y sus correspondientes límites:

> No son muy necesarias en la [historia] de Quito por haber algunas bastante exactas. No obstante, pondré en el último tomo la que muchos años ha tengo delineada, según las mejores impresas, y manuscritas, y según algunas de mis propias observaciones, caso de juzgarse útiles o necesarias (Velasco 1977 24).

Se comprueba de este modo como se cumple el principio de reiteración y amplificación de lo ya sabido según el modo de concebir el conocimiento de la cultura retórica. En este sentido, el enunciador toma los datos que ya habían sido aportados y los enriquece con sus propias observaciones, sin poner en duda las verdades absolutas que regían la vida de las sociedades durante el siglo XVIII.

Cabe mencionar, asimismo, el orden en la descripción de las provincias de Quito que aparece en los "Presupuestos" de la *Historia Moderna*, donde el sujeto de la enunciación reitera la importancia de una descripción breve y clara para evitar que la lectura provocara el cansancio de los receptores, señalando que:

> Si se separan las diversas materias que ocurren a un mismo tiempo, se confunde y pierde la cronología de ellas y se hace forzoso repetir muchas veces una misma cosa con notable tedio. Si se sigue un solo orden de rigorosa general cronología, se cortan a cada paso los asuntos, tal vez con mayor fastidio (Velasco 1981 274).

No obstante, si nos detenemos en la descripción de las provincias, podremos notar que más que responder a un supuesto método para facilitar la lectura, se recurre a una estrategia para guiar la reflexión de los receptores hacia una determinada posición en favor de la Compañía de Jesús. Pensemos, por ejemplo, cuando el enunciador aseguraba que lo mejor sería "no seguir más orden que el de la misma descripción. De esta suerte, hablando de cada una de las Provincias, diré los sucesos principales que le pertenecen, con la particular cronología que le fuere posible" (Velasco 1981 247). En este caso podemos notar que no existía ningún motivo para ordenar la Historia Moderna por provincias, salvo que se deseara dar cuenta del proceso misional y de la enorme influencia ejercida por los jesuitas a lo largo de todo el reino. Así también tendría sentido el que se expusiera la materia, de tal modo que el lector pudiese ver lo que fue cada una de estas provincias "en sus principios, tiempos medios y en el presente", con el fin de comparar y por la misma vía, valorar, los trabajos de los jesuitas en la Real Audiencia de Quito, agregando que "más con decir en el tiempo presente no entiendo yo hasta el año en que escribo, sino solo hasta 1767" (*Ibid.* 247), es decir, hasta el año de la expulsión de los miembros de la Orden de Loyola. Con esto se sobreentiende que el orden de la narración no fue sino una forma de enmascaramiento para dar cuenta del proceso misional de los jesuitas en Quito, y de la transformación promovida por los padres de la Orden en cada una de las provincias del reino. Por este motivo, podemos afirmar que la *dispositio* que nombra el jesuita no apunta como desea hacerlo parecer, al correcto deleite de los lectores, sino más bien transforma la lectura en una forma de comprensión, ganando con ello el favor del público receptor.

Narratio probabilis y narratio verum

Como hemos señalado con anterioridad, uno de los puntos principales sobre los cuales se apoyaba la retórica humanista en relación con la escritura histórica fue en el principio de verosimilitud de la narración, no bastando que aquello de lo que se hablara fuese real, sino que también, desde el punto de vista de la construcción del relato, debía parecerlo. Un aspecto complementario del principio de verosimilitud tiene relación con la probabilidad, es decir, aquello que podría haber sucedido. Aunque en principio la narración histórica está en servicio de lo *verum*, tenemos que también en lo que se refiere al pasado remoto, se reconoce como necesario incluir el grado de realidad que pertenece al *argumentum*, es decir, la virtud de la *narratio probabilis*. De acuerdo con este concepto, lo que corresponde

a la materia de la Historia Antigua, puede ser narrado, siempre y cuando cumpla con esta cualidad de lo probable. Tal como reconoce el autor en los prólogos de la obra, la Historia Antigua no puede ser aprehendida sino por medio de las tradiciones de los pueblos, siendo necesario entonces investigar tanto lo que puede ser recogido a través de documentos escritos, como los hechos que pueden ser narrados oralmente. De tal forma es posible advertir que el concepto de Historia se encontraba más relacionado con la antropología que con la Historia positivista que años más tarde sería uno de los principales focos de crítica en torno a la obra del jesuita ecuatoriano. Así tenemos que el historiador, según el prologuista, debía ser "verídico e ingenuo, para dar una fábula por Historia" (Velasco 1977 21), y debía ser capaz de "discernir, en el confuso caos de las remotas antigüedades, lo fabuloso, lo cierto, lo dudoso, y lo probable"[200], de tal manera que pudiese encontrar la verdad en medio de aquello que parecía improbable o fabuloso.

Es interesante hacer notar que este concepto de Historia permite ampliar los modos de conocimiento y fomentar el reconocimiento y el valor de las tradiciones autóctonas. Gracias a esta modalidad del saber se invertía el concepto de fábula, entendida según la tradición retórica como materia de tradición poética primitiva, carente de la virtud de la *narratio probabilis*, para ser entendida como una fuente de conocimiento capaz no solo de *delectare*, sino también de *docere.* Esta afirmación se verifica en la "Introducción" de la *Historia Antigua*, en la cual se explica con mayor detenimiento los modos de acceder al conocimiento del mundo antiguo:

> La Historia Antigua del Reino de Quito es tanto más incierta y confusa cuanto más se retira de su primer origen. Propiedad de todas, aun cuando tienen escrituras que son la mejor luz para aclarar las confusiones. Careciendo de ellas las Historias Americanas, es preciso que por la mayor parte queden envueltas en las tinieblas del antiguo caos. *La única que puede llamarse escasa luz son las tradiciones*; mas siendo éstas recogidas sin crítica ni discreción, mezcladas con mil fábulas en los hechos, y apoyadas en la cronología sobre puros cómputos y conjeturas, apenas pueden suministrar materia que no quede en la esfera de incierta o de dudosa (Las cursivas son mías. Velasco 1981 3).

El enunciador reconocía, de este modo, que pese a estas limitaciones, las tradiciones eran la única fuente de la que se podían extraer ciertas verdades en relación con el pasado histórico más antiguo, cuidándose mucho de recalcar que no hacía sino transcribir aquello que tenía mayor probabilidad:

[200] *Ibid.*

> La mayor parte de lo que tiene probabilidad lo produje en la Natural Historia […] seguiré el mismo método en esta parte y, omitiendo casi todo lo que se halla escrito de los primitivos tiempos, no haré sino apuntar lo que parece más conforme o menos mal fundado, sin empeñarme en ser garante de su verdad (Velasco 1981 3).

Es de hacer notar que la cultura retórica del siglo XVIII aún mantenía uno de los principios más representativos del pensamiento humanista según el cual lo maravilloso no necesariamente estaba en contradicción con la verosimilitud. Si tenemos en cuenta este hecho, podemos comprender por qué el padre Velasco comprometía la verosimilitud del relato al enunciar que hablaría más tarde de aquellas materias dudosas y extrañas, sin temor a ser desmentido, puesto que desde su propia perspectiva cognoscitiva, y siempre y cuando no fuese contradictorio con su fe, bien podrían aparecer como verosímiles aquellos hechos que a los ojos de un contemporáneo serían simple superstición o exceso de credulidad[201]. Uno de los ejemplos más representativos es el que aparece en el último párrafo de los "Presupuestos" de la Historia Moderna, en el que el sujeto del discurso se detiene en lo que él mismo llama "la protesta que debo hacer en esta parte de Historia":

> Como en ella se puede ofrecer algunas veces el dar a algunas personas el título de Venerables, y hablar tal vez sobre milagros, revelaciones, profecías, santidad, martirio y cosas semejantes, protesto, obedeciendo a los Decretos de la Santa Sede Apostólica, que no doy, ni quiero que se dé más fe que la puramente humana y falible a todo lo que en esta obra escribiere sobre dichas materias, sujetándome en todo con entera obediencia a los Decretos del Papa Urbano VIII y demás Santos Pontífices, a los de la Santa Inquisición, y a la corrección de la Santa Iglesia Católica Romana, como hijo verdadero de ella (Velasco 1981 254).

Metodología del conocimiento

A través de los factores considerados se configura una idea del concepto de Historia en la obra y de la relación de éste con los fundamentos de la identidad criolla. Sin embargo, es necesario detenernos, además, en aquellos aspectos que permiten reconocer no solo los elementos de la tradición, sino también su capacidad de recreación y de adaptación a las

[201] Recordemos que entre las críticas más duras que se le hicieron a la obra del jesuita, se encontraron precisamente aquellas que reprobaban la presencia de hechos maravillosos y fantásticos, señalando que dicha materia hacía de la Historia de Quito "la primera novela ecuatoriana".

nuevas corrientes de pensamiento representadas por la ilustración. Como es sabido, la tradición retórica tenía como fin no la innovación de los presupuestos, sino más bien su reiteración y confirmación[202]. Es decir, el ser humano, regido por una serie de verdades fundamentales, la mayoría de ellas cimentadas en lo más profundo de la doctrina católica, no podía poner el duda aquella certeza en favor de la investigación científica, sino por el contrario, para la visión ortodoxa, la ciencia era una disciplina que servía para corroborar todo un sistema de creencias. En este sentido, se puede afirmar que la obra de Velasco no integraba con la misma apertura que sus coetáneos Clavijero y Molina las ideas ilustradas, aunque sí demuestra conocer las investigaciones de La Condamine y otros científicos modernos ya que, a lo largo del prólogo, se habla con libertad de sistemas de medición, de fenómenos naturales, etcétera; sin embargo, para el jesuita ecuatoriano, la Historia no podía prescindir de los fundamentos crítico-religiosos del catolicismo jesuítico, de tal modo que la búsqueda de lo racional y de "las causas y efectos naturales de los objetos" (Velasco 1977 22), debía, necesariamente, integrar una concepción providencialista de la historia universal.

Lo que el enunciador proponía como verdadero talante del carácter científico estaba mucho más cerca de la vocación misional que del razonamiento filosófico. De ahí la crítica que emprende en contra de los filósofos modernos, quienes "sin moverse del mundo antiguo han querido hacer la más triste anatomía del nuevo" (Velasco 1977 23). Cuando el prologuista determinaba los métodos seguidos durante el curso de la investigación, nombraba, en primer lugar, sus propias apreciaciones de campo, el rastreo de información relevante en archivos, y, por sobre todo, el haber recogido los testimonios de quienes recorrieron personalmente el territorio ecuatoriano. Según esto, se valida a sí mismo como sujeto del conocimiento, puesto que reconoce haber vivido en el Reino por espacio de cuarenta años, haber andado por la mayor parte de sus provincias, haber hecho observaciones geográficas y de Historia Natural, y haber poseído la lengua autóctona del reino (Velasco 1977 22), luego agrega: "Averigüé muchos puntos, como varios sujetos no menos doctos que prácticos de aquellos países, especialmente misioneros: gasté el espacio de seis años en viajes, cartas, y apuntes". Es decir, se establece como método de conocimiento y penetración ideológica la labor misional de los miembros de la Compañía de Jesús que, a diferencia de lo que muchos otros científicos modernos hacían, se impregnaban de la cultura de los pueblos, al punto de encontrar en ellos los cimientos de

[202] Aunque debemos entender que eso no significaba la ausencia de cuestionamiento.

una verdad universal más allá de cualquier diferencia, por esto, sobre los científicos modernos sentencia que "aquellos se equivocan o se engañan, especialmente en las cosas que han pasado por mis ojos, o de que estoy plenamente informado" (Velasco 1977 24).

Filosofía de la Historia

Uno de los puntos de quiebre que se reitera en los prólogos de la obra es el contraste entre los filósofos modernos llamados "antiamericanistas", y los jesuitas del exilio. Como ya hemos visto, se trata, principalmente, de dos perspectivas sobre el Nuevo Mundo que fueron del todo contradictorias, ya que mientras una intentaba generar una idea de caos y decadencia, la otra pretendía aplicar los conceptos de progreso y desarrollo, potenciando cada una de las cualidades presentes tanto en la naturaleza como en la complexión de los seres vivos que habitan las colonias españolas. Sin embargo, queda aún por analizar cuál es el sentido del devenir histórico que promovía el jesuita a través de los paratextos prologales y si acaso éste entraba en contradicción con las nuevas teorías que surgían en la Europa decimonónica.

Tal como hemos podido apreciar, los prólogos reforzaban la aversión y el desprecio hacia los naturalistas europeos, situándolos como contrarios a la verdadera fe. No obstante, en lo que al sentido de la Historia se refiere, no existía una diferencia radical entre ambos grupos, puesto que se trataba más bien de una misma concepción providencialista, bajo dos sistemas diferenciados: uno de ellos inclusivo, en donde se ratificaba la importancia de la naturaleza humana llamada a la salvación; y otro exclusivo, cuyo centro de atención se encontraba en las dicotomías excluyentes, que solo entendían el mundo desde una visión reduccionista (fuertes-débiles, civilizados-incivilizados). En este sentido, tenemos que la idea que promueve el hablante no solo era más abierta que la de sus contrarios, sino también mucho más productiva desde el punto de vista cultural, económico y político. Ahora bien, aunque se integraban conceptos como el de desarrollo y evolución, el foco de atención continuaba puesto en la idea de la creación no como un proceso evolutivo natural, sino como parte de una voluntad superior a todo lo viviente. De tal modo, no se podría afirmar una ruptura con la fe por la inclusión de los sistemas lineanos o por la nomenclatura científica en algunos casos, lo que sí se podría afirmar es un paulatino alejamiento en relación con los modos de conocimiento, ya que la naturaleza, desde el

punto de vista moderno, comenzaba a ser entendida como una estructura sujeta a cambios y transformaciones que la hacían un objeto de estudio en sí misma.

III.2. La Historia de la Naturaleza o la naturaleza de la Historia

III.2.1. Tensiones entre criollismo e ilustración

Con anterioridad he señalado las distintas aristas del pensamiento científico que se hicieron presentes durante el siglo XVIII en los territorios de la Real Audiencia de Quito[203]. Como es sabido, una parte importante de los jesuitas que fueron desterrados de la América colonial en el año 1767, ya habían integrado a sus propios sistemas de conocimiento algunas de las ideas que proponía la nueva ciencia ilustrada; no obstante, el contexto colonial marcó hondas diferencias entre la visión criolla y la visión europeizante[204], sobre todo cuando la primera se vio enfrentada a una serie de hipótesis de carácter científico que tendieron a degradar la imagen del Nuevo Mundo y de sus habitantes. El conjunto de ideas desarrolladas por los filósofos modernos, Conde Buffon, De Pauw, Marmontel, Raynal y otros, generaron una profunda molestia entre los jesuitas expulsados, en especial entre aquellos que pertenecían al grupo de los criollos.

El enfrentamiento discursivo que tuvo lugar entre los filósofos modernos y los jesuitas desterrados ha sido estudiado ampliamente por Antonello Gerbi (1960), quien, además de resumir las ideas principales que circulaban en torno al continente americano por los representantes de ambos grupos, dio nombre a esta polémica, llamándola, con acierto, "La disputa del Nuevo Mundo".

Sin deseo de presentar un análisis pormenorizado de cada uno de los puntos formulados por los filósofos antiamericanistas, por ser este un tema bastante conocido, me

[203] Véase más arriba en el Capítulo I.3. "El siglo de la expulsión de los jesuitas en la Real Audiencia de Quito", el apartado I.3.1. "Los jesuitas y la Ilustración en la provincia quiteña" en donde se desarrollan aspectos tales como la presencia de la expedición de La Condamine, la influencia de las ideas ilustradas en el contexto colonial de la Real Audiencia, y la visión católica e ilustrada de los jesuitas.

[204] Al respecto, quisiera recoger la idea que plantea Rolena Adorno en su artículo "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad" (1988), según el cual, el sujeto colonial no se define por quién es sino por cómo ve, es decir, por la visión que presenta en sus escritos. Sin importar si el que habla es europeo o no, lo definitorio será la visión europeizante, esto es, la visión que concuerda con los valores de la Europa imperial (56).

limito a describir, brevemente, los aspectos más relevantes de esta disputa que tienen relación con la obra del jesuita Juan de Velasco. Este, como es de suponer, fue uno de los jesuitas criollos que interpeló, directamente, a los llamados por él mismo "naturalistas de gabinete", comprometiendo así la publicación y difusión de la más célebre de sus obras.

Con el advenimiento del pensamiento ilustrado en la Europa decimonónica surgieron, de la mano de reyes y aristócratas, un conjunto de espacios destinados a la observación de la naturaleza, tales como, jardines botánicos, laboratorios, gabinetes, observatorios y museos. Por medio de la observación y del estudio del entorno natural, se popularizaron una serie de tratados de ciencia, que, si bien a los ojos de un contemporáneo resultan inexactos y fabulosos, en el espacio de producción en que fueron desarrollados representaron la puesta en crisis de las antiguas concepciones religiosas y filosóficas que imperaron en aquellos tiempos. En este contexto, un grupo de intelectuales liderados por Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, y Cornelio de Pauw dieron a conocer un conjunto de ideas relacionadas con la naturaleza del Nuevo Mundo que ponían en entredicho no solo el estado natural del Nuevo Orbe, sino también la capacidad de raciocinio de sus habitantes.

Aunque la tesis sobre la inferioridad americana es tan antigua como el propio descubrimiento del Nuevo Mundo, solo a partir del siglo XVIII ésta adquirió la forma de un principio de carácter científico (Gerbi 1960 3), el cual incluyó diversos enfoques que se remontaron, inclusive, a los planteamientos aristotélicos, con el fin de crear una teoría general de los fenómenos de la naturaleza. Así, por primera vez, tomaron forma coherente y científica las observaciones, juicios y prejuicios que, hasta entonces, solo habían sido expresados como noticias de tierras remotas, o como paradojas y fábulas en los relatos de los misioneros, y en las utopías y mitos del buen salvaje[205].

Según Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, América era un continente recién salido de las aguas, lo cual era la causa directa de su naturaleza degenerativa. De acuerdo con el científico, todo el territorio se encontraba empantanado, poseído por la humedad y azotado por el sol. El caos, propiciado por un clima sofocante, no solo limitaba la producción de especies de orden superior, sino que, además, favorecía el esparcimiento desmedido de toda clase de insectos y reptiles.

[205] Se debe señalar, además, que a partir de esta nueva vertiente ilustrada, la teoría de la inferioridad de América tuvo una historia ininterrumpida, cuya culminación fue la consabida teoría de Hegeliana.

En relación con los animales del Nuevo Mundo, Buffon planteó dos ideas que más tarde fueron retomadas por otros naturalistas destacados. La primera de ellas fue la diferencia entre las especies del continente americano y aquellas que poblaban el continente europeo, con claras connotaciones negativas para las primeras, pues eran consideradas débiles e inferiores; la segunda, la degeneración de las especies, es decir, la posibilidad que tenía cada ser vivo de entrar en un estado de involución, anticipando así la teoría de la variabilidad en ambientes adversos. Bajo este paradigma, el naturalista francés creía encontrar una explicación coherente a la supuesta degeneración de los animales que eran llevados de Europa al continente americano:

> Les chevaux, les ânes, les boeufs, les brebis, les chèvres, les cochons et chiens, etc., tous ces animaux!, dis-je, y sont devenus plus petits; et… ceux qui n'y ont passé transportés, qui y sont allés d'eux-même, ceux en un mot qui sont communs aux deux mondes, tels que les loups, les renards, les cerfs, les chevreuils, les élans, sont aussi considérablement plus petits en Amérique qu'en Europe, et cela sans aucune exception[206] (Buffon 1827 574).

En relación con la figura del español americano, tenemos que Buffon aludía brevemente a éste y de manera aislada. Su preocupación se centraba, sobre todo, en el ambiente natural, siendo tal su prolijidad descriptiva y la convicción de sus afirmaciones, que ya no interesaba extender más el grueso de la historia para ocuparse del salvaje o del sujeto criollo.

Las teorías de Buffon sobre el Nuevo Mundo se consolidaron definitivamente en la obra de Cornelio de Pauw, quien, en un estilo cargado de elocuencia, afirmaba que "la totalité de l'espèce humaine est indubitablement affaiblie et dégénérée au nouveau continent"[207] (De Pauw 1768 307). Pauw utilizó como paradigma científico la influencia decisiva del clima en sus teorías sobre la degradación de la naturaleza humana. Recordemos que desde Sócrates, Aristóteles, Tito Livio y Cicerón, el clima fue relacionado con los tipos de temperamentos y con las cualidades fisiológicas de los seres, por este

[206] Los caballos, los asnos, los bueyes, las ovejas, las cabras, los cochinos y los perros, etc., todos estos animales, digo, se volvieron allí más pequeños; y los que no fueron transportados, los que fueron allá ellos lo mismos, en una palabra, los que son comunes a ambos mundos, tales como los lobos, los zorros, los ciervos, los corzos, los alces, son más pequeños considerablemente en América que en Europa, y esto sin ninguna excepción.

[207] La totalidad de la especie humana es indudablemente inferior y degenerada en el nuevo continente.

motivo, no es de sorprender que los filósofos ilustrados ampliaran dichas teorías para crear un cuadro sistemático del Nuevo Mundo[208].

En la obra del científico holandés, las especies animales y humanas del Nuevo Mundo compartían el determinismo climático que hemos mencionado más arriba, de tal manera que le resultaba impensable, según la estructura de la misma naturaleza, concebir hombre nativo fuera del contexto más primitivo. Bajo este paradigma, afirmaba que los hombres de América apenas se diferenciaban de las bestias, eran brutos y débiles, imperfectos de alma, sin capacidad para razonar ni para ordenar sus ideas; su voluntad era insensible al amor y a toda pasión, teniendo como vicio la embriaguez, la mentira y la sodomía. Según el naturalista, en el Nuevo Mundo no había más que dos ciudades, Cuzco y México, las cuales no pasaban de ser dos miserables aldeas (Arregui 1993 37-51).

Otro aspecto relevante de la teoría científica de Cornelio de Pauw fue que ésta enunciaba la condición autóctona del hombre americano, a diferencia de la tesis buffoniana, según la cual, el poblamiento del Nuevo Mundo se había producido por medio de procesos migratorios. Es importante hacer notar que mediante esta tesis se dividía la especie humana en dos grupos, cuyas diferencias hacían posible un solo tipo de relación: aquella destinada a ejercer el dominio de unos sobre otros.

Con todo, la perspectiva que pesaba sobre los criollos se modificó levemente tras la publicación de la obra *Défense des Recherches philosophiques sur les Américains* (1770). De acuerdo con C. de Pauw, los malos hábitos de los indios habían socavado la voluntad de los españoles americanos, impidiendo con ello el progreso de las ciencias y de las sociedades coloniales; sin embargo, proponía una salida a este estado de indolencia si se aceptaba la influencia del resto de Europa en lo tocante a las relaciones comerciales.

Al respecto, es necesario recordar que las tesis antiamericanistas, pese a sus variantes, fueron formuladas según el criterio expansionista de finales del siglo XVIII, con connotaciones netamente políticas y económicas, por lo tanto, no se trató de una visión personal y subjetiva, sino de todo un entramado discursivo que cuestionaba, abiertamente,

[208] Todos coincidían, de una u otra manera, en que el clima determinaba el carácter de las personas y sus cualidades, ya fueran físicas o intelectuales. Sócrates dividía las facultades del alma de los pueblos de acuerdo con sus climas, haciendo a unos más proclives a las letras, y a otros, a las pasiones. Aristóteles, por su parte, señalaba para los griegos las mejores condiciones, ya fueran intelectuales, morales y civiles, mientras que, según el estagirita, los pueblos que habitaban en los climas fríos, como los europeos, eran inteligentes, pero inferiores en industria, y si bien conservaban su libertad, eran, sin embargo, políticamente indisciplinables.

la legitimidad de la conquista española, y que, a su vez, intentaba penetrar por diversos medios en las aristas del poder colonial que, hasta ese entonces, había sido liderado por la península ibérica[209].

La escritura de la naturaleza en la historiografía jesuítica

A partir de este contexto no sólo problemático, sino también inestable, destacaron las figuras de los jesuitas criollos que reivindicaron el saber del Nuevo Mundo desde un conocimiento verificado por el saber retórico, la observación directa y el contacto con las nuevas ideas en materia de ciencia. Entre ellos, es posible nombrar al chileno Juan Ignacio Molina y su obra *Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile* (1782), al mexicano Francisco Javier Clavijero con *Historia Antigua de México* (1780) y, por supuesto, al ecuatoriano Juan de Velasco. En los tres casos, la Historia Natural adoptó el modelo que propuso el jesuita Acosta en la *Historia natural y moral de Indias* (1590), con el fin de entregar una nueva visión en relación con las ideas antes propuestas. Sin embargo, cada una de estas obras contiene, igualmente, un fuerte componente localista gracias al cual ha sido posible verificar los modos en que se construyeron las identidades de los distintos territorios de la América colonial. En este sentido, tenemos que la *Historia del Reino de Quito* fue más que una respuesta a las teorías antes señaladas, se trató de la articulación de un conjunto heterogéneo de formaciones discursivas[210] que permitió recrear las particularidades culturales, ideológicas, históricas, naturales, económicas y políticas propias de cada región, y que, además, reprodujo las relaciones coloniales desde una perspectiva geopolítica, es decir, teniendo en cuenta el ámbito global como espacio de interacción necesario para el desarrollo local. Por ello, se ha hablado en reiteradas

[209] Téngase en cuenta que de Pauw llegó, inclusive, a abogar en sus escritos por la emancipación de las colonias americanas. Claro está que no se trató, en lo absoluto, de una forma de reivindicación, ni mucho menos, sino de una estrategia de carácter político para promover el comercio con el resto de Europa y así limitar el monopolio ibérico.

[210] Tomaremos el término "Formaciones discursivas" en el sentido que propone Foucault en su obra *Arqueología del Saber* (2002) con ciertos límites en relación al contexto de producción, puesto que el filósofo francés analiza los procesos de creación de un *saber*, centrados, principalmente, en la modernidad europea, en tanto en cuanto nuestro estudio, si bien aborda los procesos de creación y producción de enunciados de acuerdo con las relaciones de poder, éstas son percibidas desde una perspectiva geopolítica global que involucra, asimismo, la colonialidad del poder, en el sentido propuesto por A. Quijano.

ocasiones del componente prenacionalista o protonacionalista que subyace en cada una de estas obras y que permite diferenciarlas unas de otras, ubicándolas como textos fundacionales de la cultura de cada una de las naciones que representan.

Antes de comenzar a describir, brevemente, la trayectoria histórica del género de las Historias Naturales en el Nuevo Mundo, es necesario, ante todo, rastrear el origen etimológico de la palabra Historia asociado con la naturaleza, pues, de este modo, se puede comprender a qué alude el sujeto que emplea esta clase de discurso y con fines lo utiliza. El vocablo Historia tiene su origen en la antigua Grecia y servía para designar aquellas preguntas que eran formuladas a un testigo ocular; asimismo, alude al informe material que se obtenía del registro de lo visto o de lo aprendido por medio de las preguntas (Mignolo 1982 75). Esta ausencia temporalidad en el texto explica por qué la palabra Historia puede estar unida a la palabra Naturaleza, sin que ello deba ser entendido como una contradicción. Tanto Herodoto como Tácito y San Isidoro utilizaron el vocablo aludiendo a una descripción hecha por un testigo que era contemporánea a quien la registraba, mientras que, para hablar de hechos pasados o presentes de acuerdo con una sucesión temporal, o bien para organizar las fechas y acontecimientos que deseaban guardar en la memoria, empleaban las palabras crónica o anales[211].

En el Nuevo Mundo, las historias naturales tuvieron como referente obligado la tradición clásica grecolatina que ofrecía a religiosos y funcionarios de la Corona un modelo de comprensión del entorno natural adaptable al contexto americano. Entre los autores más destacados se encuentra Aristóteles quien desarrolló una serie de teorías sobre el mundo natural en sus tratados de física[212]; no obstante, la primera enciclopedia de la naturaleza fue creada por Plinio Segundo entre los años 29 y 79 D.C. En ella se presenta una estructura que desglosa los componentes del mundo natural en una totalidad para

[211] *Ibid.*

[212] Entre ellas cabe destacar la teoría de la generación espontánea, la división de los animales en género y especie y la clasificación del planeta según los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego. Estos aspectos no sólo serán retomados en la obra de Plinio, sino también en toda la tradición jesuítica de historias naturales. Más adelante se ahondará en este aspecto. Sobre Aristóteles y las ciencias naturales véase: Aristóteles. 1987. Acerca de la generación y la corrupción; Tratados breves de historia natural. Madrid: Gredos; y Aristóteles. 1996. Acerca del cielo; Meteorológicos. Madrid: Gredos.

muchos no solo inabarcable sino también inexacta[213]. La Historia Natural de Plinio está compuesta por un total de 37 libros ordenados de la siguiente manera:

Libros I-II: relativo a los fenómenos astronómicos y meteorológicos.

Libros III- VI: descripción geográfica divida por zonas (Mediterráneo Occidental, Mediterráneo Oriental, África, Oriente Medio, Turquía y Asia). Según Moure Casas, este esquema corresponde a una forma de concebir el mundo en movimiento, en correspondencia con la filosofía estoica, en el cual se traza una ruta desde la costa hacia el interior.

Libro VII: descripción antropológica y psicológica del hombre.

Libros VIII-XI: dedica su atención a las especies animales, de la más grande a la más pequeña, clasificándolas en terrestres, marinas y aéreas, hasta llegar a los insectos, el eslabón más bajo de la cadena animal.

Libros XII-XXIII: siguiendo esta misma lógica introduce el estudio de la botánica, clasificando las plantas de acuerdo con sus propiedades exóticas, perfumes, especias, como también por su ubicación terrestre o marítima, sin dejar de lado sus flores y usos medicinales, ornamentales y prácticos.

Libros XXIV-XXXII: todo lo referente a los usos medicinales de plantas, arbustos, animales, sales, esponjas, incluyendo hasta un preámbulo sobre magia.

Libros XXXIII-XXXVII: finalmente, dedica su atención a la mineralogía y su aprovechamiento, cerrando con esto la descripción y clasificación de los elementos del mundo, desde lo racional, hasta lo más simple.

Durante la Edad Media, esta obra fue considerada autoridad indiscutida en materia de Historia Natural, siendo incorporada, a su vez, a una concepción cristiana del mundo. El Renacimiento no tardó en reeditar la *Naturalis Historiae*; los primeros en iniciar la tarea fueron los humanistas italianos, quienes, entre los años 1469 y 1499 sacaron a la luz cuatro ediciones. Tres de éstas se concibieron como copia exacta de los manuscritos medievales, mientras que la última, *Hermolai Barbari, Castigationes Plinii*, se transformó en el punto de partida de quienes deseaban recuperar la pureza del texto original que había sido alterado con el transcurso de los años. En España, los primeros antecedentes de la tradición pliniana se encuentran en la cátedra de Antonio de Nebrija en la Universidad Alcalá de

[213] Germán Somolinos D'Ardois, en su Prólogo a la edición de Historia Natural de Cayo Plinio Segundo de Francisco Hernández, señala la imposibilidad de mantener un criterio selectivo en una labor tan extensa como la que se propone el autor. Sin embargo, esta aparente inexactitud se explica como parte de una concepción filosófica estoica en la cual el estudio de la naturaleza abarca tanto el mundo físico en tu totalidad como cada uno de los seres que lo componen, incluyendo a los seres divinos, humanos y animales. Así, el universo, un todo armonioso y causalmente relacionado, aparece regido por un principio activo, Logos, del cual participa, a su vez, el ser humano. Por ello, la mención de hechos moralizantes, fabulescos y maravillosos, se relaciona directamente con el devenir del hombre, concebido éste como parte integrante de la naturaleza cósmica, expresión íntegra de la totalidad divina. La historia natural es entonces la historia de todo el universo físico, cuyo principio rector es la afirmación de una deidad contenida en todas las cosas.

Henares, alrededor del año1513. Siguiendo el modelo de la vieja escolástica, Nebrija alternaba los estudios sobre Plinio con la moral de Aristóteles y la Doctrina Cristiana de San Agustín. Su intención no era detenerse en los hechos naturales presentados, ya que para él la *Naturalis Historiae* "era una fuente más de conocimientos de muchas empleadas en la restauración definitiva de las Sagradas Escrituras". Igualmente, Hernán Núñez, discípulo de Nebrija, ejerció una gran influencia en los estudios sobre Plinio sin variar mayormente esta concepción. Habría que esperar hasta la edición de Francisco Hernández para ver por primera vez la *Naturalis Historiae* traducida al español. Este hecho marcó una distancia con respecto a los escritos anteriores, todos en latín por ser esta la lengua científica supranacional, capaz de salvar todas las fronteras y resguardar la unicidad idiomática de la ciencia. El abandono del latín fue propiciándose de manera gradual en España, por tanto, la elección de Hernández respondía a una voluntad común de reconocer no sólo la extensión de la lengua castellana, sino también su madurez intelectual para expresar sus propios logros científicos y constituirse a sí misma como autoridad en materia científica.

El trabajo realizado por el protomédico fue sin duda un nuevo comienzo para las ciencias en el imperio. Por primera vez la Historia Natural de Plinio se unía a las aportaciones de la ciencia moderna. Los trabajos anteriores, además de estar orientados a la restauración filológica no contenían aportaciones o comentarios sobre los hechos de la naturaleza. Hasta Hernández, Plinio no era más que una fuente documental de noticias y sucesos antiguos sin ninguna contribución moderna. Por esto, el proyecto del médico de Cámara de Felipe II resultaba valioso en la medida en que trazaba la continuidad de la ciencia y sus avances al comparar las aportaciones de Plinio con el panorama enciclopédico de la cultura renacentista. A partir del epígrafe general del "Intérprete", Hernández comenta y corrige el texto pliniano, iniciando con ello una forma de conocimiento que imprime nuevas observaciones, destacando, de este modo, el nuevo espíritu científico de la España del siglo XVI. Aunque el manuscrito no logró traspasar el umbral público, llegó a la biblioteca palatina y fue conocido por Juan de Herrera y Gerónimo de la Huerta. La comprensión de la obra de Plinio y el conocimiento actualizado de la ciencia moderna, le permitieron a Hernández escribir la *Historia Natural de Nueva España*, encargada por Felipe II en el año 1570. El protomédico de las indias occidentales, islas y tierra firme, residió por seis años en el Nuevo Mundo, entregando a su regreso los 17 manuscritos con el total de sus observaciones. Lamentablemente, su obra tuvo la misma

suerte que la traducción de Plinio, aunque no por ello dejó de conocer el prestigio de quienes circulaban por el ambiente científico de la época[214].

Si bien Francisco Hernández hizo un estudio de la naturaleza americana tomando como referente la obra de Plinio y realizando aportaciones de la nueva ciencia moderna basada en la experiencia y en la experimentación, fue Gonzalo Fernández de Oviedo el primer cronista de Indias que reflexionó sobre la naturaleza del Nuevo Mundo, más allá de los problemas geográficos que ya habían sido ampliamente esbozados por los primeros cronistas. Oviedo llegó a las Indias en 1514. En 1926 publicó en Toledo el *Sumario de la Natural y General Historia de las Indias* y posteriormente, en el año 1535, salió a la luz en Sevilla la primera parte de la *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*.

Pese a que la naturaleza americana era un tema recurrente en las crónicas del descubrimiento desde los primeros escritos de Colón en adelante, el interés que motivaba a los autores fue variado y centrado, específicamente, en intereses comerciales, político-religiosos e imperiales, de tal modo, el inicio de la Historia Natural queda fijado con la obra de Oviedo, quien, a diferencia de sus predecesores, manifiesta una preocupación especial por la naturaleza americana[215]. El *Sumario de la natural historia* es la muestra más clara de la necesidad de Oviedo de erigirse como autor indiscutido sobre un tema que aún no había sido trabajado por los cronistas. En esta obra, la naturaleza se convierte en una nueva fuente de consideraciones filosóficas y, precisamente por eso, puede elevarse a

[214] Luego de muchas vicisitudes los ejemplares de la *Historia natural de Nueva España* salieron a la luz en distintos tomos entre los años 1648 y 1651. También existe noticia de una copia del resumen de Recchi (médico napolitano a quien le fue encomendada la edición de la obra) que fue enviada a México y traducida por el enfermero Francisco Ximénez, cuya publicación se realizó en 1615, antes de la impresión en Roma. Ver Ayala, María de la Luz. 2005. "Historia Natural en el Siglo XVI: Oviedo, Acosta y Hernández", *Estudios del hombre* 20: 19-39.

[215] Al respecto, cabe mencionar los *Diarios de Viaje* de Colón, en los cuales se presentan las primeras aproximaciones a la naturaleza de las Indias Occidentales; la *Carta al Cabildo de Sevilla* del doctor Álvarez Chanca en donde aparece una descripción natural de la isla La Española; la relación *Novitatibus De Océanos Insularumk Hesperia Repertarum Don Cristóforo Colombo Genuensi* de Michel Da Cuneo, quien imprime la primera sistematización de la naturaleza indiana, dividiéndola en tres reinos: vegetal, animal y racional; la carta *Mundus Novus* de Américo Vespucio, en la cual se contribuye a la idea de una naturaleza exótica y diferente en las tierras descubiertas; Las *Decadas de Orbe Novo* de Pedro Mártir de Anglería, escritas desde Europa sin haber visitado el Nuevo Mundo; la *Suma Geográfica* de Fernández de Enciso, considerado precursor de Oviedo, y las *Cartas* de Cortés, las cuales describen la naturaleza de América desde una perspectiva económica.

la categoría de tema digno de valor. De acuerdo con lo anterior, Oviedo sería el primero en proclamar la dignidad del objeto de estudio y su novedad: ¿Cómo era la naturaleza americana? ¿Era acaso distinta al resto del mundo? ¿En qué se diferenciaba?

Como es sabido, cuando Oviedo imprimió la *Historia General y Natural de las Indias*, en lo que se refiere a la naturaleza, ésta no era más que una ampliación del *Sumario* creado como un texto de Historia Natural. En cambio, la primera parte de esta obra contenía también lo referente a la historia de la conquista, tarea obligada pues se trataba de un funcionario de la Corona que tenía el deber de legitimar el poder de España frente a las tierras descubiertas:

> Una cosa terná mi obra apartada del estilo de Plinio y será relatar alguna parte de la conquista de estas Indias e dar razón de su descubrimiento primero, e de otras cosas, que aunque sean fuera de la natural historia, serán necesarias a ella, para saber el principio y fundamento de todo, y aun para que mejor se entienda por dónde los Cathólicos Reyes, don Fernando y doña Isabel, abuelos de vuestra cesárea Magesiad, se movieron á mandar buscar estas tierras (o mejor diciendo, los movió Dios) (1851 6).

En este sentido, Oviedo justificaba la política universalista católica, de tal manera que la Historia General debía preceder a la Historia Natural, pues, antes de proponer un conocimiento exhaustivo sobre la naturaleza de las Indias, era necesario, ante todo, construir un sentido histórico que justificara la acción de la Corona española en los territorios del Nuevo Mundo.

La obra de Oviedo expresaba el predominio de una nueva forma de pensamiento en la España renacentista, que si bien aún conservaba rasgos medievales, como la escolástica, la idea de una monarquía universal y la reverencia por la autoridad de los antiguos, también optaba por la observación directa y por la experimentación, tal como hacía notar el mismo autor: "todo lo que aquí escribo de dos millones de trabajos e necesidades e peligros en veinte e dos años e más que ha que veo y experimento por mi persona estas cosas, sirviendo a Dios e a mi rey en estas Indias, y habiendo ocho veces pasado el grande mar Océano" (1851 6). En cuanto a su método de trabajo, este consistía en "testificar lo de vista llanamente; y lo que oyere, decir a quién lo oyó; e lo que leyere, dar el auctor. Y así lo he hecho siempre en estos tractados"[216]. De tal modo, la tradición pliniana aportaba un modelo para el estudio de la naturaleza y servía, además, de referente para dar veracidad a

[216] *Ibid.*

la narración, pues, como es sabido, la cultura retórica inducía a demostrar que aquello que se afirmaba por medio de la observación directa o a través del testimonio de algún testigo de vista, no era contrario a los clásicos.

Oviedo recuerda en su obra la natural inclinación que tiene el hombre por conocer el mundo que le rodea, llegando incluso a sufrir peligros en viajes y expediciones con tal de adquirir novedades y ser testigo de las maravillas de la naturaleza. La contemplación del mundo fue, para los hombres del siglo XVI, tanto una forma de alabar a Dios como de conocerlo. No se trataba de observar por vana curiosidad, sino más bien de buscar en lo natural al Creador del universo, siendo esta inclinación un deber intelectual en pro de un saber metafísico. Es así como Oviedo se autoriza en materia de naturaleza americana y descubre su interés por el Nuevo Mundo y sus particularidades. El conjunto de interrogantes que ofrecía el continente americano pusieron en crisis el saber cristiano del mundo. Aunque Oviedo nunca llegó a delinear completamente este aspecto, cabe destacar que su aporte en cuanto a Historia Natural lo situó en los inicios de una tradición que se vio ampliamente esbozada en la literatura de la Compañía de Jesús en el Nuevo Mundo. La naturaleza americana como problema filosófico para el cristianismo comenzó con Oviedo y se extendió a través de los siglos en las nuevas corrientes de pensamiento, los intereses institucionales y la propia aspiración de los autores en el complejo mundo colonial.

Cuando la Compañía de Jesús llegó al Nuevo Mundo, el pensamiento escolástico había trazado una continuidad entre España y las tierras recién descubiertas. La postura imperial que optaba por la religión antes que por la ciencia repudiaba la experiencia en tanto que la razón humana se concebía como una forma de discurrir y no como un método para ver. Lo que realmente importaba era la adecuación de las cosas a la norma suprema. El progreso era negado en cuanto el orden divino es inmutable, de ahí que se hable de una carencia de espíritu histórico, o sea, de una conciencia cambiante subordinada a un principio ideal, a una norma de autoridad o tradición no verificada por la experiencia. En oposición a la nueva ciencia que se basaba en un continuo ir "probando", en un experimentar para adoptar o rechazar, el sistema escolástico se levantaba sobre una serie de postulados que junto con recoger el método aristotélico para ordenar todas las doctrinas y opiniones sostenidas por los doctores de la iglesia, acentuaba la idea de una sabiduría revelada, predominante sobre todo análisis experimental.

La empresa jesuítica representaba, entre otras cosas, un tránsito más suave y coherente entre el antiguo molde escolástico y el nuevo humanismo. Las primeras noticias sobre la naturaleza de Indias surgieron de las cartas de los misioneros jesuitas en donde

relataban las actividades de la misión, sus progresos y aquellos hechos piadosos y sobresalientes. Como señala Millones (2005), en los primeros cincuenta años de la Compañía, los jesuitas recopilaron una fuente valiosa de información cultural y científica, sin embargo, aún no contaban con historias completas de los hechos virtuosos y sacrificios de los misioneros (15). En el año 1598 el General de la Orden, Claudio Acquaviva, dio la orden a sus provinciales para que ordenaran la producción de obras historiográficas sobre sus misiones. La obra del padre Acosta fue una de las contribuciones más importantes en materia de Historia Natural, pues gracias a ésta el conocimiento de la naturaleza se hizo sistemático y se integró como parte de un saber moral. Ambos aspectos otorgaron sentido no sólo a la labor jesuítica, sino también a la existencia misma de América dentro de las coordenadas del mundo moderno.

De acuerdo con O'Gorman (1979), Acosta unió por primera vez dos elementos de la Historia antes tratados por separado: la Historia Natural y la Historia Moral (226). Dentro de la historia de la naturaleza aparecían los distintos componentes de acuerdo con el orden gradual planeado por Aristóteles. Es por esto que la descripción se iniciaba con los seres inanimados, para continuar con los animales hasta llegar finalmente al hombre, parte integrante del mundo natural. Así también, narraba una serie de problemas de carácter cosmográfico y de poblamiento que situaban a la geografía americana en una continuidad histórica universal. Ya al tratar sobre el asentamiento del hombre en el Nuevo Mundo trabajaba sobre una visión unitaria del ser humano y las especies naturales. La naturaleza americana fue analizada desde una óptica reivindicadora en tanto se asimilaba a una concepción histórica providencial. Para Acosta, siguiendo la tradición pliniana, la Historia Natural abarcaba un campo extenso de la realidad que contenía numerosas disciplinas hoy en día diferenciadas, como la biología, la física, química, matemáticas, astronomía, botánica y zoología, las cuales tenían como primera fuente de conocimiento la observación directa de los objetos estudiados.

En cuanto a la Historia Moral, esta trataba sobre un campo también extenso de la realidad que hoy forma parte de las ciencias históricas con sus distintas disciplinas auxiliariares: la prehistoria, la arqueología, la historia propiamente dicha, la mitología, el folklore, etc. En ella se narraba los sucesos de los indígenas y la Conquista, refiriéndose específicamente a las culturas inca y azteca. Este hecho tenía como objetivo demostrar la capacidad de organización social de los indígenas, evidencia contundente de la revelación de Dios a todos los hombres, y con ello las posibilidades de evangelización y justificación de la acción misionera jesuítica. Para Acosta, siguiendo a O'Gorman (1979), la búsqueda

de la verdad tenía una base ética y una finalidad práctica. La verdad debía servir de ejemplo para el futuro, por tanto la historia como tal debía entenderse en relación con concepto de historia como *Magistra Vitae*, tal como había sido planteado por Cicerón (226-227).

Respecto a la estructura del texto, respondía a una concepción providencialista en coherencia con la doctrina de la Compañía de Jesús. Según Acosta, el mundo era la realización de la voluntad suprema; Dios había creado el cielo, la tierra, los animales y los seres de libre albedrío, de tal forma que la Historia Natural y Moral de las Indias era la unión del relato cristiano en sus dos aspectos fundamentales: los seres sometidos a los designios de Dios y los seres de libre albedrío. Esta consideración situaba al ser humano en dos aspectos, el primero natural y el segundo moral, relacionado con la razón y la capacidad de autogobernarse.

Como señala Fermín del Pino (2000), el texto de Acosta puede considerarse como el inicio de un nuevo género de historias en el Nuevo Mundo. Este hecho merece atención ya que de una parte, ponía de relieve la organización social de los indígenas como fundamento de su humanidad y participación en el plan de Dios; y, de otra, trazaba una continuidad entre la naturaleza americana y la europea. En este sentido, la adaptación de los modelos clásicos a las nuevas circunstancias significó la aportación de un método para el conocimiento de la naturaleza y de las costumbres del hombre nativo. Así, la influencia de Aristóteles se dejó sentir en la escritura de Acosta no sólo por el orden de los elementos naturales (simples y compuestos), o por la descripción jerárquica de los seres o la caracterización de las sociedades americanas (en cuanto a su religión, sociedad y etnohistoria), sino también por la capacidad de pensar el mundo como una unidad cuyo funcionamiento se realizaba por medio de una lógica o de una racionalidad cognoscible a través del intelecto humano. Por ello no es de extrañar que los jesuitas se plantearan el descubrimiento de América como un problema de carácter ontológico y hermenéutico, y que sus métodos de conocimiento basados en la *ratio studiorum* propiciaran investigaciones como las del padre Acosta, quien a través de su *Historia natural y moral de las indias*, confirió un sentido universal al descubrimiento de un nuevo continente.

Particularidades discursivas del relato velasquiano

En lo que respecta a la obra del jesuita ecuatoriano, es de hacer notar que en muchos sentidos reprodujo el modelo del padre Acosta[217]; no obstante, incluyó, asimismo, distintos métodos de medición y de explicación de los fenómenos naturales que resultaron ser propios de los avances científicos del siglo de las luces[218]. La alternancia entre dichos elementos constituye uno de los argumentos centrales de esta investigación, pues, fue este punto en donde se acrecentó, no la diferencia entre uno u otro paradigma, sino más bien el ejercicio de una voluntad que, más allá de responder a un determinado esquema epistemológico, concretó el deseo de mostrar y de proponer, en el panorama geopolítico mundial, la perspectiva cultural e ideológica del sujeto criollo.

Como se puede constatar a través de los capítulos anteriores, la crítica en torno a la Historia Natural determinó, en un primer momento, un lugar secundario para esta parte de la obra, situándola como "apéndice de noticias y hechos curiosos"; es decir, se propone

[217] En el libro I se describían los cuatro elementos de la naturaleza siguiendo la tradición escolástica y jesuítica que adoptaba las enseñanzas de la antigua filosofía griega, en este caso, la teoría de Empédocles reformulada por Aristóteles. Esta división le permitió a Velasco estructurar su primer Libro tratando los aspectos relativos a los cuatro elementos: aire, fuego, agua y tierra. Así, el capítulo 1 describía los vientos, la temperatura y el clima en general, y el capítulo 2, los volcanes. Del capítulo 3 al 8 aparecía la descripción de ríos, mares y lagos, y el capítulo 9, la riqueza de los montes y del reino mineral. Una vez finalizados los temas del mundo simple, pasaba a los elementos compuestos y los reducía a tres categorías que correspondían al reino mineral, vegetal y animal. Los libros I, II y III, se dedicaban a estos temas en el mismo orden. El libro IV distinguía al ser humano como parte del reino racional. Siguiendo la tradición pliniana, otorgaba a cada reino una utilidad en el mundo, de tal manera hacía referencia a "Algunos vegetales útiles para la medicina", "Modos de pescar" y "Frutas comestibles de plantas y árboles", así como "De algunos vegetales que parecen maravillosos, por sus efectos de difícil inteligencia" y "Monstruos", integrándolos en un beneficio común que podía estar tanto en lo práctico como en lo trascendental, de modo que lo maravilloso o fantástico compartían también esta característica.

[218] Velasco presentaba en su obra una particular forma de concebir el universo, pues fue capaz de incluir fórmulas nuevas, y a la vez mantener los paradigmas escolásticos en relación con las ciencias naturales. Por ejemplo, para el jesuita, las especies eran variables, podían cambiar con el tiempo, cruzarse entre ellas y dar cabida a otras especies. Según Velasco, sólo este hecho explicaba que en América hubiese animales desconocidos que no aparecían en las clasificaciones de Plinio. De acuerdo con la teoría aristotélica, las especies tenían esencias inmutables, mientras que en las clasificaciones de Tournefort, John Ray y Linneo, éstas podían mutar y mezclarse entre sí para crear nuevas clases. Observamos, entonces, cómo Juan de Velasco, paradójicamente, alternaba sus postulados entre la visión creacionista y la perspectiva moderna de la naturaleza en movimiento.

reorganizar el libro de acuerdo con un criterio selectivo que rechazaba la ambigüedad genérica del primer tomo, admitiéndolo, tan solo como discurso accesorio compuesto por una serie de hechos anecdóticos y prescindibles. Contrariamente, teniendo en cuenta la estructura de la *Historia del Reino de Quito*, el primer tomo tiene un lugar prominente en el contexto general de la obra, y se constituye como fundamento de la *Historia Antigua* y la *Historia Moderna*, debido a que, sin una adecuada reflexión sobre las condiciones favorables del entorno natural, se hacía imposible la existencia de un orden racional capaz de responder a las exigencias que planteaba la filosofía ilustrada (esto es, a la capacidad de desarrollo civil, "tecnológico", cultural e histórico). Este se divide en cuatro libros: reino mineral, vegetal, animal y racional, siguiendo la tradición de Historias Naturales del Nuevo Mundo. No obstante, el modelo taxonómico moderno es alterado por la presencia de narraciones intercaladas, digresiones y amplificaciones discursivas, pertenecientes a otros tipos de discurso, lo cual aumenta la dificultad de clasificación de la obra y las posibles lecturas que de ella puedan hacerse, comprometiendo así, los procesos de recepción. Entre las formaciones discursivas que se presentan, podemos constatar la cercanía con algunos modelos retóricos como los géneros deliberativo, forense y demostrativos, sobre todo a partir del libro IV, en el cual se conjuga la presentación temporal de los acontecimientos, esto es, la perspectiva histórica del relato (atendiendo a los modelos de las crónicas del descubrimiento y la conquista) y las modalidades retóricas destinadas a persuadir al público por medio de la elocuencia y el razonamiento. La heterogeneidad que presenta la *Historia* de Velasco, pese a ser continuamente degradada por la crítica, tanto antigua como contemporánea, viene a ser la prueba del conjunto de estrategias de las que hace uso el autor con el fin de presentar no solo una perspectiva naturalista del entorno sino, sobre todo, cultural relacionada con los territorios de la Real Audiencia de Quito. De ello se infiere las particularidades del criollismo de finales del siglo XVIII, el cual forma su identidad a partir de un conjunto de diferencias locales y regionales, asociadas con una cultura específica y con una historia propia.

De acuerdo con lo anterior, el discurso velasquiano, pese a ser concebido desde el espacio paratextual bajo el modelo de la Historia Natural, propio de la escritura jesuítica en el Nuevo Mundo, presenta ciertas tipologías correspondientes a los géneros cronísticos, literarios y retóricos. Para analizar los modos en que se presentan éstos enunciados y la función que cumplen en el interior del aparato textual, es imperioso reflexionar sobre algunos puntos esenciales. El primer lugar, la Historia Natural, desde la perspectiva religiosa, buscó ser la manifestación de una voluntad divina, expresada por medio de la

naturaleza del mundo viviente. De ahí que su función estuviese centrada en el *docere*, siempre y cuando, se instituyera un sentido trascendente al acto mismo de conocer. Sin embargo, en este caso en particular, el móvil de la narración no siguió el curso lineal, puesto que aparece interrumpido, como he señalado, por una serie de digresiones que permiten dilucidar, mediante el análisis de los enunciados, la naturaleza misma del relato. Una parte importante de estas digresiones corresponden a discursos intercalados de carácter dialógico que rebaten directamente las imputaciones hechas por los científicos ilustrados, mientras que otras, aluden a distintas formaciones textuales con vistas a particularizar la cultura e historia del Quito colonial.

Los primeros tres libros de la Historia Natural hacen uso de la amplificación discursiva con una doble función: de una parte, hacer más amena la lectura y generar interés por descubrir el acontecer de estas narraciones; y, de otra, enunciar una serie de referencias históricas de carácter testimonial que muestran las características de los objetos del mundo natural, no solo en relación con su anatomía, sino también teniendo en cuenta los hechos que lo rodean, aunque se tratara de un discurso de carácter anecdótico que no contemplaba la incorporación de grandes personajes históricos:

> Supayurco, en la provincia de Cuenca, quiere decir el monte del demonio, porque en una de las cavidades de sus altas peñolerías, le habían dedicado un templo los antiguos Cañares gentiles, y les sacrificaban todos los años cien niños tiernos antes de sus cosechas. Reconocido por los españoles este monumento de abominación lo demolieron sin dejar vestigio. Pasados dos siglos llegaron a ese sitio, nada frecuentado de los cristianos, por ser áspero y estéril, unos cazadores, y hallaron repuesta la cueva, con una gran piedra que servía de ara, toda bañada de sangre, y un cuchillo de pedernal. A poca diligencia descubrieron mal sepultados muchísimos tiernos cadáveres, y entre ellos no pocos frescos. Con este aviso hizo el corregidor de Cuenca demoler nuevamente la cueva y poner una cruz. Después de todo, hallándome yo en el año 1755 en el pueblo de Azogues, distante cuatro leguas de aquel monte, me refirió el párroco, hombre digno de toda fe, que aun proseguía aquel abuso, porque los bárbaros gentiles que habitan las cercanías, van todos los años de noche, por encima de las cordilleras, a hacer su acostumbrado sacrificio (Velasco 1977 12-13).

En este caso, la anécdota queda sujeta al testimonio misional, pues, el relato que acabo de presentar nace de la labor científica de Velasco, quien, como es sabido, fue enviado por sus superiores a recorrer la provincia de Quito con el fin de escribir una *Historia*. También es posible inferir el carácter biográfico de la anécdota, el cual confiere un sentido diferente al

que podría atribuírsele a este género durante los siglos precedentes. En las narraciones intercaladas de las distintas crónicas del descubrimiento y la conquista de América lo anecdótico daba cuenta de hechos y situaciones que involucraban al sujeto de la enunciación como parte de un relato testimonial verídico. En este sentido, la anécdota buscaba persuadir a los lectores de la verdad de los enunciados, ofreciendo "una nueva faceta de los hechos" (Oviedo 2009). La diferencia entre este tipo de enunciados y los que aparecen en la obra de Velasco radica, principalmente, en la función que cumplen, pues, en el primer caso, se da cuenta de una situación de la que el individuo participa con el fin de ratificar el sentido general de la obra, mientras que en el segundo, la presencia del individuo en la narración legitima el acto mismo de escritura, en el sentido de expresar su pertenencia hacia un espacio determinado que es conocido y valorado en toda su magnitud. De acuerdo con Pupo Walker (1982), la digresión en el discurso se comporta como instrumento de enlace, siendo el relato intercalado "una ampliación formal que motiva la lógica inherente del discurso" (32). Siguiendo esta idea, la narración breve que se introduce en la descripción de la naturaleza crea una unión entre los objetos descritos y el sujeto que describe y, a su vez, expresa una serie de aspectos de su identidad criolla y religiosa.

Respecto de los modelos retóricos, la causa del discurso se desarrolla a través de dos medios persuasivos: por una parte, la argumentación lógica centrada en el principio en disputa y acompañada por una serie de razonamientos dirigidos a mover, por medio de la reflexión, a un auditorio que conocía de antemano el discurso europeizante sobre América; y por otra, la sugestión emotiva tendiente a captar los sentimientos del público a través de un lenguaje poético altamente descriptivo.

Si reflexionamos sobre la perspectiva que presenta el sujeto de la enunciación en el prólogo de la obra, podemos constatar que existe una discordancia entre la causa que se plantea en un comienzo y el verdadero objeto del discurso. De un lado, se enuncia la necesidad de hablar sobre cosas desconocidas para los lectores y, de otro, se promete corregir cuando fuese necesario, y no en notas separadas para "no interrumpir la lectura", aquellos errores encontrados en las obras de los filósofos modernos. Se entiende que el primer punto responde al tópico del discurso épico, según el cual, se promete al lector hablar de "lo nunca antes visto" con el fin de captar la atención de los receptores; sin embargo, si nos enfocamos en el análisis de los enunciados, estos nos sugieren que las correcciones advertidas por el sujeto enunciador no forman una parte de la obra, sino la obra misma en su totalidad. De acuerdo con esta idea, la *Historia del Reino de Quito*

tendría su origen a partir de una pretextualidad sobre el Nuevo Mundo, descrita bajo el paradigma de la nueva ciencia ilustrada y representada por las obras de Buffon y C. de Pauw.

La primera dimensión argumentativa se desarrolla en torno al discurso poético, especialmente en relación con la descripción de la naturaleza, según los tópicos literarios renacentistas. Como es posible constatar, el discurso de la naturaleza en la segunda mitad del siglo XVIII se hacía cada vez más sistemático, con claras pretensiones neutrales en el nivel del lenguaje. El objetivo era la enumeración y descripción taxonómica, según el método científico, aunque con ciertas variantes, dado que se trataba de una época de transición que aún no había dejado completamente de lado la tradición humanista de los siglos anteriores. No obstante, se advierte en la obra velasquiana el uso de la prolijidad descriptiva con fines poéticos, de tal modo que la lectura, más que dar a conocer las particularidades del territorio y de los seres vivos que lo habitaban, tendía a crear un cuadro paisajístico que representaba un ideal poético de la realidad. Así, se lograba crear un vínculo emocional entre la idea de lo descrito que surgía en la mente de los lectores, y el objeto descrito en sí mismo como parte de la realidad. Pensemos por un momento en el tópico literario del *locus amoenus* que, como es sabido, contó con algunas diferencias dependiendo de la interpretación de diversos autores. En este caso, la descripción de la naturaleza fue, para el enunciador, un modo de crear un cuadro paisajístico bajo las influencias literarias que bien podrían coincidir con la tradición literaria hispanoamericana, cuya referencia se encontraba en la novela pastoril, aunque con ciertas variantes, como puede desprenderse del siguiente párrafo:

> El Reino de Quito, noble porción del Nuevo Mundo, célebre entre los escritores, por su situación bajo la tórrida zona: por la sin igual elevación de su terreno: por su benigno clima nunca bastante ponderado: por la natural riqueza de sus frutos: por el inestimable tesoro de sus preciosos metales; y por haber sido el teatro principal de las antiguas y modernas revoluciones de estado (Velasco 1977 1).

Como es posible observar, la naturaleza noble y abundante del reino creaba la imagen de un cuadro idílico, no obstante, a diferencia de otras concepciones respecto del *locus amoenus*, el enunciador incorporaba el elemento histórico como un aspecto fundamental de la obra; es decir, no se trataba de un regreso a la naturaleza, en contraste con la confusión de las ciudades, sino más bien la narración de una naturaleza en medio de la cual fue

posible la existencia de un tipo de desarrollo civil, que, aunque primitivo, diera fundamento a lo que sería la Historia Antigua del reino.

En la medida en que avanza la narración, se distingue la alternancia, cada vez más pronunciada, entre la valoración poética de la realidad y la visión moderna, esta última, centrada en el crecimiento económico y demográfico de las naciones[219]. Por ejemplo, a propósito de las bondades de la naturaleza del reino, se lee: "Siempre dulce, siempre ameno, y siempre florido Quito, lo llamó el más dulce cisne del siglo de oro"[220] (Velasco 1977 42), mientras que, más abajo, describiendo las particularidades de la madera señala menos sus características propias que su utilidad para el desarrollo urbano de las ciudades y del comercio. Se advierte así la tensión que subyace entre el discurso literario y el discurso ilustrado de finales del siglo XVIII, centrado, principalmente, en la noción de progreso económico:

> Omitidas la infinidad de especies, unas excelentes para enmaderados de casas: otras, para el ordinario trabajo de carpinteros: otras, para la fábrica de navíos: y otras, cuyos nombres apenas saben los operarios de las provincias, apuntaré unas pocas de las más nombradas y conocidas que puedo acordarme (Velasco 1977 44).

Se puede hacer notar, asimismo, que se estableció una distancia respecto de la tradición cronística de Indias en relación con los tópicos de la naturaleza exuberante, aunque fuese ésta una manera de exaltar las bellezas del paisaje americano. Tengamos en consideración que el jesuita Velasco se enfrentó a dos discursos sobre la naturaleza abundante del Nuevo Mundo, uno de ellos más cercano a la imaginación de los primeros conquistadores, y otro que, desde una perspectiva eurocentrista, perfilaba la idea de caos y degeneración. Ninguno de estos dos aspectos de la descripción de la realidad americana servían para

[219] En el sentido en que eran entendidas según la mentalidad criolla de finales del siglo XVIII, es decir, no como emancipación de las colonias, sino como grupos humanos, dependientes de la península ibérica, pero con un grado de autoridad y autonomía considerable.

[220] Aquí Velasco cita a Lope de Vega en "Poema en elogio de Quito", sin embargo, esta obra es totalmente desconocida y es de poner en duda la autenticidad de la afirmación de Velasco. Al respecto, el consejo censor de la Real Academia de Historia hacía notar en su "Examen de la Historia de Quito" la supuesta confusión en la que había incurrido el jesuita ecuatoriano: "llama a Lope de Vega el más dulce cisne del siglo de oro, citando un poema en elogio de Quito, donde le da los epítetos de siempre ameno, siempre verde, siempre florido Quito; y no conociéndose en las obras de este poeta tal poema, debe ser equivocación con el de la Vida de Santa Rosa de Lima, que escribió Don Luis de Oviedo Conde de la Granja, en que hace una descripción de Quito muy hermosa" (Velasco 1977 39).

lograr consolidar el proyecto criollo, debido a que, en mayor o menor grado, ambos situaban al Nuevo Mundo desde la perspectiva de lo exótico, cuando lo que interesaba era, precisamente, derribar los mitos y producir un acercamiento de los lectores hacia una realidad distinta, pero no totalmente ajena a las coordenadas del pensamiento europeo. Por ello, se lee en el texto que, en reiteradas ocasiones, se establecen semejanzas entre la naturaleza de las Indias occidentales y la naturaleza del viejo continente, percibiendo con ello la necesidad de aproximarse a ciertos patrones culturales conocidos y aceptados por los lectores, aunque sin agotar este recurso hasta la asimilación forzada y poco veraz. Así, a propósito de los montes, se lee que: "Para hacer concepto de la altura real de ellos, se han de suponer otras comparativas alturas ya conocidas en el antiguo mundo" (Velasco 1977 5), de tal manera que el lector pudiera formarse una idea, a partir de datos que le fueran familiares. Del mismo modo, el enunciador comparaba, asemejaba, destacaba o empequeñecía, tanto el Viejo como el Nuevo Mundo, siempre y cuando se mantuvieran invariables los parámetros dentro de los cuales los conceptos de civilización y desarrollo fuesen viables. Por ejemplo, a propósito del clima, se lee:

> Las partes más altas y por eso menos defendidas, participan más del frío, de la sequedad, y de la pureza del aire, como son las provincias de Pasto, Pastos, Chimbo y Riobamba. Las que son poco más bajas y defendidas gozan de un perpetuo equilibrio, sin que jamás se sienta frío ni calor, como son las provincias de Latacunga, Quito y Ambato. Las que son algo más bajas como Ibarra, Alausi y Cuenca, pican ya de muy poco de calor. Otras se acercan al calor como Popayán y Loja […] Ni el mayor calor de las provincias bajas, ni el mayor frío de las altas llega jamás al grado de frío y calor que se experimenta en Europa, en el invierno y estío (Velasco 1977 5).

Lo que entenderemos como la segunda dimensión argumentativa del relato gira en torno al desarrollo del razonamiento inductivo, por medio del cual el sujeto de la enunciación persuade al público lector de la veracidad y de la lógica de los enunciados de la *Historia de Quito*.

Según la perspectiva de la nueva ciencia ilustrada, el conocimiento incluye no solo la observación de la naturaleza sino también la experimentación, es decir, el ejercicio de un método científico de investigación basado en la provocación y estudio de los fenómenos (DRAE). De acuerdo con lo anterior, el sujeto de la enunciación respaldaba la labor científica como indagación y examen de los objetos en cuestión, sin dejar de lado el razonamiento por medio de premisas, propio del modelo humanista. Este hecho da cuenta,

principalmente, del tránsito desde una visión retórica de la realidad hacia una nueva forma de aproximación del saber que se extendía tanto en Europa como en el Nuevo Mundo. No obstante, el pensamiento ilustrado criollo se perfiló con ciertas variantes en relación con el método científico, pues, para el sujeto colonial, tanto la indagación como la provocación no podían realizarse sin el debido acercamiento al objeto mismo en cuestión. Esta interacción implicaba la observación, el conocimiento, la intervención, y también la recopilación de la experiencia compartida por las comunidades indígenas que habitaban en la zona.

A diferencia de los científicos ilustrados de perspectiva eurocéntrica, el pensamiento criollo incorporaba la cosmovisión indígena, pues, de acuerdo con su propia perspectiva del conocimiento, no bastaba con hacer una expedición al Nuevo Mundo y observar, de primera mano, las especies naturales; era necesario también integrar el saber cultural de los territorios examinados, esto es, hablar la lengua de los nativos, haber convivido con ellos, comprender la especificidad de su cultura, tradiciones, etcétera[221]. En otras palabras, no se podía conocer desde la exterioridad absoluta[222], antes bien era necesario un grado de implicación con el objeto mismo, de tal forma que el saber no fuese ajeno a la subjetividad del enunciante. Se trataba entonces, de una condición experiencial que retomaba las coordenadas del método misional jesuítico como forma de producción de saberes, integrando además, los paradigmas de la nueva ciencia.

De esta manera la argumentación racional coincidía con la experiencia, aunque, en primera instancia, solo se hiciera referencia directa a los errores en el modo de razonar de los científicos europeos, cuyas teorías sobre la degeneración de las especies pretendían sustentarse a partir de hechos aislados:

> De todo lo dicho sale naturalmente una reflexión contra algunos escritores modernos. Oye un Sr. Paw, o ve mal escritas y si distinción varias noticias. Por ejemplo, que tales y tales montes de América llegan a tanta altura: que los instrumentos matemáticos suben o bajan a tantos grados bajo la línea; y de estos y otros antecedentes mal combinados, deduce esta general consecuencia: Luego todo cuanto hay en el Mundo Antiguo se ha degradado y

[221] Es posible notar que, a lo largo de la obra, el enunciador recurre en reiteradas ocasiones al uso de la autoridad científica europea de la expedición de La Condamine para respaldar sus afirmaciones, sin embargo, impone ciertas restricciones a dicho conocimiento ya que las observaciones, cálculos y aproximaciones científicas encontraban su límite cognoscitivo en el saber cultural de los pueblos americanos.

[222] Tal como aparece en el paratexto prologal, cuando señalaba las razones que respaldaban la veracidad de sus enunciados.

> degenerado en la América. Bellas consecuencias, excelente filosofía! Yo las podría sacar con la misma razón o sinrazón, igualmente absurdas contra la Europa de este modo: yo he visto con mis ojos en un jardín de Bolonia algunos frutos trasplantados desde América como son el plátano y la tuna, que siendo allá de excelente calidad, no son en la Italia ni su sombra: Luego, todas las cosas del Nuevo Mundo se han degradado y degenerado en Europa: Luego, todos los frutos de Europa se han mejorado y perfeccionado en América (Velasco 1977 6).

A medida que avanza la descripción de las especies, se advierte la utilización, por parte del enunciante, de la autoridad científica de la expedición franco-española de La Condamine con el fin de respaldar sus afirmaciones. Sin embargo, complementa estos datos con sus propias observaciones realizadas a través de viajes y vivencias, como puede constatarse en el siguiente párrafo, cuando se dispone a describir la medida de los montes del Reino de Quito:

> De los diez y ocho montes de primer orden, tomaron las medidas los académicos de España y Francia cuando fueron a la observación de los grados terrestres a solos nueve, con la pértica o toesa, que consta de seis pies de Rey, mayores que los pies comunes, en la siguiente forma…
>
> La diferencia entre la altura aparente y la real, se nota claramente en los dos montes Pichincha y Chimborazo; pues observando el primero que es el menor de todos, desde la llanura de Quito, y el segundo que es el mayor, desde la llanura de Riobamba, a correspondientes distancias, parecen poco más o menos iguales a la vista, siendo el realidad el primero apenas basa del segundo, pues la plaza mayor de Quito tiene solamente 1,462 pérticas de altura, y la plaza mayor de Riobamba 2,042 (Velasco 1977 7-8).

En el ejemplo anterior, es posible advertir cómo el sujeto de la enunciación imponía ciertas restricciones al conocimiento científico, ya que los cálculos y mediciones encontraban su límite cognoscitivo en el saber cultural del enunciante, esto es, si bien los ilustrados europeos lograron una aproximación correcta de la medida de los montes, esta no estaba completa hasta que el sujeto del discurso no incluyera, además, la comparación entre la percepción aparente y la altura real del objeto mismo en cuestión. Se trata de dos visiones de la realidad que se integran para crear una imagen representativa del objeto en su totalidad: una de ellas, medida por la observación, es decir, por la apreciación subjetiva del enunciante, y otra, por la medida objetiva expresada por medio de un instrumento no sensorial.

A este respecto el sujeto de la enunciación reafirmaba el método misional como forma de conocimiento frente a los modos de proceder de los ilustrados europeos, en cuyo caso, la figura del testigo de vista será clave para generar nuevos conocimientos que superaron los métodos de investigación extranjeros:

> El inmenso caudal con que entra el Ucayale, se lo debe al mismo Marañón que lo represa por largo espacio. Esta demostración la han hecho varios misioneros antiguos y modernos, observando que donde no alcanza la represa, por la altura del terreno, tiene comparativamente poquísima agua, siendo así que ningún otro río le entra cuando ya se engruesa. Señal cierta de la mucha represa que le hace el Marañón, la cual ni pudo observar, ni llegó a la noticia del célebre literato moderno […] Mal informado de esto el señor de La Condamine, añade, que en la altura en que el Ucayale es caudaloso, el Marañón aún no sale de la línea del torrente. Esto, aun siendo verdad, nada prueba; pues como el mismo se hace cargo, el Ucayale, ya grueso en la comparativa altura, tiene su dirección recta de sur a norte, y de norte a oriente, espacio en que, a más de otros caudalosos ríos, le entran cinco de los seis mayores del Reino de Quito, cada uno comparable, y alguno quizá mayor que el Ucayale en altura (Velasco 1977 17).

La trama de la naturaleza

Como he señalado más arriba, durante la Edad Media la Historia Natural fue adaptada a la filosofía cristiana, es decir, su organización interna quedó sujeta a una estructura más amplia: la narración de la creación del mundo por medio de un ser superior, único e inmortal. Por ello, cuando hablo de la "trama de la naturaleza" aludo al macro relato que contiene y, a su vez, organiza la disposición interna de los elementos del mundo de acuerdo con la perspectiva ortodoxa cristiana. No obstante, volviendo al contexto original en el cual se desarrolló la escritura velasquiana, se evidencia el surgimiento de una nueva forma de concebir la naturaleza bajo el paradigma de las ciencias ilustradas. De ahí que uno de los aspectos destacados de la *Historia del Reino de Quito* sea la tensión existente entre la filosofía providencialista y la visión progresista de la historia por haber nacido en un momento de transición en el cual la razón divina cedía ante el espíritu moderno. La visión providencialista entendía el suceder histórico como proceso lineal, desde un origen hacia una meta, de acuerdo con el plan trazado por un ser superior, Dios, y con adscripción al libre albedrío de los seres racionales, mientras que, por el contrario, la filosofía ilustrada comprendía la historia como desarrollo del ser humano desde un estado primitivo hacia la

consolidación de estados civiles. Para finales del siglo XVIII ambas vertientes del pensamiento asumían mayor o menor protagonismo en los discursos de los letrados criollos, quienes, como es de suponer, compartían ampliamente la perspectiva religiosa, sin dejar de lado los ideales de progreso[223].

Al respecto, la escritura velasquiana mantiene como eje central de organización interna de las partes del relato, la idea de un Dios creador que da sentido a la Historia del mundo. De acuerdo con lo anterior, el hombre resulta ser esencial para el desarrollo de los hechos y para el desenlace de la trama, ya que asume un papel protagónico de su propio acontecer, pese a que todos los procesos son gobernados y controlados por Dios. Asimismo, el concepto de acontecimiento resulta clave, pues los grandes hechos inscritos en la Biblia aparecen también en la Historia Natural de Quito, reafirmando así la idea de una historia universal de la que participan todos los seres humanos. No obstante, se introducen a su vez, con cierto grado de coherencia, una serie de conceptos propios de la filosofía progresista de la Historia, lo cual permite actualizar la propuesta escritural del jesuita y otorgarle vigencia en la Europa dieciochesca.

Antes de continuar con este punto, merece la pena detenernos en algunas consideraciones propias de la condición colonial del sujeto de la enunciación. Como hemos señalado con anterioridad, el lugar de enunciación desde el cual se posicionó el sujeto del discurso fue, en muchos sentidos, marginal. De una parte, se trató de un espacio simbólico determinado por el exilio, y, de otra, por la procedencia geográfica y cultural, en tanto en cuanto español americano. Desde esta perspectiva, la utilización de los conceptos que determinaban la colonialidad del poder, es decir, la supuesta primacía de unos sobre otros, ya fuese por el origen nacional, o por el componente racial, no podían desaparecer del todo, ya que se trataba de un modo de ordenamiento y de condicionamiento en el nivel de una geopolítica expansionista, y, por lo tanto, no era factible de ser anulado o desterrado del sistema de pensamiento. Lo que sí se podía hacer era reordenar ciertos elementos del

[223] Mario Góngora ha señalado algunas de las características que supuso la llamada "ilustración católica" en el Nuevo Mundo, con especial énfasis en el reino de Chile. Sin embargo, pese a compartir algunos rasgos con el pensamiento velasquiano, en el sentido de integrar la idea de comercio y progreso, utilizar una estructura de corte enciclopédico, y promover una moralidad práctica para la vida cristiana, demuestra, a su vez, hondas diferencias en tanto en cuanto se trató de un movimiento, en cierto sentido, antijesuítico, pues resultaba ser favorable al poder de los obispos y concilios, en menoscabo del papado, se mostraba hostil a las devociones populares, y con una clara resistencia hacia las órdenes religiosas, lo cual era, a todas luces, contrario al proceder de los miembros de la Compañía de Jesús.

discurso, mediante el desplazamiento simbólico de las categorías coloniales, con el fin de dotarlos de nuevas significaciones. De este modo, era imposible modificar la posición subalterna del sujeto criollo, mientras no se solucionaran una serie de problemas elementales en relación con el lugar que se le otorgaba al continente americano en la Historia Mundial. Ahora bien, es necesario señalar que el estatuto que se esperaba obtener no se encontraba limitado por el pensamiento religioso, ya que, para finales del siglo XVIII, ni aun los más acérrimos seguidores de la Ilustración habían dado la espalda a las creencias católicas que habían imperado a lo largo de los siglos. Por este motivo, era necesario que las ideas de civilización, progreso, comercio y evolución, inclusive, estuviesen mediadas por un criterio religioso, o bien, para que se comprenda mejor, que la trama de la salvación no fuese ajena a los ideales de desarrollo y que posibilitara abrir un espacio para la concepción de una humanidad única, pero a la vez diferenciada, de acuerdo con las particularidades propias de cada región.

En consecuencia, el sujeto de la enunciación pasa revista sobre algunos puntos esenciales con el fin de reivindicar el lugar que le correspondía al continente americano en el contexto moderno de finales del siglo XVIII. El libro cuatro, titulado "Reino Racional. Vindicado de la moderna filosofía", consiste en un análisis sobre los principales puntos en discusión que negaban las condiciones de posibilidad de los sujetos coloniales, ya fuesen indígenas o nativos. El libro se abre con el siguiente exordio:

> Declarados racionales por la Santa Sede los habitadores del Nuevo Mundo, y reconocidos por descendientes del primer hombre, como todos los demás, quedaron no obstante sujetos al juicio de la filosofía en varios puntos. Su naturaleza degradada en la física constitución, y sus potencias limitadas o entorpecidas para los actos humanos y morales, son hoy el asunto más plausible de los que precian de pensar, y de pensar ellos solos. Cada cual decide lo que quiere, sin que obsten ni las historias más verídicas, ni los informes de imparciales testigos, ni el testimonio de mayor autoridad, ni la misma cotidiana experiencia que hace demostración de lo contrario (Velasco 1977 134-135).

La causa a tratar da inicio a un proceso escritural de demanda histórica, cuyo verdadero fin nace de la creciente conciencia de sí como parte de un yo colectivo, y de las necesidades de concreción de un proyecto político global e igualitario para el grupo de criollos. Pese a que toda la obra gira en torno a esta causa reivindicativa, pues, como se sabe, en el siglo XVIII la degradación de la naturaleza en América fue uno de los argumentos que justificó la subalternización de lo no-europeo, solo a partir del libro IV el discurso cambia de la

descripción a la argumentación directa, simulando una construcción dialógica en la cual se introducen las voces de los científicos modernos por medio de largos fragmentos extraídos de sus obras. La argumentación de Velasco se construye en torno a una visión ortodoxa de los acontecimientos, gracias a la cual se establece la dignidad de los sujetos americanos. El enunciador organiza la discusión sobre la base de dos cuestionamientos primordiales: ¿estuvo América habitada por seres racionales antes del diluvio universal?, y, de ser así, los hombres que se hallaban después del diluvio, ¿eran de origen americano?[224]

Como es sabido, la argumentación forma la parte más importante del discurso, que viene preparada y precedida por la *narratio* (Lausberg 1983 297). En este caso, la causa del litigio, como ya he señalado, era la legitimidad del poder colonial en los territorios americanos, es decir, la imposición del poder justificado por medio de argumentos étnicos y geográficos. Al respecto, la visión teológica de la humanidad permitía crear una serie de *probationes* (en términos de Quintiliano) que alternaron entre el *genus artificiale*, y el *genus inartificale*[225].

Se distingue el discurso velasquiano, principalmente, por el uso de la autoridad bíblica en su versión Vulgata, y por el intento, reiterado, de trasladar ésta al espectro de la probación inartificial, mediante el manejo de información científica y el uso de fuentes testimoniales orales y escritas. Según el enunciador, los hombres americanos eran de origen postdiluviano, es decir, eran descendientes de Noé; a partir de esta premisa, exponía los argumentos de los contrarios con el fin de refutarlos en orden, uno por uno, demostrando, con ello, la universalidad de la humanidad de acuerdo con el plan divino.

En resumen, los argumentos antiamericanistas se basan en los siguientes puntos: No hubo diluvio universal, ya que habría sido imposible que todas las especies del mundo se trasladaran a Asia para ser salvadas en el arca de Noé; y, las explicaciones de la Biblia

---

[224] Dicha visión ortodoxa no es exclusiva del padre Velasco, pues responde, asimismo, a una tradición que se inició con la escritura de las primeras crónicas de Indias. Tal como ha señalado José Manuel Camacho (2007), los primeros escritores "no dudaron en recurrir a la tradición bíblica para explicar la singularidad del Nuevo Mundo" (107), sin embargo, el llamado "Palimpsesto bíblico" que sirvió para "justificar aquel mundo sorprendente con una lectura sesgada e intencionada de la biblia" (*Ibid.*), encuentra en Velasco un nuevo contexto de enunciación en el cual la existencia de América no se limita a la exterioridad del sujeto del discurso, sino que, por el contrario, representa e identifica al enunciador con un determinado espacio físico, cultural y, a la vez, simbólico.

[225] "La diferencia entre unas y otras radica en que las *probationes* artificiales solamente pueden hallarse mediante el empleo de la retórica, al paso que las *probationes* inartificiales no necesitan de la retórica para ser halladas" (*Ctd.* Lausberg 1983 299).

eran hiperbólicas, por lo tanto, no podían tomarse literalmente. Frente a esto, el sujeto enunciador realiza una contra argumentación centrada en cuatro puntos principales: la escritura sagrada, la razón física, las tradiciones indianas y la propia experiencia.

En primer lugar, la escritura sagrada representaba la máxima autoridad posible, aunque no estaba exenta de ciertos errores de cálculo, que habían sido oportunamente corregidos por los doctores de la iglesia: "Los textos del génesis son tal claros y precisos, que no hay cavilación que pueda evadir su literal sentido. Se cubrieron, dice, los montes excelsos del cielo de modo que se levantó el agua quince codos sobre las alturas de los elevados montes" (Velasco 1977 140). Aunque se tratase de un saber revelado y, por tanto, no corroborable desde el punto de vista científico, la escritura misma vivía un proceso de desacralización frente a las teorías filosóficas modernas, pues éstas ponían en duda el origen de una verdad trascendente[226].

Un segundo argumento giraba en torno a las cualidades físicas que podían deducirse del agua como elemento de la naturaleza. Con respecto a ello, el enunciador hace uso de una serie de planteamientos científicos y de terminología moderna, con vistas a apoyar sus propias teorías y negar el uso de la razón física a los filósofos modernos:

> La segunda prueba es la razón física, fundada en la naturaleza del agua, y de todo líquido, cuyas leyes de gravitación al centro, saben y conocen bien los filósofos. Esto supuesto, y supuesto que subió el agua quince codos más arriba de las cumbres de los más altos montes era forzoso que estuviese igualmente elevada sobre la superficie de todo el globo. Verdad es, que con un impulso contrario y violento puede suspenderse un líquido, perdiendo su natural gravitación en el centro, y su equilibrio en la superficie; mas solo por el breve espacio que dura aquel violento impulso, no por cerca de un año que estuvo suspendida el agua en el general diluvio (Velasco 1977 140).

Es de hacer notar que en este punto se integran los fenómenos físicos al saber religioso, de tal modo que se percibe una voluntad, por parte del sujeto de la enunciación, de unir dos fuentes de reflexión en torno a la naturaleza para corroborar la idea de un sentido providencialista para la historia de los hombres.

La tercera prueba de la que se hace mención, se centra en las constantes tradiciones de los indianos que, hasta ese momento, habían dado fehacientes pruebas del conocimiento

[226] Esto se ve reflejado, asimismo, cuando el enunciador intenta mover los ánimos de los lectores hacia la antipatía respecto de los científicos modernos, acusándolos, reiteradamente, de aplicar una mala, falsa y perversa filosofía, que ponía en duda los fundamentos más sólidos de la vida humana.

de un diluvio, aunque adornadas con ciertas fábulas y hechos maravillosos: "Establecido este antecedente, es innegable la consecuencia de que ellos descienden de aquella posteridad; pues de otra suerte nunca podían haber tenido aquellas tradiciones" (Velasco 1977 140). Para respaldar esta afirmación, incorpora como documentos fidedignos los escritos de autores españoles que participaron de la Conquista o que dieron fe, a través de sus obras, de las historias y datos obtenidos por misioneros y peninsulares:

> Que estas fuesen no solamente constantes y generales, sino también muy circunstanciadas, lo dicen concordemente los escritores. Afirman que todas las naciones indianas, especialmente las que vivían en una sociedad, conservaban en sus pinturas, cánticos y relaciones de padres a hijos la memoria de aquella catástrofe; el cual, aunque desfigurado, en tantos años con fábulas y alegorías, mostraba no obstante en el fondo, no ser otro que el diluvio de Noé (*Ibid.*).

Entre los escritores mencionados se encuentran los siguientes: Herrera, Torquemada, García, Boturini, Montenegro, Niza, Bravo de Saravia, Acosta y Gómara. En lo que respecta a la América septentrional, se cita al jesuita Francisco Xavier Clavijero, quien había encontrado en las tradiciones de los indianos, inclusive, algunos indicios del episodio de la torre de Babel. Sobre la existencia de la tradición diluviana en el reino de Quito, el sujeto de la enunciación menciona como referencia las aportaciones de Niza, mientras que en lo tocante al Perú destaca las contribuciones del jesuita José de Acosta. Finalmente, para la provincia de Pachacamac, citaba la obra de Francisco López de Gómara.

En relación con ello, cabe destacar dos puntos que me parecen trascendentes en el marco de esta discusión, el primero es la supuesta obra de Fray Marcos de Niza, en la cual se narraron los orígenes de las tribu de los Caras y de los Quitus, sin que ésta sea referida bibliográficamente, como lo habían sido las Historias de los cronistas antes señalados. Como demostraron muchos de los detractores del padre Velasco, no han habido referencias sobre este documento y parece ciertamente dudoso que solo el jesuita haya podido acceder a esta obra y que, además, ésta no haya sido citada por ningún otro historiador. El segundo es que, en este contexto, se produzcan una serie de amplificaciones tendentes a respaldar, a partir de un recurso poético, la verosimilitud de la causa. Por ejemplo, hablando del conocimiento de los indígenas de Quito sobre el diluvio, se lee que:

> Según las grandes fábulas que de ellos escribió Niza, provino aquel naufragio de que los tres hijos del primer hombre, o Dios, llamado Pacha, no teniendo con quienes hacer guerra,

> la mantuvieron con una gran serpiente: que herida esta con muchas flechas, se vengó vomitando tanta agua que anegó toda la tierra: que se salvó Pacha con sus tres hijos y mujeres, fabricando una casa en la cumbre de Pichincha, donde metió muchos animales y víveres: que pasados muchos días largó al Ullaguanga, (ave semejante al cuervo) y no volvió por comer los cadáveres de los muertos: que echando otro pájaro, volvió con hojas verdes: que bajó entonces Pacha con su familia hasta el plan, donde es la ciudad de Quito, y que al tiempo de hacer allí la casa, para vivir todos juntos, ninguno pudo entender lo que hablaba el otro […] Añade él mismo, que otros referían esta misma historia, como sucedida en parte muy distante desde donde fueron sus antepasados navegando por el mar hasta Cara; y explica provenir esta diferencia de que unos eran descendientes de los primitivos Quitus, y otros de los extranjeros que primero se establecieron en Cara (Velasco 1977 142).

Es posible, entonces, reparar en cómo los sistemas de persuasión del sujeto de la enunciación hacen un tránsito desde el discurso destinado a *docere* hacia la sugestión por medio de los recursos literarios tendientes a *delectare* y *movere*. En este caso, la organización argumentativa no giraba en torno a la racionalidad de los enunciados, sino a la verosimilitud y a la cualidad de lo probable, de tal modo que el receptor, animado por la lectura más dinámica del texto, asimila como parte de la estructura de conocimiento las tradiciones orales de los pueblos indígenas, sin necesariamente notar la función de mediador entre ambas culturas que jugaba la figura histórica de Fray Marcos de Niza.

Finalmente, queda por mencionar el cuarto y último argumento que aparecía en la obra, a propósito del origen postdiluviano de los hombres americanos. En este punto, el jesuita Velasco hace uso de los medios racionales de conocimiento, con cierto grado de objetividad, con fue el caso de los sentidos, específicamente de la vista. De acuerdo con ello, incorpora la figura del testigo de vista, sin embargo, en esta oportunidad el discurso se abre a la experiencia personal del sujeto de la enunciación:

> La cuarta y última prueba se toma de la física y ocular demostración de que el diluvio de Noé cubrió no solamente las partes bajas de la América, sino también sus altas cordilleras. Bien sé que el señor de la Condamine asegura no haber hallado sobre ellas cetáceo, cuerpos marinos petrificados, ni vestigio alguno de mar. Yo tampoco había hallado señal alguna, ni tenido la menor noticia en cerca de cuarenta años, siendo así, que atravesé más veces que el académico, de la una a la otra partes de las cordilleras, y muchas más veces me hallé sobre ellas sin atravesarlas. Mas lo que no se encuentra buscando por largo tiempo, suele tal vez hallarse casualmente, cuando se piensa menos (Velasco 1977 144).

Además, es posible apreciar como el sujeto de la enunciación se autoriza a sí mismo para dar testimonio de su propia experiencia, la cual se imponía, inclusive, a las observaciones de los científicos modernos que habían visitado el Reino de Quito. De ello se infiere la cualidad de lo autóctono como modo de conocimiento y como portador de un saber que sobrepasa la erudición, ya que no se encuentra en la observación, ni en la medición, ni mucho menos en el análisis, sino que aparece por sí mismo en medio de la vivencia de lo cotidiano. Más adelante, tenemos que el enunciador dedica sus esfuerzos a amplificar el discurso, con el fin de relatar la historia de cómo había descubierto cuerpos marinos petrificados y restos de cetáceos en lo alto de la cordillera. Aquí la narración se torna más ágil y amena, centrándose principalmente en la memoria que guardaba de aquellos acontecimientos y del espacio particular en que se habían presentado, para luego reiterar, una vez finalizado el relato, la veracidad de su experiencia:

> Este fenómeno expuesto a la vista de todos para que lo puedan ver y examinar los incrédulos por sí mismos o por medio de otros hizo que formara yo desde entonces el dictamen que ya dije. Digan y discurran los filósofos como quisieren. Yo, según mi modo de concebir, me persuadí vivamente, y permanezco en el mismo dictamen de que el diluvio general no solo cubrió las más altas cordilleras de América, cuales son las del Reino de Quito, sino que también las formó el mismo diluvio en todo o en gran parte (Velasco 1977 145).

Se puede observar, a partir de los ejemplos citados, los modos en que el sujeto de la enunciación proponía una salida, desde el plano religioso, pero con vistas hacia la modernidad del sistema- mundo, y, a su vez, la resistencia que encontraba del lado de los ilustrados europeos para admitir en un contexto universalista, fuese o no con connotaciones religiosas, la legitimidad humana, y, por tanto, racional, de los habitantes del Nuevo Mundo.

III. 2.2. Cartografías y territorialidades

En el marco del pensamiento criollo de finales del siglo XVIII, los límites territoriales de las jurisdicciones de los reinos de ultramar adquirieron mayor relevancia debido a que afectaron directamente a la economía de las localidades y, con ello, al poder adquisitivo y político de los grupos hegemónicos. Recordemos que el advenimiento de los Borbones y la imposición de las consabidas reformas con el objetivo de restablecer el control sobre las

colonias americanas despertaron aún más el sentimiento de marginación entre las elite regionales; este malestar entre la población no era nuevo, pues bien sabemos que, con anterioridad, se habían producido por lo menos dos revueltas en Quito, las cuales dejaron de manifiesto la resistencia por parte de un grupo social específico, a causa de la adopción de un conjunto de medidas económicas y políticas por parte del aparato gubernamental en desmedro sus propios intereses. Sin embargo, lo que distinguió las antiguas revoluciones del sentimiento común de finales del siglo XVIII fue que, para ese entonces, el cúmulo de intereses locales no había dado forma a una identidad colectiva, histórica y culturalmente diferenciada.

La *Historia del Reino de Quito* viene a ser uno de los textos más representativos de la llamada identidad protonacional o prenacionalista en la que derivó el pensamiento criollo dieciochesco, ya que, gracias a esta obra, fue posible aunar el conjunto de elementos, tanto reales como simbólicos, que dieron sentido a la idea de lo propio en tanto hecho histórico. De ahí que el trazado de fronteras, no solo territoriales, sino también simbólicas fuese imprescindible para crear un marco de verosimilitud que sustentara, con bases argumentativas sólidas, el discurso reivindicativo de la sociedad criolla de Quito[227].

Al respecto, se consideran en la Historia Natural tres tipos de disposición retórica de la identidad, a partir de las cuales se construyó la especificidad local. La primera de ellas se relaciona con el origen de los habitantes que fundaron los primeros imperios en Quito, los cuales, según nuestro autor, habrían tenido un origen moderno, es decir, no provenían de las antiguas inmigraciones por el estrecho de Bering; la segunda, recoge especialmente, los modos en que la tradición indígena fue legitimada por el saber letrado, a través de la tradición cronística de Indias, dando cuenta de una voluntad, por parte del sujeto de la enunciación, de crear un pasado de acuerdo con los principios ideológicos del saber occidental; finalmente, la tercera de las disposiciones del discurso, se centra en la disputa de carácter regional por restablecer los límites de las misiones y de adscribirlos como parte del territorio "nacional", dando muestras claras de cómo el sentimiento de lo "nuestro" en el sentido local, se superpuso a la organización político-religiosa que imponía

[227] Aunque el concepto de frontera, en las múltiples acepciones del término, sea un concepto más bien contemporáneo, intentaremos aquí utilizar una definición aplicable al mundo colonial hispanoamericano. De acuerdo con el contexto que nos atañe, se trataría de un límite geográfico e histórico que permitiría al sujeto de la enunciación defender la soberanía de dichos espacios sobre la base del acontecer histórico de los pueblos indígenas.

la Compañía de Jesús, según el orden en que debía llevarse a cabo la evangelización de los neófitos.

El análisis discursivo de estos tres componentes permite, en primera instancia, dar cuenta del tránsito de una visión criolla de la realidad, de acuerdo con los intereses económicos de un grupo privilegiado, hacía un criollismo centrado en las especificidades regionales, ya fuesen culturales, políticas y económicas, capaz de ser cimiento y fundamento de los primeros nacionalismos de lo que sería, más tarde, la república del Ecuador.

La nación quiteña

A propósito de los orígenes de los habitantes de Quito en los primitivos tiempos, se lee en el texto velasquiano:

> Con lo dicho aquí se allanan dos grandes caminos a la propuesta dificultad de, por dónde pasaron los primeros pobladores de América? Por la comunicación del Asia, mediando solo el corto estrecho de Anian, muchas veces helado, que es asunto también como ya demostrado, pasarían, sino todos, a lo menos algunos de los pobladores de la parte septentrional, como también los animales de tierra fría. Por la comunicación del África (que también se supone como ya cierta) pasarían también algunos de los que poblaron la parte meridional, y así como las fieras y demás animales que requieren climas calientes. Y si no pasaron por aquí, pasarían por los aires, llevados de los ángeles o de los demonios; porque cierto que no queda otro camino para esas pobres bestias, pero sí para los hombres (Velasco 1977 151).

Según lo señalado por el jesuita, el origen de los primeros hombres y animales que pasaron a América o era asiático, o africano ya que, de lo contrario, la única alternativa al margen de la lógica era la presencia de un hecho prodigioso y fuera de lo común, el cual se presenta más como ironía que como fuente de verdad[228]. No obstante, en lo que respecta a los habitantes de Quito y del Perú, da a entender que aquellos no descendían de las antiguas tribus que habían cruzado el estrecho de Bering o que habían navegado desde

[228] Lamentablemente en el informe de la Real Academia de Historia, los miembros de la comisión rectificaron las palabras del abate como un verdadero atrevimiento: "Folio 212- tratando de cómo pudieron pasar algunos animales a la América dice que si no pasaron por donde el supone, pasarían por los aires llevados de los ángeles o de los demonios" (Velasco 1977 40).

África hasta América, sino que tenían su origen en el contexto de una civilización moderna, lo cual podía corroborarse mediante el examen de las tradiciones de los indígenas y de los elementos culturales como la lengua, las costumbres, la religión y los tipos de producción.

De acuerdo con Velasco, la población de Quito provenía de las costas del mar del sur, las cuales durante muchos años fueron escenario de la aparición de innumerables islas que permitieron a las civilizaciones del poniente desplazarse desde su lugar de origen hacia los territorios de Quito. Estos, que habrían sido originarios de nueva Zelanda o de Otahiti, aparentemente perdieron la comunicación con sus lugares de origen, debido al progreso de las aguas, que hizo desaparecer aquellas fracciones de tierra que poblaron el mar del Pacífico.

El enunciador, pese a poner en duda las constantes tradiciones de los indianos, intenta crear una línea temporal que explique, a grandes rasgos, los procesos de poblamiento de Quito y del Perú. Los primitivos habitantes eran descendientes de "Can", lo cual explicaba su suerte y el atraso con que vivían. Con respeto a éstos, se lee lo siguiente: "Eran esas, en los primitivos tiempos, una pequeñas tribus o familias dispersas, cuyo físico carácter, cuya idolatría, y cuyas bárbaras costumbres eran muy diversas, como mucho más sus idiomas" (Velasco 1977 157). Sin embargo, habían sido dominados por una tribu que, originaria del poniente, había infundido entre ellos su cultura y sus modos civilizatorios. Esta era la nación de los Quitus, a la que el Reino de Quito debía su nombre. Los Quitus, a su vez, fueron dominados por los Caras, una nueva nación que llegó en sus balsas desde el poniente y que gobernó bajo la figura del soberano *Scyri*, que quería decir "el señor de todos". El enunciador databa a esta tribu alrededor del año mil de la era cristiana y la caracterizaba del siguiente modo:

> Tenía la nación extranjera su tal cual político gobierno, y era culta y civil, en comparación con las salvajes tribus que se hallaban establecidas por todas partes. No adoraban sino al sol y a la luna. Su idioma que introdujo en Quito la letra O era (como se reconoció después), un dialecto corrupto del de los Incas del Perú; su vestuario de pieles y de tejidos, así de algodón como de lana era casi el mismo; su año solar regulado por los solsticios, era en todo conforme a la astrología peruana; de modo que este conjunto de circunstancias hizo que se reputasen estas dos naciones provenidas de un mismo origen (Velasco 1977 157).

En cuanto a la nación de los gigantes, el enunciador la situaba a este grupo humano como anterior a la presencia de los Scyris, no obstante, destacaba de ellos el gobierno y las

características del pueblo. Aunque no se supiera a ciencia cierta cuál fue el origen de los gigantes de Quito, se afirmaba abiertamente la existencia de éstos, argumentando con una serie de razones fundadas en las tradiciones de los indianos, en los vestigios de esculturas de gigantes, como las que se encontraban en la isla de Pascua, y en los escritos de los más célebres cronistas de Indias. Interesaba, sobre todo, dejar en claro que en Quito habían existido tres naciones antes de la llegada de los españoles y que éstas ya contaban con una organización social, económica, religiosa y cultural: la nación de los Scyris o Caras, la nación de Gigantes y la nación de los Incas del Perú, estos últimos, conquistadores del Reino de Quito.

Siguiendo la cronología que trazó Velasco, todas estas naciones fueron de origen moderno, es decir, posteriores al año mil de la era cristiana, y todas vinieron desde las costas del Pacífico y trajeron consigo los primeros cimientos de la civilización en el territorio quiteño. Estos aspectos dejan ver dos hechos en relación con el sujeto de la enunciación, por una parte, el modo en que recrea el mito de los orígenes con el fin de establecer una filiación anterior, inclusive, al dominio de los Incas del Perú; y por otra, el deseo de igualar el estatus quiteño al de los indígenas del Perú, asimilando los componentes culturales de ambos pueblos con el objetivo de crear un origen común. De lo anterior se deduce un primer intento por situar, según una visión progresista de la historia, a quienes serían los fundadores de la gran nación quiteña. No obstante, para lograr el objetivo propuesto, es decir, para iniciar una cronología de la historia antigua del Reino, previamente debía forjar en la memoria de los lectores una serie de argumentos verosímiles y probables, y, además, hacer de éstos parte de la cultura letrada, esto es, llevar aquel legado de la tradición oral a la esfera de la documentación escrita. Pese a que dicho proceso ha sido altamente cuestionado a través de la historia por distintos críticos de la obra velasquiana, lo cierto es que hizo posible trazar las primeras fronteras en relación con la identidad de los pueblos antiguos, ya que señalaba, además de las características de dichos grupos humanos, los límites espaciales en los que se habían desarrollado durante los años de mayor florecimiento social y cultural.

Escritura y memoria

A lo largo de la narración, el padre Velasco alude a la enorme confusión que existía en las antiguas tradiciones por proceder de la trasmisión oral y ser, por tanto, susceptibles de ser

deformadas de acuerdo con mil fábulas e historias inverosímiles. Según el jesuita, la carencia de escritura por parte de las tribus indígenas de los territorios de Quito había sido la principal causa que hacía imposible recrear el pasado histórico de los pueblos originarios; no obstante, a diferencia de sus coetáneos y de los anteriores cronistas de Indias, remitía ésta al común de las naciones antiguas, fuesen o no americanas, trazando como único camino posible la reflexión en torno a lo probable en las historias y tradiciones orales de los nativos.

Tal como ha señalado Ángel Rama (1984), en el marco colonial hispanoamericano, la escritura terminó por absorber la libertad humana, ya que solo en su campo se tendió la batalla de nuevos sectores que disputaban posiciones de poder (32), por lo tanto, para que el conjunto de tradiciones indígenas estuvieran al alcance de un nuevo grupo hegemónico, era necesario, antes que todo, que dicho conjunto se apartara de su propio sistema de valores y creencias para entrar a la esfera de lo que, con acierto, se ha llamado "la ciudad letrada".

El paso desde los sistemas de trasmisión oral hacia el documento escrito sufrió variaciones desde los comienzos de la Conquista hasta ya avanzado el sigo XVIII. Los primeros cronistas legitimaron el saber occidental por medio de la presencia de la escritura alfabética, en contraposición con los métodos de preservación de la memoria de los pueblos que llevaban a cabo los primitivos habitantes del reino. Si bien la escritura velasquiana comparte el criterio civilizador en relación con la *letra*[229] que inspiró los modelos de colonización y, por tanto, la aculturación de los indígenas, su visión respecto de las manifestaciones culturales y del saber de los autóctonos comporta una diferencia importante, puesto que reconoce ante todo el universo conceptual del lenguaje indígena. De ahí que el sujeto de la enunciación no se planteara tanto como civilizador, sino más bien como traductor, esto es, como puente entre dos mundos[230], distantes unos de otros, pero pertenecientes a una misma humanidad.

[229] Tomo este concepto de acuerdo con la segunda acepción que propone Walter Mignolo, es decir, como "estructura que crea un universo de sentido que asocia el objeto físico con roles sociales, con prácticas discursivas, con valores culturales" (1992 99).

[230] Recordemos, asimismo, que desde el prólogo de la obra, el sujeto del discurso legitima su estatus de traductor al señalar su procedencia como espacio de enunciación privilegiado para el conocimiento, ya que era americano de nacimiento, aunque europeo por ascendencia.

Uno de los modos de crear un puente entre las antiguas tradiciones y de darles legitimidad en el contexto geopolítico moderno se llevó a cabo a través de un proceso de "traducción"[231] y recopilación de fuentes, a veces fidedignas, a veces cuestionables:

> Las tradiciones, a más de haberlas entendido yo mismo diversas veces, constan de los primitivos escritores que tuvieron cuidado de investigar antigüedades. Ninguno tan prolijo como Bravo Saravia, quien después de combinar mil pruebas y tradiciones, aseguró ser indubitable que los Peruanos y los Caras eran ultramarinos últimamente establecidos sobre las costas de la América meridional, donde arribaron por la parte del poniente. Chieca de León refiere la tradición constante y uniforme que oyó de los indianos sobre la navegación que habían tenido antiguamente por la misma parte, y como por ella habían desembarcado sobre la costa de Manta, cerca de Guayaquil, los gigantes navegando en grandísimas barcas de juncos que llamaban balsas (Velasco 1977 152).

La obra de Bravo Saravia que permite respaldar las afirmaciones del enunciador se titula *Antigüedades del Perú* y la obra de Cieza de León, *Crónica del Perú.* De la primera de ellas no se han encontrado rastros a través de la historia, mientras que de la segunda, aunque, durante la época colonial, solo se publicó el primer tomo, y los restantes lo hicieron tardíamente, es posible comprobar la disparidad de las afirmaciones del jesuita frente a lo que señalaba el autor de la Crónica del Perú. En referencia a los antiguos habitantes de Quito, Cieza de León los caracterizaba como "domésticos y bien inclinados", señalando que hasta el momento de la Conquista habían vivido según el gobierno de los incas "salvo que no han sido tan políticos ni lo son porque fueron conquistados de ellos, por su mano dada la orden que ahora tienen por vivir" (Cieza de León 2005 114). Por lo cual se puede observar una notable contradicción entre los enunciados que pretendía destacar Velasco y los que realmente se presentaban en las fuentes sugeridas, ya que mientras el primero hacía referencia a una tribu dócil con un grado de desarrollo primitivo, el segundo hablaba de la existencia de un reino, inclusive, anterior al imperio Inca.

Como es de esperar, la veracidad de las fuentes velasquianas ha sido ampliamente cuestionada por los críticos de distintas vertientes. Aunque algunos historiadores consideraron reprochable la posible invención de las fuentes, otros han destacado la

[231] Por traducción entiendo cada una de las acepciones del término que comporta el DRAE, como expresar en una lengua lo que está escrito o lo que se ha expresado antes en otra; convertir, mudar, trocar; y explicar e interpretar, ya que cada una de estas definiciones formó parte de un proceso mediador en el cual intervino la figura del sujeto criollo.

cualidad productora del autor, en el sentido de codificar, a partir de una serie de hechos históricos, tipos específicos de estructuras argumentales, haciendo uso de categorías culturales significativas para los receptores (Navia 2004 171). Sin deseo de desmerecer una u otra postura, lo cierto es que cuando Velasco se refería a algún autor con el fin de apoyar sus postulados, lo hacía de dos maneras, una de ellas destacando la idea principal con sus propias palabras, y, otra, haciendo uso de citas textuales; no obstante, solo en el segundo caso hemos podido constatar la existencia real de dichas fuentes[232].

Otro modo de legitimar el saber de los pueblos americanos y de conferir un nuevo estatuto histórico a las tradiciones indígenas fue por medio de la recreación de episodios amplificados en el discurso con el fin de generar un cuadro argumental en la mente de los lectores, de tal modo que los símbolos traídos de las manifestaciones culturales de los nativos, y anclados a la memoria colectiva de los españoles americanos, pasasen de un nivel puramente oral, y, por tanto, efímero, a un espacio legítimo desde el plano sociopolítico y cultural eurocentrista.

A propósito de la existencia de gigantes en los territorios de Quito, de la presencia de los apóstoles anterior a la llegada de los españoles, y de una tribu de mujeres llamadas Amazonas, el enunciador de la obra recurría tanto a recuerdos de lo "oído", por parte de los indios, o bien a lo visto con sus propios ojos durante el curso de su vida:

> No solo en la América septentrional, como refieren sus historiadores, sino también en el Perú, hallaron los conquistadores la tradición y memoria de Santo Tomás Apóstol, y es cosa que no carece de gran misterio, el que sin comunicarse regiones tan distintas, tuviesen esas mismas tradiciones. En el Reino de Quito se conserva todavía un estupendo monumento de la llanura del Callo, de la provincia de Latacunga. Consiste en un gran pedrón, poco apartado del camino real, donde dicen hasta hoy los indianos, que subía el Santo Apóstol a predicarles; y que la última vez dejó para la eterna memoria, estampada la huella de su pie derecho, quitándose la azhota, esto es, la sandalia. Acostumbraron desde entonces a venerar esa piedra, adornándole diariamente con flores, como lo hacen hasta ahora. La he visto yo con ellas, y la he examinado con atención y admiración aquella huella, que basta verla para conocer que no es cosa artificial, sino hecho naturalmente como de cera (Velasco 1977 164-165).

[232] Por ejemplo, cuando se hablaba de las primeras civilizaciones de Quito se hacía referencia a Gómara, Bravo de Saravia, Cieza de León y Acosta, sin embargo, sólo se cita textualmente a este último. Véase páginas 156 y 157.

Vemos como la memoria se unía a la relación de hechos milagrosos y "dignos de fe" en el contexto americano, anterior a la llegada de los españoles, con el fin de enmarcar en un mismo sistema letrado al conjunto humano de las colonias de ultramar. De tal modo, el mismo enunciador se refería a estos sucesos con las siguientes palabras:

> Estas memorias, que conservaron por tantos siglos antes de haber visto a los europeos les dieron a ellos no poco que pensar. No podían despreciarlas como fabulosas, porque no podía caber engaño en ellas; pero tampoco podían reputarlas verdaderas, por oponerse gravísimas dificultades que siempre han obligado a suspender el juicio. Con todo, yo no hallo mucho tropiezo sino más bien tres razones de congruencia, que las hacen muy probables. La primera es el divino precepto que recibieron los Apóstoles para distribuirse por todo el mundo y predicar el evangelio a todas las criaturas. La segunda, saberse con certeza, que esos dos Apóstoles, a quienes son las referidas tradiciones, estuvieron ambos en la India oriental, cuya comunicación con América por el norte no se duda ya […] La tercera que solo en esta hipótesis pueden descifrarse varios misterios que se hallaron en el Perú. Por ejemplo: pueden haber aprendido de algún Apóstol el uso de sandalias, la cabellera de nazareos, la vestidura talar y algunas palabras hebreas (Velasco 1977 165).

Así también se puede constatar cómo el conjunto de hechos pertenecientes a la memoria colectiva de los pueblos amerindios fue llevado al conjunto cultural occidental para, de este modo, crear distintos tipos de experiencias bajo una misma línea argumentativa que sería, por tanto, la historia providencial del mundo. Lo mismo sucedería a propósito de la historia de San Bartolomé, en donde la relación sigue el mismo curso denotado con anterioridad, esto es, de una parte, la transformación de las historias orales indígenas al marco narrativo creado según los modelos literarios de la religiosidad occidental, tendente al milagro, a la búsqueda de lo trascendental y a la revelación divina; y, de otra, la adaptación de la materia narrativa a las relaciones histórico-culturales de Occidente.

Es de hacer notar que la legitimación de las tradiciones orales y de las narraciones y creencias ancladas en la memoria del pueblo fueron, a su vez, integradas a las coordenadas del saber occidental por medio de la amplificación de episodios, en los cuales se incluyó la experiencia directa del sujeto de la enunciación. A propósito de la discusión en torno a la existencia de vestigios de gigantes que habitaron el territorio de Quito, y con el objeto de contrarrestar los argumentos de los filósofos modernos, se da paso a "referir aquello de lo que soy ocular testigo":

> Se fabricaba una casa nueva en el año 1735 en la capital de la provincia de Riobamba, no muy distante de la bajada que hace al río, en un sitio espacioso, que desde la fundación se había mantenido solo cerrado con paredes. Hallándose la nueva fábrica por todo el lado de la calle, en la altura de diez a doce palmos, dieron los albañiles, haciendo sus fosas en la parte de atrás, en un grandísimo sepulcro de muy remota antigüedad. Tardó toda la gente unos días en ir sacando la osamenta, que se reputó de más de cuatro mil cuerpos de los gentiles indianos que debieron de morir en alguna guerra de las que mantenía siempre la nación de los Purhuayes, con las de las costas del mar. Entre aquellos esqueletos, se descubrió uno todo entero, cuyas canillas tenían las dos veras cumplidas, y cuyo cuerpo todo fue reputado en más de treinta y dos palmos o más de ocho varas (Velasco 1977 159).

Como es posible observar, estos relatos intercalados o amplificaciones del discurso, portaron un fuerte componente local, pues no se hacía referencia puramente a las tradiciones de los indígenas, sino que se daba paso a la relación de historias particulares relacionadas con la vida cotidiana de las urbes, en cual participaba activamente el grupo de criollos en conjunto con las distintos grupos sociorraciales que poblaban las colonias trans-atlánticas.

Fronteras e identidades

Pese a que el conflicto fronterizo se presentó desde los inicios de las colonias americanas y convocó el enfrentamiento entre distintos grupos humanos, como fue el caso de los conflictos entre españoles y portugueses, españoles e indígenas, jesuitas y otras congregaciones misioneras, etcétera, para el siglo XVIII el problema de la jurisdicción territorial se había consolidado en relación con una serie de intereses regionales que se superpusieron a los antiguos criterios expansionistas, ya fuesen políticos o religiosos. En este sentido, uno de los síntomas que ejemplifican esta afirmación puede encontrarse en la insistencia, por parte del sujeto de la enunciación, por demarcar desde el plano histórico tanto antiguo como moderno, los espacios físicos para el ejercicio del poder local.

A propósito del reino de Quito, el enunciador señalaba, desde un comienzo, dos límites o fronteras llamadas por el autor "el Quito propio" y "el Quito impropio", las cuales describía de la siguiente manera:

> De aquí es que el "Quito propio" se extiende por el norte y oriente solo hasta donde llegaron las conquistas de los reyes de Quito e Incas del Perú; por el poniente hasta las costas del mar pacífico y por el sur hasta poco más de cuatro grados de latitud meridional,

> formando un cuadro de cinco grados, o ciento veinticinco leguas de norte a sur; y de tres grados a setenta y cinco leguas de oriente a poniente. Hablando en el sentido vulgar o impropio, se extiende este reino a todas las provincias antiguas de Popayán, por el norte, y varias otras por el sur y oriente; así porque fueron descubiertas y conquistadas por el mismo Belalcázar y sus sucesores, como por extenderse a todas ellas la Real Audiencia de Quito (Velasco 1977 1-2).

En total, incluyendo el Quito propio y el impropio, el padre Velasco contaba veintiocho provincias: septentrionales, meridionales, poniente y oriente, las cuales, en su conjunto, formaban el gobierno de la Real Audiencia de Quito. Como es de esperarse, existió una continuidad entre la percepción simbólica de la realidad territorial y la identidad de los pueblos, motivo por el cual adquirió cada vez mayor importancia la rectificación política, cultural y social de los límites fronterizos. Tal como han señalado Mora Páez y Jaramillo (2003):

> Las relaciones entre el hombre y su medio geográfico son parte fundamental de su identidad de pueblo, de etnia o de nación, identificada y sustentada por un territorio. Por tanto, elaborar una imagen gráfica comunicable de su medio geográfico se ha convertido en un producto de dicha relación, y de la capacidad y habilidad del hombre para hacerlo. Así, la cartografía es el tipo de documento que pone en contacto al hombre con su espacio, y tiene un origen paralelo al de la escritura, que más que comunicar ideas abstractas generales, representa elementos tangibles, como son los rasgos y características particulares de los detalles o lugares sobre la superficie y las relaciones que se derivan (1).

Dicha imagen buscó como referencia los límites señalados por los antiguos y las nuevas conquistas territoriales de los españoles, intentando diferenciar el espacio territorial de la Real Audiencia, conformado por lo "propio" e "impropio", de la parte extranjera con la cual no existía ni desde el punto de vista histórico, ni moderno, ningún tipo de argumento que justificara la asimilación forzada hacia uno u otro espectro de la frontera. Por este motivo, el padre Velasco adjuntaba un plano que él mismo había trazado del territorio, aunque reconociese que ya existían algunos bien formados que eran bastante exactos; es de suponer que su interés no estaba en la perfección de los datos, sino en la concreción y legitimación del conjunto identitario que componía la Real Audiencia.

De igual modo, el apéndice crítico a la obra del jesuita Felipe Salvador Gili, ha sido una clara muestra de las tensiones territoriales entre las misiones de los mismos miembros de la Compañía de Jesús. En este examen crítico, el enunciador asume una postura

contraria a su compañero de Orden, quien, a través de una perspectiva propia del sujeto colonial europeo, describía el conjunto humano y cultural indígena bajo los parámetros occidentales, sin tener en cuenta las especificidades de las sociedades nativas, sino tan solo la ausencia de esquemas occidentales conformes a los grupos civilizados. Aunque se tratase de un misionero jesuita, el tiempo, la distancia física, la formación educativa y social y la historia misma de vida, hacía que se ampliara cada vez más la brecha entre los jesuitas criollos y los jesuitas peninsulares y europeos, sobre todo en lo que respecta al sentimiento de pertenencia a un territorio determinado que, naturalmente, no era compartido por los padres de la Orden que eran enviados desde el exterior, y que llegaban con una visión completamente distinta de los conflictos coloniales a los que se veían enfrentados diariamente. No obstante, este no fue el único problema que se presentó en los escritos del jesuita Gili, ya que, haciendo referencia a las misiones del Orinoco, daba a entender una extensión poco clara de los límites entre los pueblos, y por tanto, ponía en duda la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito; aunque se tratase de un problema administrativo que, inclusive, remitía mucho más a los bloques organizativos de la Orden que al gobierno colonial, pues, como hemos hecho notar en los capítulos anteriores, las provincias jesuíticas no coincidieron, necesariamente, con la división territorial que se trazó durante la consolidación político administrativa en las Indias occidentales.

De lo anterior se puede deducir que el sentimiento de pertenencia hacia un espacio determinado, con características propias y a la vez diferenciadas del resto de las regiones, se superpuso en el discurso a lo que podríamos llamar la unidad de la Compañía, en el sentido de formar, tal como planteó su fundador, un solo cuerpo a lo largo y ancho del mundo. Por ello, es posible afirmar que no es casual el hecho de que tanto la crítica a Felipe Salvador Gili, como el mapa de las regiones, se presentaran a modo de paratextos de la obra que complementaban el sentido general de los enunciados, sobre todo desde una perspectiva nacionalista que debía parecer matizada en el texto, o bien oculta, bajo la forma de una filosofía ecléctica y altamente leal con la Corona española.

III.2.3. Conflictos e interacciones sociales en la prosa colonial

Los conflictos del mundo colonial pueden entenderse desde dos perspectivas complementarias. Una de ellas aspira a comprender las tensiones coloniales internas de los gobiernos de ultramar, mientras que la segunda, establece una relación entre la

colonialidad ejercida en dichos territorios y la creación de un sistema de control y de producción de escala mundial. La articulación de ambas visiones permite una comprensión global de los fenómenos producidos en el marco del expansionismo moderno y de las nuevas corrientes de pensamiento que surgieron a partir del siglo XV, superando, así, la perspectiva reduccionista de la historia[233].

Al respecto, el libro cuarto, "Reino racional vindicado de la moderna filosofía", permite ilustrar, mediante las distintas formas y modos que adquirió el discurso, las aristas del poder colonial y la difícil posición del sujeto de la enunciación, quien, pese al conjunto de limitaciones que operaban en el aparato estatal español y en el contexto europeo en general, hizo uso de una serie de estrategias retóricas con el fin de desplazar o bien reivindicar las condiciones de su propia existencia. Aquí, el sujeto de la enunciación pasa revista a cada uno de los discursos que impusieron un estatuto inferior a los habitantes del Nuevo Mundo, especialmente sobre aquellos que degradaban, indirectamente, al grupo de criollos que anhelaban participar del poder local y obtener, a su vez, un mayor reconocimiento de su legitimidad como nativos de las Indias occidentales por parte de las naciones europeas.

En primer lugar, el discurso se inicia con una serie de disertaciones, en las cuales se recreaba un diálogo ficticio con los principales argumentos de los filósofos modernos en relación con el carácter físico, moral y civil de los indígenas americanos. A partir de este enfrentamiento dialéctico, se puede observar no solo la visión criolla respecto de los comportamientos y del carácter de los nativos americanos, sino también el deseo de expresar, mediante la rectificación argumentativa, los "desatinos" y equivocaciones en las que incurrían con frecuencia quienes, sin haber vivido y compartido por lago tiempo con los indígenas, pretendían convertir observaciones parciales en verdaderos sistemas de conocimiento.

Bajo la forma del discurso epidíctico, según el cual, el carácter de los individuos pasaba a ser uno de los más importantes argumentos retóricos, el enunciador da a conocer, en primera instancia, las características físicas, morales y civiles de los indianos, sobre los cuales pesaba la mayoría de los descréditos que ya he señalado. Pese a que en un comienzo, la retórica consideraba el elogio solo en razón de las acciones de los individuos

[233] Me refiero a dos tipos de estudio, uno de ellos, centrado en los procesos de irradiación de los patrones culturales europeos en el contexto americano, y otro, tendente a atomizar los conflictos coloniales sin ponerlos en relación con los procesos globales y con la función que cumplieron para la consolidación del sistema mundial.

y no de las particularidades propias de cada uno, el orden discursivo de la prosa velasquiana hace posible la extensión de dicho argumento hacia la esfera de lo propiamente físico, aunque integrando, de igual manera, aquellos aspectos que rodeaban el relato y que se presentaban como respaldos de las tesis iniciales, tales como la nobleza de cuna, la educación, el origen, etcétera.

Sobre los rasgos físicos de los indígenas, el enunciador se pronunciaba en relación con los siguientes puntos: la constitución física, las enfermedades venéreas, la ausencia de barba y la facilidad de las mujeres para parir y dar de amamantar a sus hijos. Como es de suponer, las indagaciones filosóficas hablaban de una creciente degradación física debido a las condiciones climáticas en las que permanecían los indígenas de Hispanoamérica. Sumado a esto, el declive ambiental en el que se encontraba el Nuevo Mundo hacía de los indígenas seres indolentes desde el plano moral, incapaces de comprensión, de amor, o de instintos protectores hacia su prole; de ahí que fuese, igualmente, imposible, la existencia de una sociedad civil entre los nativos americanos.

Uno de los puntos centrales que sustentaba el discurso velasquiano en torno al indio americano se presentaba en la autoridad del enunciador, aunque esta vez de manera más explícita que las anteriores, pues, como ha sido posible constatar, los aspectos más controvertidos de la obra aparecieron superpuestos en medio del discurso, de tal modo que la lectura no comprometiese la publicación del manuscrito, aunque éste ratificara un hecho patente. Notamos, entonces, que el sujeto de la enunciación limitaba no solo la autoridad de los intelectuales europeos ya nombrados, sino también de todo aquel que, sin ser originario de las Indias occidentales, intentara crear un cuadro general de los fenómenos de la naturaleza, sin profundizar en las verdaderas causas que conducían a un determinado efecto:

> Si yo no siendo nativo de aquellos países fuese a ellos y demorase solamente algunos años, creo que suscribiría y aprobaría cuánto se dice; porque en realidad parecen los indianos tales cuales aquí se describen, sin que yo, por esa razón, atribuya a error voluntario, calumnia ni falsedad lo que dicen los académicos citados, sino que antes los disculpe en muchas cosas; Mas debo decir al mismo tiempo, que quien nació allá, quien fue dueño de su idioma, y quién trató y conoció íntimamente aquellas naciones, halla ese

> retrato muy diferente del original, muy impropio y hecho solamente al aire… (Velasco 1977 190)[234].

De aquí, el que, en reiteradas ocasiones, el enunciador del discurso aluda a su "cuotidiana experiencia", o bien, a su "ocular experiencia", pues ambas no fueron sino el reflejo de una vida dedicada al conocimiento y a la búsqueda de la verdad revelada, de acuerdo con el modo de proceder de la Compañía de Jesús, y con el saber venido de las raíces culturales americanas.

No obstante, queda por estudiar la función que le corresponde a la defensa del indígena en esta parte de la *Historia*, pues, pese a que el mismo Velasco escribía en el texto: "No pretendo con eso, ni tengo para qué o por qué hacer apología de los indianos. La hago de la verdad, la razón y la justicia" (Velasco 1977 188), aludiendo, con ello, a la supuesta imparcialidad de sus propios enunciados, entendemos que se trata de una estrategia retórica que, evidentemente, fue mucho más allá del simple deseo de hacer honor a la verdad, a la razón y a la sana filosofía[235]. En relación con este aspecto, tenemos que, el enunciador, haciendo uso del mito de los orígenes, intentaba por diversos medios, reivindicar su propia existencia, a través de la constatación de la humanidad e integridad física y moral de los pueblos autóctonos. Gracias a ello, se hace más evidente el vínculo que el mismo enunciador crea con respecto al mundo indígenas, sobre todo cuando notamos la insistencia por reivindicar la organización social de los primeros habitantes, las diferencias entre unos y otros, y por mostrar un cuadro más o menos acabado de lo que fue el antiguo imperio Inca[236].

Siguiendo los cauces del discurso epidíctico, el carácter, ya sea físico, moral o civil, permitía dar crédito a los enunciados, los cuales se presentaban no solo a través de la estructura de la disertación, sino también a partir de los medios retóricos de la amplificación, gracias a los cuales se dinamizaba el discurso y se predisponía al receptor hacia una determinada posición, más cercana a los sentimientos y a la emociones que al razonamiento de tipo lógico. De esta manera podemos leer algunas historias intercaladas

---

[234] Es posible notar, igualmente, cómo se reafirma un hecho que, de acuerdo con el prólogo de la obra, no era suficiente para escribir una Historia del Reino. Véase Capítulo III. 1. "Prefacio, introducción y presupuestos".

[235] *Ibid.*

[236] Recordemos que Velasco dedicó la última parte de la Historia Natural a vindicar una por una las imputaciones antiamericanistas en relación con el imperio Inca. Véase páginas 210-230.

en el texto, como la que se apunta a propósito de la fortaleza física de los indianos. Si bien el enunciador reconoce poder "referir muchas sorprendentes experiencias", toma, a modo de ejemplo, la historia del indiano Chacha de la provincia de Ibarra, quien, "nacido y criado en temperamento caliente y con más de treinta años, se aplicó al trabajo de sacar acequias en los ingenios de azúcar" (Velasco 1977 185). Trabajaba junto a más de cien negros africanos, los cuales le respetaban mucho y sentían por él no poca envidia, pues "él solo movía un pedrón, que apenas podían cuatro o cinco negros", siendo esto que "La nación de los *Pijaos* en la provincia de Popayán tiene tanta fama, por su vigor y fuerzas, que jamás se atreve ningún negro ni blanco a probarlas, por la experiencia que tienen"[237]. Gracias a esta narración, el enunciador corrobora un hecho en el que insiste una y otra vez, a saber, las diferencias entre unos y otros indígenas, pues, como señala éste en los párrafos anteriores del texto, incluso los cronistas más destacados habían errado al pensar que con ver a un indígena se habían visto ya todos[238].

A propósito del carácter moral de los indígenas, el enunciador se pronuncia con la misma prontitud que en el caso anterior, pues destaca la enorme diversidad de caracteres y la gran injusticia que se hacía en igualarlos a todos (Velasco 1977 191). Uno de los fundamentos de esta argumentación, lo constituye sin duda, José de Acosta, ya que gracias a la *Historia natural y moral de las Indias*, se percibía cuál era el verdadero método de conocimiento según el cual se debía llevar a cabo los procesos de interacción e integración entre españoles o españoles americanos e indígenas. Citando al jesuita Acosta, respaldaba su propia perspectiva del saber y, de paso, legitimaba el lugar de enunciación a partir del cual daba a conocer la verdadera naturaleza de los hombres y mujeres americanos:

> Nunca formé tan alto concepto del padre José de Acosta, como cuando leí su preliminar discurso para tratar esta materia. Queriendo escribir su Historia natural y moral, después de haber visto y examinado con sus ojos, como crítico y como filósofo las cosas del Perú, hace primero memoria de lo mucho que otros españoles habían escrito antes que él. Nada satisfecho de las obras de ellos, dice, que él tampoco puede hacer debida y cumplidamente. ¿Y por qué? "Porque es necesario, dice, que esto lo emprenda una persona que haya demorado allí muchos años, y que sea práctica e inteligente de idioma de los indios" (Velasco 1977 187).

[237] *Ibid.*

[238] Esta crítica la refiere especialmente con relación a Cieza de León.

Teniendo en consideración dicha diversidad de caracteres y naciones de indios, se da a conocer los principales atributos y defectos de los nativos de Quito, señalando, además, aquello que había de verdadero y de falso en los escritos de los filósofos modernos. Así, bajo la apariencia de objetividad, el sujeto de la enunciación inicia su discurso distinguiendo tres tipos de indígenas de acuerdo con el grado de instrucción, conocimiento del evangelio y docilidad.

Los indígenas del Reino de Quito

La imagen de los indígenas del Reino de Quito que presenta la narración velasquiana es concomitante con la tradición textual que se había establecido desde las primeras crónicas de Indias, en el sentido de extrapolar las características de uno u otro grupo, aludiendo al grado de penetración del evangelio en las costumbres y religiosidad de los pueblos. En el Reino de Quito existieron, según el enunciador, tres clases de indígenas:

> Una de las naciones bárbaras y salvajes que nunca han visto o apenas han visto la cara de algún misionero; y de aquellas que siendo ya conquistadas, se han vuelto a su barbarie antigua, con las sublevaciones y tumultos. Otra de las naciones antiguamente cultas y civiles, que por haber estado bajo el imperio de los Incas se llaman peruanas; y otras de las que habiendo sido bárbaras, y del todo incultas fueron conquistadas o con las armas, o con solo el evangelio, las cuales se hallan en el servicio de los europeos. Estas dos últimas clases pueden considerarse como una sola, en orden a la ignorancia y a sus defectos (Velasco 1977 191).

Estas tres clases de indígenas compartían defectos tales como "la suma ignorancia, la estupidez y el limitado ejercicio de las potencias, el corto número de ideas y la falta de reflexiones" (Velasco 1977 191); sin embargo, eso ocurría no por la influencia del clima, ni por la natural inclinación de los nativos, sino por la ausencia de educación y de instrucción a la que estaban sometidos. De aquí en adelante, se promueve un discurso no solo reivindicativo en relación con los indígenas americanos, sino también crítico de las políticas coloniales y de los conflictos surgidos entre los distintos sectores de la sociedad. Las críticas se vieron plasmadas, principalmente, de dos formas, una de ellas, mediante el discurso forense que, de manera directa, presentaba los distintos puntos a tratar en relación con las acusaciones de las que eran víctimas los indígenas de Quito, y otra, a través de distintas amplificaciones que tuvieron como objetivo reforzar los argumentos ya

presentados y servir de ejemplo para ilustrar las carencias del sistema interno de la Colonia.

Siguiendo el orden discursivo ya presentado, el enunciador delinea un cuadro general de las verdaderas causas por las cuales los indianos mantenían ciertos defectos que eran comunes a todos los hombres que vivían alejados de la civilización[239] o sin la instrucción educativa necesaria para el desarrollo del pensamiento. Así dice que los indios del segundo y tercer grupo, pese a vivir en servidumbre en medio de la sociedad criolla, mantenían su "estupidez" debido, en primer lugar, a la falta de escuelas donde aprender a leer y escribir y a la escasez de párrocos, quienes no se preocupan de enseñar la doctrina cristiana y de hacerla penetrar en los corazones de los infieles, teniendo como resultado la suma ignorancia y el desperdicio de talentos[240]. Antes de continuar con las disertaciones, aparece intercalado en el discurso un curioso párrafo en el cual se plasma una dura crítica al gobierno colonial y a cada una de las instituciones que sustentaban los mecanismos de poder y de control de subjetividades. No obstante, se trató de una invectiva encubierta, en donde la palabra era cedida a los extranjeros, advirtiendo, de esta manera, la lealtad de su propia causa. De acuerdo con esto, parafrasea a los filósofos modernos señalando que:

> Unos de los españoles, dicen, que no buscan, ni quieren para maestros y doctores, sino para el trabajo corporal. Los que tienen la obligación de instruirlos, excusan su negligencia y descuido, con hacerlos más estúpidos de lo que son; otros se excusan con decir que no tienen obligación de aplicarse a la enseñanza de ellos; y otros, finalmente, se meten a mayor sagrado con decir: que si los indianos se instruyen y salen de la ignorancia, se ponen más aptos para los tumultos y sublevaciones, a que son inclinados. Yo no me meto a juzgar obligaciones, ni razones políticas, pero sí a hacer una reflexión y es que los extranjeros como Robertson no tienen por qué dar en cara a los españoles con esa conducta porque la misma observan todas en sus conquistas (Velasco 1977 197-198).

En segundo lugar, en enunciador se pronuncia sobre las limitaciones políticas en las que se encontraban los indígenas de Quito, ya que la única opción que tenían era la de aspirar a

[239] Cita para esto a La Condamine, quien apuntaba en *Journal du Voyage:* "no se puede observar sin humillación nuestra que el hombre abandonado a la simple naturaleza y privado de la ventaja que resulta de la educación y de la sociedad, se diferencia poquísimo de los brutos" (*Ctd.* Velasco 1977 192).

[240] Esta parte del texto desató una controversia, pues los censores de la Real Academia de Historia criticaron esta afirmación que daba a entender el estado deficiente en el que se encontraban los dominios españoles de ultramar. Véase página 44 en donde se recomendaba, a propósito de las afirmaciones del jesuita Velasco, que "no hay duda que en mucha parte es así, pero parece que debe moderar este modo de explicarse".

ser alcaldes de algún pueblo; sin embargo, este oficio les resultaba aborrecible debido a que se veían obligados a mandar a sus compañeros y, en caso de algún descuido, debían pagar con castigos, afrentas, vejaciones y aún azotes (Velasco 1977 198).

Por último, como el mismo sujeto del discurso da a entender, no teniendo a qué aspirar en lo político, mucho menos tendrían los indígenas a qué aspirar en lo eclesiástico, debido a la forzosa ignorancia en la que se encontraban; y si alguno de ellos intentaba ingresar a alguna de las órdenes, no era admitido, pese a las disposiciones de los monarcas hasta Carlos III, según las cuales, quienes fuesen dignos de mérito podrían entrar a formar parte de la comunidad eclesiástica. Uno de las causas que señala el jesuita se encontraba en el injustificado odio con que los españoles y criollos trataban a los indios en cualquier parte de América, dejando en claro, que se trataba de una de las mayores falencias del sistema colonial, puesto que dilataba la pobreza, la ignorancia y el desvío de las conductas entre los infieles:

> Hay repetidos órdenes estrechísimos, y cédulas reales de varios Soberanos Católicos, hasta el felizmente reinante Carlos III, para que los indianos aptos sean admitidos al sacerdocio y demás empleos eclesiástico. ¿Se han obedecido jamás? Robertson asegura, que muy poco en México y nada en el Perú. Yo digo que poquísimo en Lima y Cuzco del Perú y nada en el Reino de Quito… ¿y por qué razón no se ha obedecido? Lo dice clara y largamente el mismo Robertson: por el insuperable odio y desprecio con que españoles, así europeos como nacidos en América ven a los indianos. Cuando este escritor habla con fundamento, nunca lo contradigo; y por eso mismo pregunto, ¿a qué honor han de aspirar? (Velasco 1977 198).

Para hacer comprender mejor aún su postura en relación con los indígenas y con las políticas que pesaban sobre ellos, no por falta de leyes, sino por desaplicación de éstas, el jesuita hace uso de la figura del símil, según la cual los indios modernos, hombres libres[241], eran como los griegos modernos, es decir, hombres que habiendo pertenecido a una gran nación, sometidos en los modernos tiempos a la servidumbre, permanecían estúpidos e ignorantes (Velasco 1977 192).

[241] En este párrafo se alude a la libertad de los indígenas en los reinos españoles, pues ninguno de ellos era esclavo, como sucedía con otras naciones, especialmente en los territorios transatlánticos que pertenecían al reino de Portugal. No obstante, se omite la situación de pobreza en la que vivían los indios sometidos a la servidumbre, en parte, porque como hemos visto en el primer capítulo de esta tesis, los jesuitas y criollos comprometieron una parte importante del desarrollo económico, por medio de la sobreexplotación de la mano de obra indígena.

Retórica del buen indígena y "notables excepciones"

Tal como se ha señalado con anterioridad, dentro del conjunto textual, la *narratio* constituye el fundamento de la *argumentatio* (Lausberg 216), es por esto que podemos apreciar la introducción de diversos tipos de narraciones en el discurso, por medio de las cuales el sujeto de la enunciación promovía una determinada postura en el público lector. Dentro de ellas, destacaba la modalidad de la *narratio probabilis*, la cual trataba de persuadir al público, por medio de recursos artísticos psicológicos, que no debían aparecer abiertamente como tales en el discurso[242]. Los recursos psicológicos que apuntaban a la emotividad, al deseo de verdad y de justicia en los receptores, lograban persuadir por medio del *delectare*, *docere* y *movere*, respectivamente.

En relación con esta modalidad narrativa, es posible hacer notar la función que cumplió en el discurso la inclusión de diversos relatos amplificados que permitían corroborar la causa del sujeto de la enunciación en relación con la urgencia de instrucción de los indígenas del Reino de Quito, y que, a su vez, reforzaban la legitimidad del sujeto de la enunciación como testigo ocular y como autoridad en materia americana. Así, muchas de las relaciones breves que se encuentran enmarcadas en la obra, se inician haciendo referencia a la experiencia cotidiana del enunciador, conocedor de primera mano de un conjunto de casos que abalaban la veracidad de los enunciados. En esta parte, se narran las distintas experiencias vividas y se describe, siguiendo los causes del discurso epidíctico, las acciones y características loables de los indianos que habían logrado superar el estado de ignorancia y penetrar en las costumbres civiles y en la tradición de saberes y conocimientos propios del mundo de occidente:

> Podría hacer yo un gran catálogo de los que en diversos tiempos han florecido, y se han hecho célebres en varias facultades, adquiriendo fama o vulgar, en medio del desprecio con que se miran. Mas aunque los pase en silencio, por la brevedad, no quiero omitir algunos de los que yo he conocido (Velasco 1977 197).

Las historias de los indígenas Manuel Coronado, Jacinto Collahuaso, Blas Huatimpas y Manuel Zaragozi tienen en común no solo la distinción de estos personajes como especialmente instruidos en artes, letras y evangelio, sino también el que cada uno de ellos respondiera a la elaboración de una imagen idealizada del hombre de la época, tendente a

[242] *Ibid.*

adquirir todo un proceder gestual, discursivo y moralizante en coherencia con la visión retórica del humanismo cristiano. Tal como ha señalado G. Serés (1992), la retórica fue un saber inscrito en el cuerpo de quienes lo aprendían, esto es, conformaba la civilidad y la educación moral del individuo socializado. De ahí que la idea de una corporalidad refinada y de todo un conjunto gestual moderado fuese tan importante en la descripción de los personajes ya citados, como se puede ejemplificar en la siguiente cita: "Yo traté muchas veces con Manuel Coronado, nativo de Quito, y barbero de profesión, cuyo trato señoril, cuya cultura en todo, y cuyas nobles operaciones, se hacían no solo admirar, sino también ver con respeto" (Velasco 1977 197).

Así también se puede advertir través de estos mismos relatos breves se dan a conocer algunos problemas coloniales en relación con las injusticias a las que eran sometidos los indígenas que deseaban continuar su aprendizaje en las universidades del Reino y que eran coartados por quienes despreciaban el origen de nativo. Como fue lo sucedido con Manuel Zaragozi, quien debió aprender de manera particular porque se le negó la entrada a la Universidad de San Gregorio, no por parte del rector, quien, atendiendo a sus orígenes nobles autorizó que estudiase allí, sino debido a los alumnos que se negaron a compartir las mismas aulas con un indígena.

La narración de estos casos viene a probar uno de los principales argumentos de esta parte de la *Historia* que buscaba la reivindicación de los indígenas por medio de la exposición directa de hechos verosímiles y ejemplarizantes. Tal como lo refiere el mismo enunciador:

> Podría referir algunos más en esta línea, y mucho en la de las buenas y loables costumbres, con las cuales se han hecho distinguir, sirviendo de ejemplares en virtudes y santa vida. Más omitiéndolos todos, quiero solo decir y probar, que si el indiano loga el instruirse, puede lograr hasta el grado de ser tenido y venerado por santo, y de ser tenido y respetado por Doctor de la iglesia (Velasco 1977 198).

Pasa aquí a relatar la historia del Lunarejo[243], quien fue rector de la universidad de Cuzco y que fue muy famoso por la calidad de sus prédicas. En este relato, los atributos que idealizaban a los hombres no siguen el curso de la literatura europea que por mucho tiempo

[243] El "lunarejo" era, en realidad, el clérigo Juan Espinosa Medrano (1630-1688), el cual, según la leyenda era de origen indígena, aunque, en estricto rigor, se desconoce si pudo haber sido mestizo o criollo. Los datos de su biografía son parciales y fragmentarios, no obstante, se sabe que destacó en literatura a través de sus obras líricas, dramáticas y narrativas, y que, además, fue un renombrado predicador.

había dominado la esfera del espacio letrado hispanoamericano. Aquí, la figura del indígena se presenta como ejemplo del buen hombre de letras y santidad, quien, reconociendo la sencillez de sus orígenes, crecía aún más en honor y humildad. De ahí que, por su grandeza e inocencia admirable, fuese retratado como Doctor sublime, junto a las figuras de Francisco Suárez y Tomás de Aquino, Doctores eximio y angélico, respectivamente. De esta manera vemos que se perfila un ideal de indiano, al que se suman, además, la fortaleza, la paciencia y el sufrimiento, como características aprendidas, y la libertad caridad y hospitalidad, como virtudes propias de cada uno de ellos.

De todos los indígenas, el enunciador propone al nativo de Quito como el más dócil, según lo atestiguaban el cronista Cieza de León y el filósofo moderno Coleti, quienes, habiendo conocido personalmente a los indios de la región no dudaban en señalar sus virtudes: "Hallándose tantas excepciones de buenas costumbres en todas las naciones del Reino, se hallan muchas más en aquellas que propias y estrictamente se llaman del Reino de Quito, por su natural más dócil y fácil a recibir toda buena educación" (Velasco 1977 199). De esta aseveración se derivan dos narraciones inscritas en la Historia, en las cuales se da a conocer por testimonio del mismo autor, algunos de los hechos más notables en relación con el mundo indígena. El primero de ellos refiere la historia de un anciano indígena de ciento tres años de la provincia de Cuenca que, luego de haber dado alojamiento y comida al jesuita Velasco, le rogó que oyera su confesión por encontrarse en una edad cercana a la muerte. Así, el sacerdote se dispuso a oírlo y con enorme sorpresa comprobó que el indígena era un hombre noble y santo: "Hallé con estupor vehemente y confusión mía, un alma dotada de gran fondo de capacidad; una instrucción maravillosa; una delicadísima conciencia; y una vida tan inocente y santa"[244]. Del mismo modo, se refiere la historia del pueblo indígena de Tusa, el cual estaba a cargo de un religioso dominicano. Este, mandó a levantar una pared que cercara todo el pueblo con el fin de proteger a los indígenas de las amenazas del mundo exterior: "Vi y observé en esos días el maravilloso orden y armonía en lo político y civil; el ejercicio de todas las artes mecánicas […]; escuela de música para el culto del templo, y, sobretodo, la cristiandad más bien instruida, fervorosa y floreciente"[245].

[244] *Ibid.*

[245] *Ibid.*

División y orden sociorracial

En esta parte de la obra, aparecen encubiertos los motivos principales que mueven al autor a escribir una Historia del Reino. En principio se señala que, si bien existían otras razas y tipos de personas que poblaban el Reino, éstas se referirían parcialmente ya que lo que realmente debía ocupar el grueso de la historia era, precisamente, la nación indígena. El primero de estos grupos era de los españoles, así europeos, como descendientes de ellos, que se llaman criollos (Velasco 1977 200); los cuales se dividían, a su vez, en ciudadanos nobles, de segundo orden y plebe. La segunda de las razas era de la los mestizos que resultaba de la mezcla entre español e indígena. Y el tercer conjunto, pertenecía a los negros africanos y sus descendientes[246].

Respecto del carácter de estas tres clases, el enunciador apuntaba lo esencial y más correcto que, a su juicio, podía decirse del primero de estos grupos. Sobre los criollos se muestra discreto y, en apariencia, objetivo, ya que, a diferencia de lo que sucedía en otras ocasiones, mantiene una cierta distancia, sin apuntar nunca a un "nosotros" o señalar su propia condición de criollo. Con todo, argumenta en favor de la inteligencia americana, de la capacidad de producción de obras, de entendimiento religioso y de costumbres loables, teniendo como única limitación las condiciones marginales en las que se encontraba el Nuevo Mundo por la falta de imprentas y materiales de estudio. Aunque expresa algunos de los defectos en los que los criollos podían incurrir, da a entender que se trata de hechos aislados o que bien sucedían en cualquier lugar del mundo y que no representaban, necesariamente, al conjunto que se describía.

En relación con los mestizos y africanos, llama profundamente la atención que apenas son nombrados y menos aún descritos, haciendo continuar la narración con el carácter civil de los indígenas de Quito[247].

[246] También se alude a la mezcla entre la raza de indígenas y negros, llamados zambos, y a la mezcla de negros con españoles o criollos, llamados mulatos.

[247] Velasco solo se refería a los mestizos en los apartados anteriores, diciendo que se trataba de una "gran raza", pero más allá de eso, no da a conocer detalles sobre los conflictos sociales y políticos a los que estaban sometidos los miembros de este grupo.

Identidades silenciadas

En la última parte del texto, el enunciador se dispone, nuevamente, a tratar sobre las antiguas naciones de indígenas que poblaron el Reino de Quito antes de la llegada de los españoles, y a profundizar en el carácter civil de dichos grupos humanos. Así, el sujeto del discurso revisa cada uno de los argumentos antiamericanistas que habían sido delineados en torno a la falta de desarrollo y barbarie en la que, supuestamente, vivían los nativos.

Religión, cultura, astronomía, artes, inclusive un modo de transmisión de la palabra, son puntos que trata con detenimiento el jesuita en esta última parte de la obra. Se desprende de ello la necesidad de poner en claro la existencia de una antigua civilización que daría cuenta de las posibilidades a las que podían aspirar los indígenas de Quito, y de los orígenes nobles de dichas naciones. De ello se deriva una proyección "nacional" que optaba por rescatar el pasado, con el fin de dar sentido al presente.

No obstante, el enunciador divide sus preocupaciones en dos grande esferas, la del mundo criollo y la del mundo indígena, de modo que la obra solo trata de la interacción entre ambos grupos y las posibilidades de crecimiento y de instauración de lazos sociales, culturales e históricos, sin dejar de lado la perspectiva paternalista. Este es uno de los vacíos más importantes de la narración, pues resulta imposible obviar el hecho de que se omitiera todo lo referente a los demás grupos raciales que conformaban las sociedades coloniales y que tenían un determinado rol social que cumplir. Este conflicto no resuelto, o bien este silenciamiento del mundo mestizo, que era el de mayor número desde el punto de vista demográfico, da cuenta, precisamente, del carácter criollo del enunciador y de la dificultad ontológica que reside en las posibilidades de su propio desarrollo. Así, por medio del silenciamiento o ignorando a aquellos mestizos se podía sustentar una verdad parcial basada en la supuesta primacía de los criollos, quienes se presentaban a sí mismos como sucesores naturales de las grandes y antiguas civilizaciones, omitiendo que, en estricto rigor, los verdaderos frutos de la unión entre indígenas y españoles fueron, desde siempre, los despreciados y desatendidos grupos de mestizos.

III.3. Modalidades discursivas de la *Historia Antigua del Reino de Quito*

La polémica en torno a la *Historia Antigua* sugiere, tal como he señalado con anterioridad, distintas valoraciones de la obra de acuerdo con el momento político e ideológico que condicionó la recepción del texto. No obstante, también se debe considerar los modos en que se construye el saber desde el plano discursivo, teniendo en cuenta la evolución de las ciencias humanas y naturales a lo largo de los años. Esto explicaría, en cierto modo, por qué esta parte de la *Historia* tuvo una buena recepción entre los miembros de la Real Academia de Historia, mientras que, pasados los años, aumentaron las críticas, especialmente, en el territorio nacional. La dificultad de lectura, es decir, la incapacidad para ubicar la obra en una determinada formación discursiva y tipo textual, generó polémicos desencuentros entre los intelectuales quiteños desde mediados del siglo XIX hasta la época actual. Lo cierto es que, a pesar de algunas correcciones, solo el consejo censor precedido por Campomanes acepta y legitima la construcción histórica de Velasco, pues ésta se corresponde con los modelos historiográficos de finales del siglo XVIII, por lo menos en lo que respecta a la recreación de hechos pasados.

En este capítulo analizo, además de la particularidad de la obra en cuanto a los métodos de composición narrativos y al tratamiento de la materia, los modelos discursivos literarios y no literarios[248] que dan sentido y coherencia expositiva al conjunto de hechos que circulan en torno al reino de Quito. Con ello me refiero, específicamente, a los tipos discursivos que entran en juego en el momento de la creación histórica y que permiten al sujeto de la enunciación concretar un proyecto escritural e ideológico que responde a las necesidades y exigencias del criollismo quiteño del siglo XVIII. Recordemos que, como ha señalado González Echevarría (1984), la tradición cronística de Indias fue iniciada por soldados que no estaban preparados para la labor escritural, por lo tanto, es necesario analizar los cauces retóricos por los que se deslizó la narrativa americana, "que incluían las normas clásicas que el humanismo volvió a adoptar para la historia, tanto como las humildes fórmulas de la retórica forense, o simplemente de la burocracia que pronto surgió para gobernar el Imperio" (156). No obstante, se debe tener en consideración, además, la influencia que ejercieron los modelos literarios peninsulares y, más adelante, las narrativas indígenas orales y escritas (fuesen o no parte de una escritura alfabética). En este sentido,

[248] En el sentido que propone W. Mignolo en su artículo "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". *Historia de la literatura hispanoamericana*, tomo I, páginas 59-78. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.

uno de los estudios más completos sobre los distintos cauces de la prosa narrativa colonial ha sido desarrollado por Carmen de Mora en su obra *Escritura e identidad criollas: Modalidades discursivas en la prosa hispanoamericana del siglo XVII* (2001). A través del análisis de *El Carnero* de Juan Rodríguez Freile, *Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, e *Infortunios de Alonso Ramírez* de Carlos de Sigüenza y Góngora, de Mora profundiza en cada una de las modalidades discursivas que entran en juego en el discurso letrado del siglo XVII, lo cual permite, tal como ha señalado Lisa Voigt (2003), alejarse del callejón sin salida que es la búsqueda de la primera novela latinoamericana, abriendo nuevos caminos de investigación (1019). Así, el discurso colonial se aborda no solo a partir de lo que el texto cree que es en relación con los modelos virtuales religiosos y administrativos (Echeverría 2001 155), sino además teniendo en cuenta las influencias literarias peninsulares en el desarrollo del discurso criollo hispanoamericano (De Mora 2011).

Teniendo en cuenta los estudios mencionados, la tradición literaria hispanoamericana nace de la heterogeneidad discursiva de las obras que datan de la época del descubrimiento y la conquista. Se trata de obras que utilizaron diferentes tipos discursivos heredados del medievo, de la historiografía humanista, de los géneros literarios peninsulares, y de las fórmulas retóricas clásicas de los géneros forense, deliberativo y demostrativo. No es de extrañar, entonces que, a partir del auge de las ciencias positivistas y de la división entre las disciplinas humanas, la *Historia Antigua* de Quito provoque desavenencias debido al conjunto de modalidades discursivas que intervienen en la estructura de la obra y que imposibilitan su clasificación de acuerdo con los criterios contemporáneos, ya sean literarios, históricos o científicos. De tal forma, se plantea la necesidad de abordar la obra como texto de cultura inserto en un marco temporal e ideológico que difiere, notoriamente, de las estructuras textuales de la actualidad.

La mayor parte de los análisis de la *Historia Antigua* se centran en los referentes históricos a los que alude Velasco; en algunos casos se tiende a confirmar o desacreditar los hechos que aparecen en la obra, sobre todo los que se relacionan con el reino de Quito; en otros, se rescata la capacidad de interpretación del enunciador y se codifican los acontecimientos de acuerdo con ciertos parámetros científicos actuales. Solo algunos se han centrado en aspectos distintos de la obra, en su mayoría literarios, como muestran los estudios de Rodríguez Castelo (2002), quien se pregunta "¿En qué radica el poder de gustar y emocionar que en tan alto grado posee la historia del reino de Quito y que, como se ha visto, todos los estudiosos han reconocido? […] ¿Cuáles son las grandes cualidades

del P. Velasco como prosista y como narrador?" (583). Entre los elementos que menciona Rodríguez Castelo y que revelan "el arte narrativo de Juan de Velasco" se encuentran el léxico, el estilo, la construcción, las unidades narrativas y la descripción de figuras "grandes" como Atahualpa, Rumiñahui y Pizarro, entre otros. Por su parte, Silvia Navia (2004) examina las distintas estrategias legitimadoras que utiliza el jesuita con el fin dotar al reino de una identidad física y culturalmente diferenciada del resto de las posesiones españolas de ultramar (169); mientras que Luis Hachim (2006) propone demostrar "la emergencia de otra razón y subjetividad" en los escritos de Velasco como indicio de una nueva *episteme*. Entre los estudios mencionados, los dos últimos, además de ser más recientes, abordan el discurso criollo desde la heterogeneidad cultural, lo cual acrecienta la valoración de la obra en el marco del canon crítico-literario de Hispanoamérica; no obstante, carecen de un método que contemple los diferentes niveles discursivos que se superponen en el relato y la función que cumple cada uno de ellos, ya sea como parte de una tradición heredada, o teniendo en cuenta la especificidad de la creación artística.

Por ello, el análisis que proponemos aborda la obra velasquiana a partir de las distintas modalidades discursivas que forman parte de ella y de las tensiones existentes entre los tipos de enunciados que conforman la *Historia*. Como es sabido, las crónicas de Indias se caracterizan por combinar los grandes acontecimientos con hechos anecdóticos en los que el autor pasa a ser también un personaje del relato. En la *Historia Antigua* la inserción del sujeto de la enunciación como parte de lo narrado se realiza por medio de distintas estrategias retóricas que incluyen la interpolación de relatos breves y cotidianos los cuales, desde lo anecdótico, rectifican la figura del enunciador y aportan elementos culturales propios y diferenciados. Así también, las digresiones a las que recurre Velasco conforman en sí mismas un discurso de carácter deliberativo que incita a la reflexión constante en la medida en que desmienten los argumentos contrarios a la perspectiva del sujeto de la enunciación. Si bien la historiografía humanista permitió la elocuencia del discurso y, con ello, la inclusión del ornato de acuerdo con la preceptiva ciceroniana, se percibe, igualmente, el uso de estructuras narrativas y de procedimientos de escritura que coinciden con los modelos literarios peninsulares en relación con el tratamiento de la materia, la función de los personajes, el uso de motivos y las estrategias retóricas destinadas a conmover al público, captar su atención y provocar en ellos una determinada inclinación hacia los protagonistas de la historia. Se debe tener en cuenta, además, que no solo la tradición escrita es parte de las modalidades discursivas que entran en juego en la *Historia Antigua*, pues, también existió un fuerte componente oral que trasmitieron los

primeros cronistas como parte del saber popular de los sujetos peninsulares. Con el tiempo, este tipo de discurso entró en contacto con las creencias culturales de los pueblos indígenas produciendo una suerte de transculturación narrativa clasificable en los tipos discursivos de la leyenda y el mito, reelaborados desde la perspectiva del sujeto colonial. Estos cuatro tipo de discursos, histórico, literario, legendario y mítico, atravesados y, las veces, estructurados, según las fórmulas de la retórica forense, deliberativa y demostrativa, hacen posible la existencia de un producto cultural cuyas características remiten tanto a la tradición historiográfica hispanoamericana, como a los tipos propios de la literatura regional ecuatoriana, no sin tensión con el pensamiento científico ilustrado y con el discurso moderno/colonial lo cual hace aún más sugestiva su representatividad en el contexto del criollismo regional.

Para llevar a cabo este trabajo sigo los lineamientos que establece Carmen de Mora (2010), de modo que la identificación de cada una de las modalidades discursivas se encuentra subordinada no a una lectura contemporánea sino una lectura que contemple las mediaciones institucionales y literarias que la época ofrecía; así, inicio el análisis partiendo del discurso historiográfico, pues, en todo momento los paratextos nos señalan que estamos frente a un texto histórico, para luego continuar con los distintos cauces que ponen en entredicho la pureza de la obra según la perspectiva actual; entre éstos, el discurso literario, especialmente influenciado por los modelos ibéricos, como por ejemplo, la novela de caballerías, la prosa cortesana y las narraciones breves, por nombrar algunos, que, como ya he dicho, aportan no solo una estructura, sino también la aplicación de procedimientos como anticipaciones, regresiones, diálogos, símbolos, etc. que dan vida a los personajes, sentido a las acciones y coherencia a la exposición de los enunciados, asegurando, de este modo, el correcto tejido de la obra. Posteriormente el análisis se vuelca hacia las formas en que se introduce el discurso legendario y mítico en el relato y las características de estas modalidades en la obra. Ya que se trata de un texto que, además de cuestionar el sistema colonial, muestra una perspectiva criolla de la región y afronta los conflictos con las comunidades indígenas, se analizan las estrategias narrativas y retóricas que sirven para presentar la visión del enunciador sin comprometer, en lo posible, la publicación de la *Historia*.

III.3.1. El relato histórico en la *Historia Antigua* del Reino de Quito

Si nos remontamos a los orígenes del concepto de *Historia*, vemos que éste no integra, en un primer momento, el componente temporal en la estructura del texto, como ya he dicho antes; por el contrario, la crónica, entendida en su sentido medieval, sí hacía uso de la temporalidad con el fin de dar a conocer los hechos pasados de acuerdo con el orden en que se presentaban. Así, los términos historia y crónica aludían a tipos discursivos diferentes entre sí, por lo menos hasta el siglo XVI a partir del cual se modifican las necesidades expresivas de los emisores en un contexto que sugiere la incorporación de elementos de uno u otro discurso para la elaboración de la obra literaria[249]. Siguiendo a Walter Mignolo (1982), solo en el momento en que ambos vocablos coexisten es posible encontrar crónicas similares a la historia, e historias comparables con la crónica. Este hecho se explica debido a que los autores dejaron de expresarse mediante el informe simple de acontecimientos que exigía el modelo formal de la crónica y comenzaron a mostrar mayor apego hacia las formas retóricas de la elocuencia: "Las dos actividades que designan ambos vocablos [crónica e historia] tienden, con el correr de los tiempos, a resumirse en la historia, la cual, por un lado, incorpora el elemento temporal y, por el otro, desplaza a la crónica como actividad verbal"[250]. Lo mismo sucede con los anales, los cuales, durante la Edad Media, tuvieron por función dar a conocer un conjunto de acontecimientos notables, sin hacer uso de elementos retóricos que desplazaran los enunciados al plano de la narración. En la medida en que los anales y las crónicas fueron desapareciendo como género para ser reemplazados por el discurso histórico, éste también modificaría su sentido en función de la temporalidad del relato. Así, la narración de la historia fue entendida desde el siglo XVI como *historiae*, a saber, como relación del tipo *gesta* o *vitae*, aludiendo, con esta última, a la escritura biográfica. Por estos motivos, cuando se revisa el corpus de obras escritas durante el periodo colonial, es posible notar la sinonimia que se establece entre los vocablos crónica e historia. Antes de entrar de lleno en el análisis del discurso histórico en la *Historia Antigua* de Quito, es necesario detenernos en algunos de los modelos historiográficos que ejercieron influencia en la escritura del padre Velasco para así poner en evidencia las particularidades de la obra del jesuita en relación con la tradición discursiva a la cual pertenece.

[249] Utilizo aquí esta palabra en sentido anacrónico, tal como era utilizada durante los siglos de la Colonia.

[250] *Ib.* 76.

Como hace notar González Echevarría (1984), el modelo historiográfico utilizado por los cronistas de Indias estaba asociado con la historiografía humanista del siglo XVI, la cual "daba un lugar prominente al valor estético de la historia, al deber de organizar los hechos de modo coherente y armonioso de manera que causase no solo placer, sino que además fuese, en el mismo acto de mediación retórica, una suerte de interpretación" (157). Quienes escribieron utilizado esta modalidad lo hicieron con el fin de informar y dar cuenta de un conjunto de hechos dignos de ser considerados; no obstante, no fue ésta su única motivación ya que, en muchos sentidos, la escritura de la historia respondió a la necesidad de legitimar el saber y la experiencia del sujeto de la enunciación, especialmente, en casos en que la obra daba cuenta de una determinada conciencia identitaria, fuese indígena, mestiza o criolla. De acuerdo con W. Mignolo (1982), el fin de la historia se dividió en dos ámbitos, de una parte filosófico, en el sentido de enunciar verdades particulares, y, de otro, público, atendiendo a su utilidad para un conjunto de receptores que deseaba tener noticias sobre territorios desconocidos y lejanos (77). Para estos objetivos, los modelos que ofrecía la historiografía humanista resultaron fundamentales debido a la incorporación de distintos niveles en el discurso, en coherencia con las preocupaciones más ortodoxas del renacimiento. Citando a Santiago Montero Díaz en su artículo "La doctrina de la historia en los tratadistas españoles del Siglo de Oro", es posible afirmar que:

> El encanto narrativo de Heródoto, la penetración de Tucídides, el acerado racionalismo de Polibio, la ejemplaridad de Tácito: todas las grandes virtudes de los historiadores clásicos pudieron ser, en mayor o menor medida, aprovechadas por los escritores del Renacimiento […] También sirvió de mucho la herencia medieval. Los últimos siglos del medievo habían producido una espléndida historiografía. La vieja idea providencialista cristiana, que se había abocado a la concepción rigurosa de una Historia universal propiamente dicha, inspiraba a la mayor parte de los historiadores occidentales. Pero, al mismo tiempo, la renovación del espíritu europeo […] había producido una historiografía llena de matices, sensible al paisaje y al carácter de los hombres, abundante en retratos, preocupada por las causas profundas de los hechos. La conjugación de ambas tendencias, clásica y medieval, constituye en el Renacimiento un género histórico nuevo, floreciente y genial. Es la obra del humanismo (*Ctd.* González Echevarría 1984 159).

De esta misma tendencia nacía la idea de la escritura histórica como una labor encomendada a sujetos doctos que debían contar con los requisitos para llevar a cabo los procesos de creación literaria, de tal modo que el sujeto de la enunciación debía

reconocerse a sí mismo en su condición de letrado para legitimar, en parte, la exposición de la materia[251]. La historia era, según la retórica humanista de raigambre ciceroniana, *magistra vitae*, y como tal exigía un estilo elevado y digno de su categoría. De acuerdo con Mignolo (1982), uno de los factores que normaliza la escritura historiográfica es el del historiador, ya que, "Como en toda formación discursiva, ésta regula las condiciones que deben cumplir los agentes de tal actividad. La historia exige que el historiador cumpla con determinadas condiciones" (78). Otra de las características de esta formación discursiva es, de una parte, la división interna de tipo cronológico y espacial que permite diferenciar las historias universales de las historias particulares, y, de otra, el contenido de los enunciados, que puede abarcar hechos divinos, como la creación del mundo, o humanos, según sea el caso. En la tradición hispanoamericana surgen tanto las historias generales como las historias particulares de un territorio; aunque, para finales del siglo XVIII, se acrecienta la producción de historias particulares en las cuales se manifiesta un conjunto de hechos específicos de una región. En muchos sentidos son estas historias las que permiten, al día de hoy, examinar los procesos de autoconsciencia que vivieron los sujetos coloniales y que fueron fundamentales para la creación del conjunto de identidades locales en Hispanoamérica.

Uno de los modelos historiográficos que se adaptan a los requerimientos antes señalados, es la obra de Oviedo *Historia general y natural de las Indias*, la cual, en su aspecto moral, continúa la tradición clásica, en tanto en cuanto es entendida como memoria de hechos notables del pasado, los cuales son registrados por medio del discurso historiográfico. Una idea similar se presenta en la obra de *Acosta Historia natural y moral de las Indias*, y en los escritos de Gómara, Garcilaso Inca y Guamán Poma. En todos ellos, la historia moral adquiere cada vez mayor importancia, especialmente, teniendo en cuenta que es en esta parte del relato en donde se percibe la voluntad del sujeto de la enunciación, por conciliar en un mismo plano narrativo los hechos memorables relativos a la cultura indígena local, con las grandes acciones y hazañas del descubrimiento y la conquista de América. No obstante, los fines que persigue cada uno de estos autores cambiaba sustancialmente dependiendo del grado de implicación del sujeto en el discurso. Así, la obra de Acosta, que sirvió de modelo para la historiografía jesuítica en las Indias occidentales, es una clara muestra de la perspectiva evangelizadora que animaba la

[251] Aunque, como es sabido, las condiciones que se dieron durante los procesos de colonización hizo que esta labor le fuera encomendada a todo tipo de personas, en algunos casos, soldados, clérigos, etc.

escritura de la historia entre los miembros de la Compañía de Jesús; mientras que, obras como las del Inca Garcilaso y Guamán Poma, evocan un sentido de identidad y una voluntad de reivindicación histórica determinada por la marginalidad del sujeto colonial.

Particularidades de la escritura velasquiana

Como he señalado anteriormente, la obra del padre Velasco fue la primera historia de Quito; esto quiere decir que no solo fue la primera en exponer coherentemente cada una de las etapas del reino, desde su fundación por los antiguos quitos, hasta la colonización de los españoles, sino también que fue la única que recogió un conjunto de hechos y los ordenó de acuerdo con el modelo cronístico de Indias. La *Historia Antigua* se encuentra dividida en cuatro libros, en los cuales se narran las épocas más importantes de la antigüedad. La primera de ellas duró desde su población hasta la conquista de Carán Scyri, en el año mil de la Era Cristiana. La segunda época se extendió alrededor de quinientos años hasta la conquista del Inca Huaynacápac, en el año 1487. La tercera, de tan solo treinta y cuatro años, finalizó con la conquista de los españoles en 1553. Y, por último, la cuarta época, de dieciocho años, comprendió desde el inicio de las guerras civiles de los españoles hasta su término en 1550. A su vez, cada libro se encuentra dividido en distintos tiempos, según el acontecer de la región. La época de los primitivos Quitus consiste en una exposición sucinta de las provincias que componían el reino, siguiendo las coordenadas Norte, Sur y Poniente, las cuales "se unieron en un solo cuerpo, hasta los fines de la tercera época, con el nombre de Reino de Quito" (Velasco 1980 9). Luego de esta descripción, se relata la conquista de Carán Scyri, quien, habiendo fundado una ciudad en la costa este de los territorios de Quito, decide internarse por el Norte hasta llegar al lugar donde residía la nación de los Quitus para ejercer su dominio. En esta parte de la Historia destaca, a su vez, el relato de la unión entre la provincia de Puruha con el reino de Carán Scyri, gracias al cual se establece la línea sucesora de los Duchicela, a través del matrimonio entre la hija del rey de Quito, Toa, con el hijo primogénito de Condorazo, Señor de Puruha. Este pacto entre familias dio origen a lo que sería el "Quito propio" y sobre el cual ejercería, más tarde, su dominio el Inca Huaynacápac. Hasta aquí, el enunciador omite toda referencia a las fuentes en las que basa su Historia, aunque sabemos que provienen, en buena medida, de los vestigios de las tradiciones orales que el jesuita pudo recuperar por medio del contacto directo con las culturas autóctonas, ya fuese

como misionero o como nativo de aquel reino. Llega hasta la sucesión del primogénito Cacha, último señor Scyri de la segunda época del reino, el cual debió pelear con el Inca Huaynacápac con el fin de mantener la soberanía de sus tierras, aunque sin buenos resultados, tal como aparece en el apartado titulado "Fin de la segunda época con la conquista del Inca Huaynacápac". Lo referente a la tercera y cuarta época que ocupa esta parte de la *Historia* se centra en las guerras civiles entre los herederos del imperio Inca y en la posterior conquista hecha por los españoles. Esta parte resulta ser más extensa que las anteriores y problemática desde el punto de vista de su construcción como relato histórico, ya que fue necesario conjugar coherentemente dos aspectos que bien podían ser contradictorios entre sí: la legitimidad de Atahualpa y la justicia de la conquista de los españoles.

Vemos así que la *Historia Antigua* se ajusta, en apariencia, a las mismas motivaciones que se enuncian en la mayoría de crónicas de Indias, al convertirse en testimonio escrito de hechos notables y dignos de ser rememorados. Además, cada capítulo se encuentra estructurado siguiendo un orden cronológico que va desde las primeras poblaciones hasta la pacificación de las guerras civiles. Pese a que los datos que se presentan fueron extraídos, en algunas ocasiones, de autores que trataron sobre diversos puntos de la historia antigua de Quito, lo cierto es que ninguno de ellos coincide con el modelo historiográfico que adopta Velasco, ya que en él se analizan los sucesos históricos teniendo en consideración una visión localista del acontecer que particulariza geográfica y temporalmente al reino de Quito[252]. Es sabido que la información que desplegó la Orden de Loyola en torno a la provincia de Quito fue abundante y variada, sin embargo, solo se corresponde con la obra de Velasco en el nivel del contenido de los enunciados, no así en la forma que adopta, la cual fue una elección consciente para un fin claramente determinado. Recordemos que Velasco escribió su obra durante el exilio en la ciudad de Faenza; aquí, en medio de un cúmulo de dificultades se le ordena escribir una historia particular del reino, tal como sucedió paralelamente con los jesuitas criollos Juan Ignacio Molina, Francisco Javier Clavijero y Felipe Gómez de Vidaurre. No es casual, entonces, que el criollismo de estos religiosos desterrados adoptara la forma de la escritura histórica para dar cuenta de su propia identidad y de los conflictos que aquejaban a cada una de las regiones de las que ellos se sentían parte. Estas obras mantienen la misma estructura,

[252]A partir del siglo XVII se impusieron las historias particulares, sin embargo, en el contexto quiteño el padre Velasco fue el primero en utilizar esta modalidad.

aunque con algunas variantes que permiten distinguir en ellas los primeros atisbos de la identidad nacional. La historia antigua es, para los jesuitas criollos, una suerte de legitimación colectiva que pone en cuestión las aristas del poder colonial en los distintos campos de acción. Se busca, especialmente, la reivindicación de la figura del indígena, no tanto en su estatuto actual, sino en su historia pasada, especialmente en los casos de México y Ecuador, puesto que en el caso chileno el grado de desarrollo de las culturas autóctonas distaba mucho en comparación con las culturas incas y aztecas. Así es posible comprobar que el *Compendio de la historia natural y civil del reino de Chile* deja un lugar prominente a la historia natural, pues en ella se encuentran los argumentos principales que permiten proyectar en este territorio las posibilidades de desarrollo civil y moderno al que tanto aspiraba la Europa ilustrada. Un caso distinto es el de la *Historia antigua de México* que, disponiendo de un enorme caudal, dibuja un cuadro de la cultura y de la historia azteca en coherencia con las aspiraciones individualizadoras que imponía el criollismo local. El proceso descriptivo y narrativo en el que se inscribe la *Historia de México* sirve como fundamento para respaldar la causa del discurso, tal como lo expresaban las distintas teorías retóricas que formaban parte de la educación jesuítica: "La descripción y la narración son, como en todo discurso argumentativo, las pruebas de la demostración. Pero de una demostración que […] oscila entre el argumento dialéctico (filosófico) y el retórico" (Mignolo 1982 86).

Regresando a lo que tienen en común estas obras, tenemos que, el orden de la materia expuesta insiste en el encadenamiento temporal y en el sentido filosófico-religioso de la conquista española. La narración de grandes hechos y de hazañas de personajes memorables, como reyes, sacerdotes, guerreros o princesas, coexiste con la relación de hechos simples y cotidianos que pueblan el universo del hombre indígena y del colonizador, evidenciando el desarrollo de una sociedad heterogénea, portadora de su propia idiosincrasia y fuente de variadas culturas. Ya que los autores nombrados escriben en el momento en que se gestó la "polémica del Nuevo Mundo", el curso del relato se ve interrumpido por la presencia de digresiones de carácter deliberativo que refutan y desafían directamente las ideas defendidas por los filósofos europeos. En esta parte, la escritura adquiere un estilo más cercano a la oralidad, debido a la pasión con que los jesuitas criollos expresan su desprecio hacia Buffon y De Pauw, entre otros. No obstante, es necesario puntualizar que en el caso de Velasco, esta "pasión" que escinde el texto utiliza un lenguaje especialmente sarcástico e irónico, que sin duda le valió la censura por parte de la Academia de Historia. Igualmente, las amplificaciones discursivas adoptan las

características del género demostrativo, ya que sirven de argumento para respaldar el sentido general de la obra. Por ejemplo, la figura de Atahualpa, si bien se construye en torno a una serie de atributos haciendo uso de los medios retóricos de expresión, el fin de esta caracterización no es la mímesis del relato, sino la persuasión. Además, el orden de la descripción de los personajes, tanto principales, como secundarios, da cuenta de la heterogeneidad del discurso histórico y de las tensiones que subyacen a esta forma de escritura, debido a la superposición de diferentes modalidades enunciativas que si bien agilizan la lectura, también confunden al receptor contemporáneo, atento a un cierto anhelo de "pureza" de las formaciones discursivas[253].

De las obras que se enuncian, sin duda, el texto de Velasco es el que realiza una de las mayores manipulaciones de las fuentes históricas debido a que su quehacer literario se resume en un proceso de construcción creativa distinto de aquel que desarrollan sus compatriotas jesuitas. El padre Velasco se propone nada menos que crear una historia que dé cuenta de los orígenes del reino de Quito, lo cual es de por sí problemático teniendo en consideración que no existía ningún hecho concreto que demostrara la existencia de una confederación de tribus sujetas bajo el mando de un monarca Scyri. Se sabía, no obstante, que existían distintas tribus que fueron conquistadas por los incas del Perú y que, sin duda, muchas de ellas contaban con un cierto grado de cultura que las caracterizaba; pero esto no era suficiente para engrandecer el pasado al punto de ver en él el origen de una nación. De ahí que el uso de las fuentes, tanto orales como escritas, sea un problema habitual entre los historiadores ecuatorianos. En nuestro caso, las fuentes de la obra, más que ser un límite cognoscitivo, proporcionan un conjunto de datos y referencias acerca del saber discursivo del jesuita y de la voluntad de concreción de un proyecto de carácter regionalista para el grupo de los criollos; asimismo, permiten mostrar el grado de cercanía de los españoles americanos con las tradiciones de los pueblos indígenas y los modos en que el sujeto colonial se identifica con el pensamiento occidental. Por ello, se examina el tratamiento que el jesuita ecuatoriano hace del conjunto de documentos escritos y de textos orales, con el fin de crear un discurso histórico que de vida y sentido al pueblo quiteño.

[253] Más adelante se desarrolla lo referente a las amplificaciones en la obra de Velasco. Por el momento basta con señalar que fue una de las figuras retóricas que predominaron en las obras de los jesuitas criollos del exilio quienes, continuamente, interrumpían el hilo del discurso para argumentar en contra de las ideas de degradación de la naturaleza y del hombre americano.

Fuentes y testimonios orales

Existen dos tipos de fuentes escritas utilizadas en la historia antigua del reino, la primera de ellas agrupa al conjunto de autores que escribieron sobre la conquista y expansión del imperio de los Incas, como López de Gómara, Inca Garcilaso, José de Acosta, Cieza de León, Francisco de Jerez, Agustín de Zárate, y la segunda, a aquellos autores que narraron los inicios de las primeras civilizaciones que habitaron el Reino de Quito, esto es, Bravo Saravia, Jacinto Collahuaso y Fray Marcos de Niza. Pese a que, en ambos casos, se utilicen las obras de los cronistas de Indias como un modo de sentar la autoridad de los enunciados y de corroborar la versión que presenta el sujeto de la enunciación, sabemos que no obedecen al mismo conjunto, puesto que en el primer grupo la labor llevada a cabo por el sujeto autoral se centra en la selección de episodios y datos para hacer coherente la sucesión de hechos según una perspectiva marcada por el espíritu criollo y por el exilio jesuítico, mientras que el segundo grupo cumple con el objetivo de enmascarar la oralidad que identifica a la figura del sujeto del discurso y que permite dar sentido al relato desde de la más remota antigüedad. Con relación a las fuentes propiamente orales, se evidencia no tanto su frecuencia como el modo en que son introducidas a lo largo de la obra y los fines que persiguen desde el punto de vista del relato.

Desde el comienzo de la obra, el enunciador no revela las fuentes en las que se apoya para relatar las primeras épocas, limitándose a decir brevemente que "siendo la primera de muchos siglos, es la más corta de la Historia, por ignorarse casi todo lo perteneciente a ella. La segunda, de quinientos años, daría sobrada materia, si se hubiesen de escribir fábulas y hechos dudosos" (Velasco 1980 5). Cabe preguntarse, entonces, de dónde obtuvo, Juan de Velasco, la información que aquí ofrece. Para responder a esta interrogante debemos pasar revista sobre los hechos descritos en esta parte de la obra. Sobre los Scyris, se detallan las características de este nuevo Estado en torno a los principales puntos que reflejan la existencia de una sociedad con un cierto grado de desarrollo civil que, aunque primitivo, permitiría sentar las bases de la *Historia Antigua* del Reino. Entre éstas se encuentran la religión y las costumbres derivadas de las prácticas mortuorias, el tipo de gobierno, la arquitectura y asuntos relativos a la guerra y al Estado. En lo relativo a la arquitectura, los tipos de sepulturas, la religión y la ubicación de plazas, se puede inferir que el conocimiento expresado se obtuvo por medio de la investigación de campo, el examen de los antiguos monumentos, además de los restos de una antigua civilización, como ídolos, altares, etcétera. Así lo expresa el mismo Velasco en el prólogo

del primer libro, aludiendo al trabajo realizado durante los años en que vivió como jesuita en la Real Audiencia de Quito. No obstante, en asuntos de guerra, costumbres, usos, y tipos de gobiernos, es probable que dicha información haya sido obtenida por medio de la tradición oral, la cual pudo trasmitirse gracias al buen manejo de la lengua originaria del jesuita, y gracias al contacto permanente con los distintos agentes de la cultura indígena, con los cuales compartía desde los primeros años infancia, al igual que el resto de los criollos.

La Historia Antigua de Quito, según el padre Velasco, habría sido reconstruida por tres grandes cronistas que supieron recrear la línea sucesoria de los reyes de esta nación, sus costumbres, épocas y tradiciones: Fray Marcos de Niza, Bravo de Saravia y Jacinto Collahuaso. Éstos, además de documentar una serie de hechos fundamentales para la Historia, permitieron realizar un paralelo entre las sucesiones Inca y Scyris para así dar cabida a una mejor comprensión de la obra, tal como lo da a entender el jesuita ecuatoriano:

> Siendo tan conexa la historia de este Reino [Quito] con la del Imperio Peruano, juzgo conveniente interrumpir el hilo de esta narrativa, para dar sucintas tablas cronológicas de los soberanos de una y otra parte. Con tenerlas presentes podrá el curioso lector entender más bien lo dicho hasta aquí y lo que en adelante se produjere. El primero que las hizo fue Fray Marcos de Niza, con el título de *Las dos líneas de los señores del Cuzco y Quito*. Estas las corrigió en gran parte del Doctor Bravo Saravia. Por lo que toca a la línea de los Incas, la volvió a corregir el Inca Garcilaso de la Vega, como inteligente de su nativo idioma, y como más bien informado de sus antigüedades, concordando las diferencias de los escritores que le precedieron.
>
> En el orden a la línea de los Reyes de Quito, la corrigió con mejores luces y como dueño también del nativo idioma el Cacique Don Jacinto Collahuaso, en su Guerras Civiles de Atahualpa (Velasco 1980 28).

Según hace entender el jesuita, existen muchas diferencias entre las tablas cronológicas que han hecho los cronistas e historiadores desde Niza en adelante, pues hicieron variar considerablemente el número de Incas y Scyris, y los años en que reinaron ambas dinastías. Esto, porque la referida sucesión se establecía por medio de las tradiciones, los quipus y las piedrecillas de cuentas, lo que propiciaba diversas interpretaciones de los datos. Así, el jesuita se compromete a seguir en todo esto "lo más conforme o menos discorde en dichos autores" (Velasco 1980 28). De acuerdo con la "Tabla cronológica de los Reyes de Quito", la primera línea de sucesión decía ser omitida ya que no existía certeza de los nombres que

habían gobernado durante la primitiva época de la antigüedad, por lo tanto, la descripción comenzaba con el reinado de los Scyris, los cuales habrían gobernado, según Niza, por el año ochocientos, con sucesión de dieciocho Scyris, hasta ser conquistados por los Incas del Perú.

Como puede observarse, la escritura de la Historia de Quito legitima, en buena medida, las aproximaciones de estos tres historiadores, sobre todo en el caso de Collahuaso, quien es citado como un verdadero conocedor de las tradiciones originarias por haber sido nativo, con pleno conocimiento de la lengua indígena. Es de hacer notar que la figura del Cacique Collahuaso se presenta en paralelo con la del Inca Garcilaso, pues, ambos literatos, naturales de América y conocedores del idioma autóctono, asumen la tarea de recrear el pasado prehispánico, haciendo uso del saber letrado no solo por la utilización del sistema de escritura alfabética, sino también por la puesta en práctica de los modos de organización del conocimiento histórico a través de los cuales les fue posible legitimar su propia identidad en un contexto colonial que les era, en muchos sentidos, adverso.

La alusión a estas tres fuentes que he mencionado, además de dar cabida, desde la perspectiva letrada, a una serie de tradiciones que hicieron posible crear una genealogía del pueblo quiteño, permitió, a su vez, moldear un relato en torno a una serie de temas fundamentales para que dicha genealogía adquiriera mayor grado de verosimilitud a lo largo de la obra. Entre los aspectos fundamentales que podemos mencionar, aparece el recuento de las principales características que hicieron de Quito una sociedad civil, con un grado considerable de desarrollo cultural, político, religioso y militar. Además, de los puntos que he señalado, el enunciador integra, sin entorpecer la continuidad histórica, las características que adquirió el reino durante el gobierno del Inca Huaynacápac.

Figuras de amplificación

Una de las estrategias retóricas que utiliza Velasco y que particulariza la escritura de la Historia Antigua es la inserción en el discurso de amplificaciones, siguiendo la tradición historiográfica de Indias. Como es sabido, la amplificación es una figura del discurso propia del género epidíctico, según sostiene Aristóteles en la Retórica, la cual tiende a intensificar una acción para resaltar en ella lo bueno y lo bello, permitiendo así reconocer los lugares comunes de cada cultura. Esta superioridad de la que nos habla el estagirita, revelaría la virtud y la belleza del hombre. Sin embargo, en la práctica, la amplificación se

presenta también en el género deliberativo cuando una acción se considera más conveniente que otra. En el caso de la obra velasquiana, las amplificaciones cumplen dos funciones primordiales, de una parte, dar mayor realce a ciertos aspectos del discurso para conmover a los lectores o para moverlos hacia una determinada posición, y, de otro, permitir un mayor grado de extensión del discurso criollo, pues, es en estas instancias amplificativas en donde el sujeto de la enunciación propone una nueva perspectiva de los hechos y despliega un discurso reivindicativo e inclusivo de la causa quiteña.

Aunque el recurso de la *amplificatio* incluye varias figuras retóricas, principalmente son dos las que se hacen presenten en la *Historia Antigua* y que merece la pena destacar, la primera de ellas es la digresión y la segunda la paráfrasis discursiva. En Velasco, la digresión corresponde a una interrupción parcial del discurso en que se percibe, especialmente, el estilo del autor y la postura que adopta en relación con las ideas que circulaban sobre América en la Europa Ilustrada. La perspectiva del enunciador se introduce por medio de la digresión, la cual alterna entre el argumento lógico y la ironía hacia sus contrarios. En efecto, Velasco detiene el discurso para regresar una y otra vez sobre la irracionalidad de los argumentos de los filósofos modernos; no obstante, a medida que avanza el relato, la sátira, tan utilizada por los jesuitas, se desplaza al terreno de la observación sarcástica que, más que convencer al auditorio por medios creativos y graciosos, tiende a degradar directamente a sujetos concretos. De ahí que el estilo del autor tienda al comentario duro, directo e inclusive, ofensivo, denotando así, más que la racionalidad de sus principios, la pérdida de control de sus emociones, la exaltación religiosa y la indignación patriótica. Este es, sin duda, uno de los puntos débiles de la narrativa de Velasco, en el cual se pierde la visión estratégica del discurso y se cede ante la pasión y el ánimo del momento. A propósito de las construcciones primitivas de Quito, Velasco hace una de las más importantes declaraciones que justifica, en parte, el tono y el estilo de escritura que se utiliza en relación con los comentarios antiamericanistas. Según el jesuita, al no comprender los europeos cómo los indígenas podían unir las piedras de sus edificaciones con tanta perfección creyeron que éstas solo habían sido colocadas unas sobre otras, sin embargo, agrega que:

> Si estuvieran sueltas, como soñó Robertson, se podrían ir separando con las manos sin trabajo alguno; habría pasado por las paredes el aire y el agua de los estancos, fuentes y baños, cuyos bordos altos estaban comúnmente al aire y sin apoyo*; todo lo cual es falso, y*

> *arguye no tanto una impostura grosera cuanto una pasión declarada* (Velasco 1980 47- las cursivas son mías).

Como podemos observar, Velasco contextualiza su escritura en el marco de una disputa que, en cierta medida, lo exime de utilizar un lenguaje menos procaz y controvertido, aunque lo cierto es que la situación en la que se encontraba distaba mucho de ser ventajosa para él o para el resto de los jesuitas exiliados.

En relación con la paráfrasis discursiva, ésta cumple la función de explicar o interpretar distintos aspectos de la realidad americana con el fin de codificarlos de acuerdo con los parámetros europeos, tanto desde el punto de vista cultural como religioso. Vemos que, en este caso, se introducen en la obra un conjunto de mitos y leyendas indígenas que, reelaboradas por los cronistas o por el mismo Velasco en torno a un sistema occidental del saber, inducen al lector a establecer un paralelo entre las tradiciones primitivas y las creencias más arraigadas del cristianismo. Esto permite, a su vez, promover el estatus de los indígenas desde un estado de ignorancia absoluto, a un reconocimiento parcial del mundo en su dimensión espiritual y moral. De ahí que el jesuita intercale en la narración parte de las fábulas indígenas pues en ellas se perciben ciertos "rasgos de luz, aunque obscurecidos en orden de divinidad y a varios puntos de la religión revelada en el Antiguo y Nuevo Testamento" (Velasco 1980 35). Por tanto, en este caso, la amplificación está destinada a servir de argumento para respaldar la universalidad del evangelio y la vigencia de las tradiciones religiosas indianas:

> Decían que Con, primero y supremo Numen, el cual no tenía ni carme, como los hombres, crió el mundo y pasó desde el septentrión hasta la parte meridional de América, tan ligeramente, que alzaba los valles y rebajaba los montes con la sola voluntad y su palabra: allí crió los hombres y los proveyó de toda especie de víveres, regalos y delicias; que, habiendo éstos cometido un grave desacato contra Con los castigó, privándolos de abundancia, secándoles la tierra y convirtiendo a los mismos hombres en feísimos gatos y otras especies de animales negros.
>
> A este (decían) que sobrevino Pachacámac, hijo de Con, el cual, compadecido de la miseria humana, tomó el gobierno del mundo y crió de nuevo todas las cosas, que eso quiere decir y significa su nombre; que habiendo criado éste a los hombres con forma y figura que tienen presente, los proveyó de todo lo necesario; que ellos en reconocimiento del beneficio, le fabricaron un templo en la costa del mar, que propiamente se llama Perú, donde le tributaron desde entonces […]. La tradición que en estos términos refieren algunos, la trae Gómara con aquellas variaciones que después les hicieron los Incas, según luego diré (Velasco 1980 36).

Idéntica función cumple la referencia a Cieza de León, que permite corroborar los argumentos presentados por el enunciador sobre la religiosidad de todas las naciones de indígenas y la devoción que presentaban al gran Numen (Velasco 1980 37). Nuevamente se recurre a la amplificación con el objetivo de incorporar al relato una perspectiva más cercana a los lectores, capaz de comprometer por medio de recursos poéticos, los sentimientos y emociones de los receptores.

Asimismo, notamos que la paráfrasis implica a su vez la introducción del discurso criollo con fines explicativos e interpretativos, los cuales condicionarán la lectura de la obra por parte de un público que desconoce los códigos del nuevo mundo, pero que, no obstante, comparte con el enunciador una misma raíz cultural. Un ejemplo de ello se encuentra en el conjunto de enunciados que acompañan la narración en torno a la unión legítima entre Huaynacápac y Scyri Paccha, hija del rey de Quito. Cuando el último Scyri cae muerto en el campo de batalla intentando defender la soberanía de su pueblo de la sujeción Inca, los vasallos que sobrevivieron al enfrentamiento proclamaron Scyri a la hija primogénita del difunto rey (Velasco 1980 23). Huaynacápac, temeroso de que se produjera una conspiración en su contra, decide unirse en matrimonio con Scyri Paccha con el fin de apaciguar los ánimos y ganarse el afecto de sus súbditos:

> Publicóse esta resolución [el matrimonio entre la reina de Quito y el Inca Huaynacápac] con imponderable alegría de todas las provincias, las que, enjugando las lágrimas, hicieron las mayores demostraciones de regocijo. Queriendo demostrar el Inca cuan aceptas le eran aquellas demostraciones, y queriendo al mismo tiempo cautivar mucho las voluntades de sus nuevos vasallos, puso el día del desposorio en su llauto o corona imperial, la característica insignia de la esmeralda, con que se declaraba Scyri de Quito (Velasco 1980 25).

Con esta narración se plasma, inclusive, una acción simbólica en el relato, ya que, al ponerse la insignia en su corona, Huaynacápac demuestra su sincero aprecio por el pueblo de Quito y su reconocimiento como legítimo soberano. Sin embargo, este mismo hecho es relatado de manera muy distinta por otros autores, que no reconocen la legitimidad del matrimonio entre ambos reyes, lo cual repercute directamente en la trascendencia que se le otorgará más adelante al Inca Atahualpa como heredero del reino de Quito. Por ello Velasco señala: “no debo disimular aquí la gran diferencia que se halla entre los escritores antiguos y modernos sobre este punto, que es el cardinal en que estriba toda la historia de la tercera época del Reino” (Velasco 1980 25), para, a continuación desplegar una serie de

razonamientos silogísticos que induzcan al lector a creer en la legitimidad de la figura de Atahualpa como heredero del reino de Quito y como hijo de la unión por derecho entre Huaynacápac y la princesa Scyri.

III.3.2. El discurso literario en la *Historia Antigua*

La *Historia Antigua* se estructura sobre la base de cuatro relatos fundamentales: la conquista de Huaynacápac del reino de Quito, la guerra civil entre Atahualpa y Huáscar, la conquista hecha por los españoles al imperio Inca y las guerras civiles de Belalcázar. Todas estas narraciones tienen una estructura independiente entre sí, sin embargo, se encuentran relacionadas por medio del encadenamiento temporal de los hechos y presentan similitudes en relación con la función que cumplen los agentes del relato, siguiendo, no sin ciertas variantes, los modelos literarios peninsulares, como la novela de caballerías, la picaresca y el relato breve de las novelas ejemplares, y la tradición cronística de Indias y la inclusión de mitos y leyendas prehispánicas. A lo largo de estos cuatro momentos fundamentales, Velasco muestra su propia visión del pasado indígena y de la Conquista de América, la cual no se encuentra anclada en un criterio único de verdad histórica, como podría esperarse, sino más bien en un modelo retórico de comprensión de la realidad que, por ser conocido y valorado desde la perspectiva occidental, hace posible el reconocimiento "universal"[254] del reino de Quito como entidad histórica independiente. Así, para la reconstrucción de los hechos, el autor recurrió a los distintos géneros retóricos con objeto de convencer a los receptores de una determinada historia del reino, ya que era ese el principal objetivo de la narración de acontecimientos en la obra, la cual se diferenciada de las crónicas anteriores en relación con las características de los personajes históricos principales, las circunstancias específicas que rodearon la conquista del reino por los españoles, y los modos en que se desarrolló el orden colonial durante los primeros años. De ahí que el escrito haga uso de los medios que propone la literatura como forma de construcción narrativa[255], sin que por ello se adscriba por completo a una formación

[254] Me refiero a una universalidad entendida de acuerdo con los parámetros modernos de control y creación de subjetividades, por este motivo, utilizo el término entre comillas.

[255] Entre éstos se encuentran el uso de distintas figuras retóricas con fines estéticos, el orden de exposición de la materia y la alteración de las secuencias temporales a través de las anticipaciones y regresiones; el uso de la primera persona simulando la escritura autobiográfica; la inserción de diálogos, relatos intercalados,

discursiva literaria, ya que sus fines eran variados y respondían a distintas necesidades del sujeto criollo, en su mayor parte, de reivindicación histórica.

Así como algunos autores han realizado análisis literarios de la historia antigua de Quito, describiendo sus elementos reguladores de sentido y las funciones que cumplieron, con más frecuencia se han dado casos en que se examina el material histórico desde perspectivas positivistas, antropológicas e incluso científicas; sin embargo, ninguna de ellas ha considerado la obra más allá de la formación discursiva a la cual pertenecen, por lo tanto, inhiben la capacidad creadora y reguladora de sentido de la obra velasquiana como texto, es decir, "como acto verbal conservado en la memoria colectiva y de alta significación en la organización de una cultura" (Mignolo 1982 57). Por este motivo es relevante una lectura integradora, tal como sugiere De Mora (2010), que no pierda de vista la tradición cronística de Indias y sus peculiaridades, y que, a su vez, sea capaz de examinar el tratamiento literario que domina muchas de las secuencias históricas de la obra, con el fin de valorar el conjunto textual en toda su amplitud y no reducirlo a esquemas predeterminados, como tantas veces se ha hecho a lo largo de la historia, según lo que se ha podido constatar. Recordemos que, tal como ha señalado Pupo-Walker (1982):

> Con la historiografía humanista el enunciado expositivo de muchos textos se transforma en una espléndida creación que ha de ser contemplada como tal. Desde esa actitud se postula tácitamente que la historicidad de la narración ha de ser proporcional a su elocuencia y al refinamiento compositivo de la misma, debido a la liberación del pensamiento renacentista que motiva la búsqueda de lo universal en la experiencia personalizada (86).

Esto permite determinar que el enunciador de la obra trabaja sobre la base de dos registros: uno de ellos proporcionado por el conjunto documental, y otro, siguiendo la organización expositiva del discurso (Pupo-Walker 1982 87), lo cual es perfectamente coherente si se tiene en consideración la ampliación del registro escritural debido a la influencia de los letrados italianos durante el siglo XVI. En este sentido, los procedimientos retóricos, es decir, el embellecimiento de la materia narrativa, quedó unido con una determinada concepción historiográfica que amplificó, notoriamente, la presencia del signo literario en

---

polifonía discursiva, intertextualidad; y la caracterización de los personajes de acuerdo con los rasgos que presentan y con la función que cumplen en el texto, por nombrar algunos.

las crónicas de Indias[256]. Se entiende, entonces, que el análisis de los elementos que responden a una poética del relato no se aparta, necesariamente, del referente histórico de la obra, ni de las circunstancias específicas de producción de los enunciados. No obstante, hay que tener en cuenta que los prototipos historiográficos, en reiteradas ocasiones, no son suficientes para comprender las modalidades discursivas que se gestan en las obras del Nuevo Mundo:

> Piénsese que, ante el Nuevo Mundo, la narración histórica afronta nuevas exigencias, que incita a la revalorización simultánea del discurso y de las metodologías disponibles hasta entonces. Es imprescindible reconocer que los cronistas de América iniciaron una formulación demostrativa y racional de lo narrado, que superaba con mucho a las visiones esquemáticas que conoció el hombre medieval; lo cual si bien se ve, presupone una alteración del significante y significado de la relación histórica, y, a la vez, el establecimiento de un logos narrativo que trasciende la normatividad constituida por el lenguaje según se había asumido en el discurso histórico.
>
> En este proceso, que por necesidad será creativo, la fabulación-en su sentido más amplio- no es simple placer verbal o intención decorativa, sino que opera como jerarquía ordenadora; lo imaginado- por decirlo así- es entonces un instrumento que escinde y organiza variantes casi infinitas de lo que era inteligible en la progresión inusitada de los descubrimientos[257].

Desde esta perspectiva, las tensiones existentes entre los distintitos tipos de discursos que conforman la *Historia de Quito* son entendidas como parte de la riqueza del relato, y no como un obstáculo para su adecuada comprensión. Igualmente, la heterogeneidad de las formas discursivas reflejan los modos de construcción de la identidad del sujeto de la enunciación y la complejidad del mundo colonial, marcado por la hibridez de sus formas y por el sincretismo de las prácticas sociales, culturales y religiosas.

El relato legendario y su función discursiva

Las crónicas de Indias incorporaron desde el comienzo el relato mítico y legendario como modo de organización discursiva y de comprensión de la realidad. Este hecho, sin embargo, no fue privativo de la escritura del Nuevo Mundo sino que, más bien, venía

[256] *Ibid.*
[257] *Ib.* 37.

predeterminado por una mentalidad renacentista que aún conservaba muchos rasgos del medievo. Según ha señalado Víctor Frankl:

> El pensamiento histórico estaba fuertemente ligado a las concepciones legendarias del pasado. La verdad histórica tenía mucho que ver con el recuerdo, la evocación, con una realidad espiritual oculta a los ojos de los hombres vulgares, pero accesible a los dotados de una visión poética. Definición conveniente para poder interpretar textos alegóricos como la Biblia" (*Ctd.* Serna 2002 15).

De ahí que la interpretación de los textos clásicos proporcionara una fuente de conocimientos para los cronistas de Indias, quienes, "apoyados en el concepto de *auctoritas* de los escritores grecolatinos, así como en la Biblia y la Patrística pagana y cristiana, buscaron la confirmación del nuevo suceso, confundiendo las fronteras entre realidad e imaginación (Serna 2002):

> La imagen de América, la concepción del Nuevo Mundo, va a depender, entre otros muchos factores, de la interpretación que los primeros cronistas hacen de los textos clásicos. La percepción de América se basa en la adopción de antiguos mitos de origen clásico, asiático, medieval; también de los mitos precolombinos o indígenas. Entre las fuentes destacan, asimismo, los libros hagiográficos o los sucesos prodigiosos transmitidos por la tradición oral (17).

De acuerdo con lo anterior, la visión legendaria de los sucesos estuvo presente en la mayor parte de los cronistas del Nuevo Mundo, entre ellos, López de Gómara, Pedro Mártir, José de Acosta y el Inca Garcilaso, quienes, como ya he señalado, fueron parte de las fuentes velasquianas. Estas obras relacionan distintas temáticas asociadas con relatos míticos y legendarios provenientes de la antigüedad, como la existencia de la zona tórrida, las antípodas, el dorado y las amazonas; así también, se integran a este conjunto una serie de relatos provenientes de las culturas indígenas. Es de hacer notar que, en muchos sentidos, la incorporación del elemento indígena en el universo semiótico occidental da cuenta de las características que adquiere la obra por medio de un proceso de aculturación que borra la subjetividad del mundo prehispánico, con el fin de universalizar los dogmas y creencias del hombre europeo. Asimismo, el análisis de la relación de sucesos maravillosos pone al descubierto el espacio simbólico desde el cual se posiciona el sujeto de la enunciación, y la perspectiva que asume y representa en el contexto colonial. Para el caso de Juan de Velasco, a diferencia de lo que sucede con los cronistas antes nombrados, la coherencia de

los enunciados está mediada por un proceso de identificación del yo autoral, quien se implica en la materia narrada intentando congeniar las perspectivas el mundo clásico con la cosmovisión nativa, sin perder de vista la prefiguración histórica que da sentido y legitimidad al sujeto de la enunciación. Este proceso distingue el uso que Velasco hace de los relatos clásicos e indígenas, pues, el tejido de ambos elementos supone la expresión de una conciencia colectiva que se particulariza en relación con otras manifestaciones del criollismo. Examinemos más a fondo cómo se presentan estas características en la obra del jesuita riobambeño.

Es sabido que, con anterioridad a la obra del padre Velasco, existieron algunas recopilaciones hechas por misioneros de la Compañía de Jesús sobre las antiguas tribus que habitaban la zona meridional del imperio Inca. La mayoría de estas obras recogen fábulas y leyendas de la tradición indígena ancestral; entre estas, cabe destacar la leyenda de los gigantes de Santa Elena, narrada por el jesuita Juan Anello Oliva, quien, en su recorrido por el Perú en el siglo XVII, recibió de manos de Bartolomé Cervantes, sacerdote de Charcas, un conjunto de manuscritos con leyendas y tradiciones incaicas, las cuales fueron integradas en su obra *Histoire du Perou* (1631), publicada en París en 1857. Además de estos papeles, su escrito relata las leyendas que escuchó personalmente de boca de Quipucamayo Catarí[258] en Cochabamba sobre la tribu de los Caras, y los conocimientos recopilados por un conjunto de misioneros que había visitado esa zona. No obstante, pese a ser el único predecesor de la *Historia Antigua del Reino de Quito*, no se encuentra ninguna referencia o cita de dicho autor o de su obra. Este hecho es relevante en el transcurso de esta investigación, dado que buscamos comprender los modos en que se construye el entramado histórico desde la perspectiva criolla. No deja de resultar extraño, igualmente, que uno de los mayores defensores de la obra del jesuita Velasco en relación con la prehistoria ecuatoriana, el sociólogo Jaramillo Alvarado, no haya reparado en este punto, sobre todo cuando señala al padre Anello Oliva como antecesor de la obra del jesuita riobambeño en su ensayo *El indio ecuatoriano* (1954)[259].

[258] Sabio que descifraba los quipus en el Perú.

[259] Los motivos que animan esta omisión por parte de Jaramillo Alvarado pueden ser de diversa índole, pero, con mayor seguridad, se encuentran vinculados a la perspectiva ideológica del autor, según la cual, la prehistoria ecuatoriana da cuenta de la existencia de un reino particular, con su propio poderío, cultura, política y religión, y que dicha antigüedad es fundamental para comprender el estado actual de las comunidades indígenas en la república del Ecuador. La obra *El indio ecuatoriano* fue concebida en un momento de surgimiento de la conciencia indigenista de Latinoamérica. Su difusión, en el marco de una serie

La leyenda que narra el padre Anello Oliva cuenta que, luego del diluvio universal, cuya memoria aparece en las relaciones indianas, las inmigraciones llegaron por el mar al continente y uno de esos pueblos nómadas fundó Caracas:

> De estos pobladores, pasaron algunos a "Sumpa", que es aquel paraje que ahora los españoles llaman la punta de Santa Elena, que está a dos grados, donde tuvieron una gran población, siendo el principal de ellos un cacique llamado Tumbe o Tumba, que con su buena industria y gobierno, mantuvo a su gente en paz y justicia (*Ctd.* Jaramillo 1954 16).

El relato continúa con la descendencia del cacique Tumbe en sus hijos Quitumbe y Otoya. El primero de ellos fundó el pueblo de Túmbez y el segundo fue capturado por unos gigantes que aparecieron en las costas. Quitumbe, queriendo escapar de la amenaza de los gigantes, funda un nuevo pueblo en la sierra de Quito, dejando abandonados a su esposa y a su hijo Guayanay, de quien nacería la descendencia Inca.

Jaramillo Alvarado refiere este relato teniendo en cuenta una visión particular de la realidad histórica, dentro de la cual tiene no solo cabida sino también absoluta coherencia la narrativa velasquiana:

> De la fábula, de la leyenda, de la tradición se nutre la prehistoria que arraiga también sus raíces en la arqueología. Estos géneros de información tienen un valor peculiar, y porque carecen del documento escrito, frío, severo, etc. etc., no se llaman historia, sino prehistoria, esto es, narraciones de épocas en que se desconocía la escritura para la confección de documentos.
>
> […]

---

de congresos y encuentros dedicados a resolver los conflictos del mundo indígena, aspiraba a "ser síntesis de un gran problema que afecta a todas las actividades sociales, políticas y económicas de la nacionalidad: el problema del indio" (Jaramillo 1954 VIII). Según Jaramillo Alvarado, los Scyris y Caras formaron un solo pueblo, conocido como el Reino de Quito, que, a su vez, fue conquistado por Huaynacápac, tal como aparece en la Historia del padre Velasco. Los argumentos del escritor ecuatoriano se fundan en que en tan solo cincuenta años, que fue lo que duró el reinado de Huaynacápac y la descendencia de Atahualpa hasta su muerte, era imposible que todo un reino adoptara las costumbres, lenguaje y religión de los Incas, y que, por tanto, era muy probable que el Reino de Quito hubiera compartido muchos elementos culturales con los Incas pues así lo había señalado antes el mismo Velasco cuando refería que tanto los Incas como los Scyris, provenían de un mismo origen. La explicación que da para este hecho se basa en el relato legendario del padre Anello Oliva, quien narra la relación del quipucamayo Catarí con el que se da origen a la historia del Reino: "Y como la leyenda es la máxima verdad esotérica de la historia, la leyenda de Quitumbe nos dice lo que la presunción erudita no podrá reemplazar ni explicar con sus lucubraciones conjeturales" (Jaramillo 1954 16).

> La tradición de los orígenes ecuatorianos que recogió Velasco encuentra en las ciencias auxiliares de la historia (arqueología, antropología, etc.) comprobaciones admirables, y en los documentos coloniales que empieza a exhumar la erudición histórica, aparecen claras referencias del reinado de los Scyris (Jaramillo 1954 158).

De acuerdo con el historiador ecuatoriano, el error de los impugnadores de Velasco consistió en no tener en cuenta el valor de los episodios que narraba el padre Oliva y gracias a los cuales se podía constatar la veracidad de las afirmaciones del jesuita riobambeño. Resultan claros los fundamentos de Jaramillo sobre la veracidad de la *Historia de Quito*, sin embargo, el padre Velasco no transcribe, ni cita, ni se refiere al padre A. Oliva, sino, por el contrario, silencia esta fuente y modifica, en buena medida, el relato "original". Pese a que no es posible verificar si el jesuita conoció, efectivamente, la obra del padre Oliva, sí podemos constatar que tuvo acceso, aunque fuese por vía de las tradiciones, al relato sobre la fundación del reino de Quito. De aquí que merezca la pena cotejar, brevemente, las distintas funciones que adquiere la narración legendaria con el fin de poner en evidencia las variantes que presenta la criollicidad del sujeto de la enunciación ya para finales del siglo XVIII.

Para Velasco, la historia de la fundación de Quito está estrechamente relacionada con el proyecto criollo de carácter nacionalista, no en el sentido de emancipación, ya que bien sabemos que durante esa época aún no se habían producido las condiciones políticas necesarias para que se pensara, al menos, en un cambio radical respecto del modelo colonial ibérico, sino más bien en un sentido reivindicativo con carácter regionalista. La perspectiva del sujeto criollo letrado integra en sus escritos la doble conciencia del ser americano; de una parte, manifiesta un conocimiento profundo de su entorno y de los conflictos del mundo colonial, y de otra, reconoce en los modelos del saber occidental las posibilidades de surgimiento y legitimación política, económica y cultural, en el contexto del mundo moderno. De aquí el cuidado con que el enunciador de la *Historia de Quito* trascribe los testimonios orales y los inserta en el marco de una escritura "científica", es decir, neutra, sistémica, objetiva y racional. Estas modalidades estilísticas le permiten crear un marco de verosimilitud para la obra gracias al cual el lector europeo no solo evoca mentalmente la imagen del Nuevo Mundo aludiendo a modelos conocidos y valorados por la comunidad literaria, sino que además interpreta y valora los modos en que se construye el saber sobre América, pues, ve en ellos, una lógica y una estructura que le resulta cercana a los modelos de conocimiento occidentales.

La historia del reinado de los Scyris se muestra siempre conectada con la historia del Perú; en todo momento se crean paralelismos entre ambos reinados, se muestran sus semejanzas y se mencionan los posibles orígenes comunes; no obstante, la leyenda que narra el padre Oliva queda relegada a una versión más cercana, en apariencia, a la racionalidad moderna, ya que se limita a describir "aquello que parece menos errado y más conforme a la verdad" según los cómputos que realiza el mismo sujeto enunciador. Velasco solo refiere la versión del jesuita Oliva como parte de un saber popular errado; la mención de lo que "algunos dicen" u "otros refieren" se relaciona con las voces populares que cuentan historias sin capacidad de discernimiento por medio de un método científico o de un argumento racional. Así, el jesuita riobambeño se limita a decir que dichas voces cometen un error al citar fábulas y leyendas que no coinciden con los cálculos históricos que registran sus propias observaciones.

Sobre la leyenda del nacimiento de la nación peruana, uno de los motivos principales se encuentra en el supuesto temor que llevó a Tumbe a huir de los gigantes, lo cual fue imposible, según Velasco, ya que los gigantes, si bien fueron posteriores al diluvio universal, aparecieron mucho antes del nacimiento de los Scyris, que, según da a entender, habían llegado por vía marítima a Quito en el año mil de la era cristiana. Este dato es de gran importancia en el contexto general de la obra, ya que el enunciador intenta destacar, además del origen moderno del hombre de Quito, el conocimiento que éstos tenían del evangelio de Jesús y de la intervención posterior de los apóstoles. Así, se respaldaba la idea de una religiosidad común entre ambos lados del Atlántico y de un conocimiento esencial por parte de la nación quiteña, no sin ciertas desviaciones debido al paso de los años y a la inclusión de elementos pertenecientes a las culturas más primitivas. Como es sabido, la cristiandad fue no solo una forma de conocimiento de una entidad superior, fue también un modelo de comportamiento humano que buscaba atraer a los individuos a un determinado orden social y político. Bajo el influjo de los clásicos, los miembros de la Compañía de Jesús consideraban "bárbaro" a aquel que vivía al margen de una vida "civil" y "política"[260]. El concepto de ciudad y el correcto orden o acomodación de los sujetos a las normas de convivencia que impone la vida civil, se fijaron de acuerdo con el modelo clásico renacentista. De ahí que reducir a "policía" a los indios significó formar ciudades o estados ideales de acuerdo con formas de organización en las que cada sujeto mantuviera

[260] Ambos términos, "civis" y "polis" derivaron del latín y del griego, respectivamente, y aludieron a las ciudades y al hombre como constructor de ciudades.

las leyes que regulaban la convivencia pacífica y armónica de los miembros de una comunidad. El concepto de evangelización fue, entonces, inseparable del concepto de civilización; ambos elementos se complementaban hasta el punto de parecer imposible la existencia de una comunidad civil fuera del orden religioso cristiano, lo cual explica la insistencia del jesuita Velasco por acomodar las circunstancias históricas de los Scyris de acuerdo con los parámetros de organización modernos.

Algo similar sucede a propósito del mito de la zona tórrida y las antípodas, los cuales, si bien no eran aceptados por los cristianos más acérrimos, permanecían vigentes en el marco de la cultura popular, por lo tanto, directa o indirectamente entorpecían el discurso del enunciador. De acuerdo con la idea clásica planteada por Aristóteles, existía una infranqueable zona ardiente alrededor del ecuador que separaba a los hombres de una región habitada al otro lado del globo. Como es de suponer, los hombres que vivían al otro lado de aquella tórrida zona no podían pertenecer a la raza de Adán ni a la de aquellos redimidos por el designio de Cristo. Si un cristiano creía que el arca de Noé se había posado en el monte de Ararat, al norte del ecuador, entonces era imposible que criaturas vivientes hubiesen llegado a las antípodas (Serna 2002 20). Desde el punto de vista del relato, el padre Velasco desplaza el mito inicial y lo sustituye, gradualmente, por medio de una explicación racional o bien posible de ser cierta. Para ello utiliza las narraciones indígenas que fueron trasmitidas por cronistas o nativos, ya que, como es sabido, en muchos casos el conocimiento del jesuita provino de las tradiciones orales. Lo interesante es comprender el tratamiento que el autor hace de las fuentes tradicionales indígenas, ya que las introduce en una narración más amplia, seleccionando aquellas partes del relato que sean más coherentes con los motivos centrales del discurso. De esta forma, aquel ejercicio mediante el cual se extraen verdades posibles a partir de fábulas indígenas es, además de una perspectiva antropológica, una estrategia de reconstrucción narrativa que, cubierta de un sentido racional y, a la vez, providencialista, pretende encauzar la lectura y contribuir a la configuración de una historia local de los pueblos del Ecuador. De ahí que, en las primeras páginas de la *Historia Antigua*, Velasco amplifique el discurso para reforzar la idea de una verdad oculta tras las prácticas indígenas, y para resaltar la importancia de la investigación de campo, con el fin de discernir entre lo probable y aquello que no lo es. Para demostrar que los seres humanos de la "zona tórrida" sí reconocían la existencia de un ser superior creador de todas las cosas, se inserta en el discurso la siguiente fábula:

> Decían que Con, primer y supremo Numen, el cual no tenía huesos ni carne, como los hombres, crió el mundo y pasó desde el septentrión a la parte meridional de América, tan ligeramente, que alzaba los valles y rebajaba los montes con las sola voluntad y su palabra: que allí crió hombres y los proveyó de todas especies de víveres, regalos y delicias; que, habiendo éstos cometido un grave desacato contra Con los castigó, privándolos de la abundancia, secándoles la tierra y convirtiendo a los mismos hombres en feísimos gatos y otras especies de animales negros (Velasco 1980 36).

De tal modo, se reescribe la tradición clásica a partir de la reelaboración de las tradiciones indígenas y de la acomodación a los paradigmas providencialistas del catolicismo. Este procedimiento narrativo es similar al que utiliza el Inca Garcilaso en los *Comentarios Reales*, en el cual se plasma la perspectiva neoplatónica de la fábula de acuerdo con las concepciones renacentistas en general y con las ideas españolas en particular (Kristal 1993 49). Para el Inca Garcilaso, las fábulas y las ficciones pertenecen a dos tipos discursivos diferentes entre sí; las ficciones se asocian con la imaginación como en el caso de las novelas de caballerías, mientras que las fábulas tienen un sentido moral y religioso, pues se trata de poemas y narraciones que contienen una verdad alegorizada. Esta concepción tiene sus antecedentes en la Edad Media en los libros de San Agustín y Macrobio; para el primero, los poemas de los antiguos podían rescatarse siempre que fueran una alegoría de las verdades cristianas, en tanto en cuanto, para el segundo, existía un tipo de ficción que podía considerarse una extensión de la realidad[261]. Durante el Renacimiento, esta concepción se desarrolló principalmente en Florencia en los círculos neoplatónicos a partir de Ficino. Para los neoplatónicos italianos, la fábula consistía en una expresión de la sabiduría teológica de los antiguos[262]. Se puede observar que estas concepciones se encuentran presentes en Velasco, tanto como en el Inca Garcilaso, sin embargo, ya en el siglo XVIII la verdad cristiana se mezcla con una verdad histórica pudiéndose notar, además, cómo el discurso se desplaza desde la perspectiva ortodoxa hacia una visión histórica y etnográfica del pasado indígena. Por ejemplo, cuando el jesuita comienza la reconstrucción de la *Historia Antigua* se nota la alternancia de fundamentos, de un lado, la verdad extraíble de las fábulas y versiones prehispánicas, y, de otro, los vestigios arqueológicos como prueba irrefutable de la existencia de una civilización independiente del pasado incaico; se suman también la descripción de las costumbres, vestimenta, lengua,

[261] *Ibid.*

[262] *Ibid.*

ritos, ceremonias, etcétera, gracias a las cuales se establecen los parámetros de una cultura y su grado de civilización. No hay aquí una visión idealizada del pasado, como sucede en los *Comentarios Reales*, sino una cierta pretensión de objetividad en las descripciones. Los fundadores del reino de Quito, lejos de ser considerados dioses y de ponderarse como tales, se conciben a sí mismos como señores del reino, soberanos y guerreros; las fábulas sobre el origen divino de los reinos aparece en las narraciones del padre Oliva, como he señalado más arriba, mientras que Velasco insiste en el inicio de la nación a través de la inmigración de los Scyris por mar. Asimismo, aquellas prácticas religiosas que se desviaban de la religión católica no eran propias de la cultura quiteña, sino producto de los procesos de aculturación con la cultura Inca dominante.

Regresando a los modos en que se construye el discurso en la *Historia Antigua*, tenemos que, pese a que el relato intercalado tuvo una presencia constante en las crónicas de Indias, se distingue este caso por el uso que hace el sujeto de la enunciación de este tipo de narración breve y por la función que cumple en el contexto general de la obra. Si se retoma la fábula de Condorazo, vemos que ésta se inserta con el fin de ratificar la unión legítima entre Toa y Duchicela. Así, lo que, a primera vista, parece una amplificación discursiva sobre una leyenda en particular, no es sino la constatación de un hecho histórico que será fundamental para establecer la existencia del reino de Quito. La fábula dice que Condorazo, régulo de Puruhá, aceptó el matrimonio entre su hijo Duchicela y Toa, princesa Scyri, con el objeto de unir ambas monarquías en un solo y dilatado reino. No obstante, la muerte del Scyri y la posterior ascensión de Duchicela al trono, hizo que Condorazo se arrepintiera de la alianza:

> Al verse despojado de la soberanía antes de morir y verse inferior y vasallo de su hijo le labró de tal suerte la fantasía, que, no pudiendo remediarlo de otra manera, se retiró a la cordillera de los Collanes y nunca más se supo de su vida, ni de su muerte. Este fue el origen de la fábula, que aún permanece, sobre haberse sepultado vivo, para volverse inmortal en el más alto monte de aquella cordillera, que se conoce desde entonces con el nombre de Condorazo (Velasco 1980 14).

Vemos cómo se funden en un mismo esquema narrativo lo real y lo maravilloso, sin que por ello se ponga en entredicho la verosimilitud de la obra, debido a que la continuidad que establece el enunciador entre el hecho histórico y la fábula se encuentra mediada por un criterio retórico que no solo distingue lo real de lo imaginario, sino también el orden de la

materia, en el sentido de presentar antes lo que es, hasta cierto punto, verificable, de lo que corresponde, simplemente, a esquemas mentales más allá de la racionalidad moderna.

Estrategias retórico-literarias de legitimación del discurso criollo

La tercera época de la *Historia Antigua* comienza con la conquista de Huaynacápac y muestra los distintos momentos de dominación inca en Quito. Según el autor, solo a partir de esta parte de la obra se "comienza a dar suficiente materia que pueda merecer el nombre de Historia" (Velasco 1980 5). El principal objetivo de Velasco al relatar esta etapa de la historia quiteña es, de acuerdo con S. Navia, "legitimar la existencia autónoma del Reino de Quito propio, diferente e independiente del Imperio Inca" (Navia 2006 173). Este trabajo requiere llevar a cabo un proceso de decodificación de las fuentes escritas y de organización retórica del discurso en función de una determinada perspectiva patriótica criolla. Por este motivo, la historia de los Scyris, pese a basarse en crónicas anteriores "resulta muy parcial a la causa quiteña" y concuerda, "significativamente, con una considerable dosis de elaboración y manipulación por parte del autor"[263]. El tratamiento narrativo se encuentra, de este modo, más próximo a la tradición literaria hispanoamericana debido a la capacidad persuasiva del arte poético y a las múltiples opciones que admite en su disposición a lo largo del discurso. En este sentido, el análisis retórico-estilístico supone desentrañar la estructura de la obra, no tanto buscando a su autor, ni la unicidad del relato, sino su modo de ser como ejemplo de un discurso literario, mediante el cual se representa una identidad regional diferenciada del resto de los territorios coloniales.

De acuerdo con lo anterior, se identifican tres acontecimientos en torno a los cuales se expone una perspectiva criolla de los hechos que legitima la independencia del reino de Quito frente al imperio Inca, y que, además muestra una visión propia de la ocupación española: la conquista de Huaynacápac, la guerra civil entre Atahualpa y Huáscar, y la llegada de las tropas de Pizarro al imperio Inca.

[263] *Ibid.*

La conquista de Huaynacápac

El primer enfrentamiento entre el Inca Huaynacápac y Scyri Cacha comienza en los territorios del valle de Tiocajas. El narrador presenta este espacio como escenario de grandes batallas mediante el uso de figuras como la analepsis y la prolepsis con la intención de hacer más dinámica e interesante la lectura. A su vez, refuerza la importancia de los acontecimientos bélicos como parte de la historia de los pueblos y como hecho crucial que determina la grandeza y el ocaso de una nación:

> Este desierto arenoso, estrecho entre las dos cordilleras, que fue el teatro donde se presentó la primera sangrienta jornada entre el Inca Tupac-Yupanqui y Hualcopo Scyri, fue donde se vio esta ocasión la segunda, menos sangrienta, pero más trágica y desgraciada, reservando la tercera al conquistador Belalcázar (Velasco 1980 21).

Mediante el uso del estilo indirecto, el narrador da voz al Scyri Cacha, recreando un discurso ficticio que, de una parte, muestra la injusticia de la conquista de los incas, y, de otra, reviste al señor de Quito con los más nobles atributos de valor, lealtad y orgullo. Así, cuando Huaynacápac envía a sus embajadores para convencer a Cacha de la rendición voluntaria, se lee el siguiente párrafo:

> Respondióle el Scyri que ignoraba el motivo por qué los Incas del Perú le llevaban la guerra a sus dominios, no habiéndoles dado motivo alguno; que él había nacido libre y señor del Reino y que quería morir como señor y como libre, con las armas en las manos, antes que sujetarse indecorosamente a su yugo (Velasco 1980 22).

Insiste, de esta forma, en la injusticia de la ocupación inca, en la autonomía del reino y, además, en la superioridad de éste desde el punto de vista militar, hecho que no ha sido tomado en consideración por la crítica y que merece atención. La derrota de las tropas quiteñas se produce porque scyri Cacha presupone la superioridad o, por lo menos, la igualdad de su enemigo, y, temiendo ofenderlo, se limita a entregar a los embajadores la respuesta que ya he citado más arriba. No obstante, la situación es muy desigual, de modo que el Inca se ve forzado a buscar nuevas alianzas con otras tribus con el fin de enfrentar a Cacha y conquistar el reino de Quito. Así, el narrador propone una visión particular y nunca antes registrada sobre el enfrentamiento con las fuerzas incas:

> Podría haber respondido mejor [Cacha], si hubiese conocido la debilidad del Inca, con acometerlo y derrotarlo fácilmente; mas, creyéndolo de fuerzas superiores, o a lo menos iguales, quiso mantenerse sólo a la defensa, sin salir a ofender a su enemigo. Su categórica respuesta irritó mucho al Inca, porque la juzgó desprecio de su persona, y, sin duda, le habría dado luego la batalla […] si no hubiese reconocido muy desiguales sus fuerzas. Disimuló el enojo hasta hallarse en estado de declararlo, y con el pretexto de repetir varias veces el partido de la paz, hizo que trabajasen sus sabios orejones en atraer a su partido a los oficiales y capitanes del ejército de Cacha, valiéndose de promesas y amenazas (Velasco 1980 21-22).

Scyri Cacha es caracterizado como un gobernante noble y leal, capaz de defender hasta la muerte la soberanía de su reino. Se conjugan en él la sabiduría y la gallardía, de acuerdo con el ideal caballeresco. Velasco insiste en la injusticia de la conquista de los incas cuando Scyri Cacha defiende su reino, pese a los intentos de persuasión por parte de Huaynacápac:

> Siguióle el victorioso Inca en breve tiempo, y estando avistados los dos ejércitos, le hizo la última reconvención para que se rindiese, sin ser causa de tanto derramamiento de sangre, como era necesario que hubiese. Respondió como siempre el Scyri con la protesta e que él no haría sino defenderse, y que, siendo suya la culpa de la mortandad, sería de quien le hacía injustamente la guerra (Velasco 1980 23).

El deceso de este monarca es relatado como un hecho trágico y emotivo, pues con él cae el ánimo de todo su pueblo, vencido por la tristeza de haber perdido a su soberano, tal como se narra a continuación:

> No hubo quien pudiese persuadir a Cacha el que subieses a la Plaza de Armas, porque sacando extraordinarias fuerzas de su debilidad, quiso estar llevado en una silla a la frente del mayor peligro, no como soberano, sino como capitán de su ejército, dando personalmente órdenes para todo.
>
> […]
>
> Dada finalmente la última general y obstinadísima batalla, en que parecía inclinarse en favor del Scyri, cayó mortalmente herido de su silla, con una lanza atravesada de parte a parte, y cayó juntamente con él todo el ánimo y el valor de los suyos (Velasco 1980 23).

Sin embargo, este episodio resulta ambiguo y muestra la resistencia y el carácter de los indígenas quiteños ante el vasallaje impuesto por el Inca Huaynacápac:

> Rindieron éstos [los quiteños] al vencedor de armas, pero rindieron contradiciéndolo al mismo tiempo; porque no bien había expirado el Scyri, cuando aclamaron en el mismo campo de la batalla, por Scyri a Paccha, hija única y heredera del Rey difunto (Velasco 1980 23).

De aquí también nace la legitimidad de Atahualpa, pues, al ver Huaynacápac la lealtad que los quiteños muestran hacia su soberana Scyri Paccha, decide unirse con ella en matrimonio con el fin de apaciguar los ánimos y de establecer un gobierno sólido, sin la continua amenaza del pueblo conquistado:

> El Inca tomó la insignia de Rey de Quito en la esmeralda sobre la frente (como aseguran todos con Niza), no por título de conquista, que hablando propiamente no lo fue, sino prepotencia y usurpación, sin causa, motivo ni derecho alguno. Tomó sí la insignia por el casamiento con Paccha, pudiendo y debiendo reinar en Quito, según sus leyes, si se casaba con ella. Por esta razón, que hacía manifiesta la legitimidad del matrimonio, declaró en su testamento que dejaba el Reino de Quito al Inca Atahualpa, primogénito que tuvo en la Reina Paccha de quien era legítimo heredero, según diré a su tiempo (Velasco 1980 27).

Este episodio deja de manifiesto la relación unilateral que se consolida entre el discurso criollo y el regionalismo indígena. En este caso, el criollismo se identifica con el pasado prehispánico y busca en él los orígenes de una nación, sin que por ello se pueda hablar de una reivindicación de la causa indígena. Se trata, más bien, de un proceso de organización textual que intenta desplazar de la mente de los lectores la supuesta labor civilizadora de los Incas en Quito dando cuenta de la igualdad de condiciones políticas, culturas y económicas de este reino. Por este motivo se puede constatar cómo el enunciador reproduce el pasado indígena según los códigos occidentales, creando, de este modo, un relato histórico en el cual se mezclan distintos tipos discursivos que son reconocidos y valorados por los receptores europeos.

El enfrentamiento entre Atahualpa y Huáscar

La guerra civil del imperio Inca guarda relación con la conquista de los españoles ya que, en ambos casos, no son los protagonistas quienes tienen la responsabilidad por las muertes y por la destrucción causada, sino un tercer implicado, quien, en su rol de antagonista, obstaculiza la comunicación entre los reyes y conquistadores, haciendo uso de la intriga y

motivado por el afán de poder o por el simple deseo de hacer el mal a otros. De esta manera, tanto la figura de Atahualpa como la de Huáscar, herederos del imperio de los Incas, quedan reivindicadas, pues, ambos, no hacen más que pelear por lo que creen que les pertenece por legítima herencia, aunque el narrador se incline, como es de suponer, por la figura de Atahualpa. Para comprender mejor el modo en que se organiza la narración y la función que cumplen los personajes de la historia, recordemos cómo relata Velasco los sucesos que originaron la consabida guerra civil entre ambos hermanos.

Durante el cuarto año del reinado de Atahualpa, murió Chamba, cacique de la provincia de Cañar, "Este, como muy parcial de Atahualpa y como testigo del testamento de su padre, fue uno de los primeros en reconocerlo por su legítimo soberano y administró por él aquella provincia hasta que murió" (Velasco 1980 83). No obstante, cuando el hijo de Chamba debió solicitar la confirmación de su cargo, lo hizo no a Atahualpa, sino a Huáscar, instado por los inferiores caciques de aquella provincia que mostraban una gran inclinación por los incas del Perú. Según los caciques, la conquista de Cañar había sido obra del Inca Tupac-Yupanqui, por lo tanto, no pertenecía a los linderos del reino de Quito, sino a la herencia de Huáscar, a quien rendían honor.

Una vez presentado el conflicto, el enunciador detiene la narración para recordar al lector la nulidad de esta razón, pues, "antes de ser la Provincia de Cañar conquistada por Tupac-Yupanqui, fue conquistada por Scyri Duchicela y, como tal, fue parte del Reino de Quito por muchos años; *y la herencia de Atahualpa debía ser en toda la amplitud que tuvieron el Reino sus abuelos maternos*" (Velasco 1980 83. Las cursivas son mías). Ante esta situación de posible conflicto, aparece la figura de Rava-ocllo, madre de Huáscar y, según el narrador, "mujer ambiciosísima, la cual había hecho el mayor duelo por la división de los Estados"[264]. Este personaje representa un papel antagónico, ya que provoca el pleito entre los hermanos que, finalmente, deriva en una cruel matanza por ambos lados. Según Velasco, Huáscar se caracterizaba "por ser de limitados talentos y menos espíritu", mientras que Atahualpa representaba todos los atributos posibles que pudieran existir en un verdadero monarca. Así, el primero de los hijos de Huaynacápac se somete a la voluntad de su madre "contra su propia repugnancia" y manda al nuevo gobernador de Cañar que, en su nombre, gobierne la Provincia, mientras que el segundo, de "juvenil ardor acompañado de grande espíritu y de ambición de gloria" (Velasco 1980 84), defiende aquello que le pertenece por herencia materna, disponiendo así las tropas para recuperar lo

[264] *Ibid.*

que le había sido quitado. Se puede apreciar que en ambos casos los protagonistas son conducidos por la ambición de Rava-ocllo, sin embargo, el segundo de ellos es movido por la gallardía, mientras que el primero actúa preso del temor y víctima de la debilidad de su propio carácter. Esta antítesis responde, a su vez, a la necesidad de reafirmar la potestad de Atahualpa, no solo a través de su herencia sino también haciéndolo merecedor de ella. De ahí que se amplifiquen los episodios de la niñez de Atahualpa y de su relación con Huaynacápac, pues resulta esencial demostrar su carácter noble y la influencia que recibe directamente de su padre:

> De todos sus hijos legítimos y no legítimos es cierto que ninguno ocupó el lugar de Atahualpa en el afecto de su padre. Lo amó mucho más (como aseguran todos los escritores), que a su primogénito Huáscar, y a sola esta predilección atribuyen algunos el testamento que hizo a su favor. Fue desde sus tiernos años su mayor encanto y su mayor delicia, porque descubriendo en él un gran fondo de talentos, acompañado de extraordinaria viveza, no menos que el de un señoril decoro, no sabía cómo separarlo un solo momento de su presencia. No quiso darle por eso otro maestro que lo instruyese, reduciéndole a enseñarle personalmente cuanto sabía y a no gustar que le hablasen de otra cosa que de sus progresos.
>
> No es de dudar, que influyese sobre este singular amor el particularísimo que le tenía a su madre la Reina, sobre todas las mujeres propias y concubinas. Se hizo Atahualpa el objetivo de las atenciones de todos, no menos que del común aplauso, y lo que pudiera atribuirse a adulación del Soberano, lo realizaba el joven príncipe en sus hechos. Él en efecto se hizo celebérrimo en la lucha, en la carrera, en la caza, en el manejo de las especies de armas, en las artes y ciencias, y especialmente en la astrología; mas sobre todo se aventajó en el arte de hacerse amar de sus vasallos como ninguno, acompañando todas sus acciones con gracia, con majestad y con decoro (Velasco 1980 77-78).

Con la toma de Cañar por Atahualpa y la construcción de un nuevo palacio en Tomebamba, se reaviva la polémica entre los hermanos producto de la envidia de Rava-ocllo, quien, irritada ante la noticia, decide hacer partícipe por fuerza a su hijo Huáscar de la conspiración para derrocar al rey de Quito. La maquinación que lleva a cabo Rava-ocllo consiste en enviar un embajador con el fin de dividir a los caciques de la provincia de Cañar y llevarlos hacia su conveniencia. Este personaje que, según el narrador, carece de nombre en las historias, se caracteriza por su sagacidad y astucia, pues logra engañar a Atahualpa fingiendo un sincero sometimiento a la causa de este rey. Así es como atrae a los caciques y hace que éstos se comprometan como súbditos de Huáscar. Una vez

convenido el plan del embajador, Huáscar hace llegar un ejército de dos mil orejones quienes, finalmente, derrotan a Atahualpa y lo hacen prisionero; sin embargo, "tuvo el desgraciado rey la fortuna de que, al entrar en su prisión, le diese una mujer al disimulo una barreta de plata mezclada con bronce, que debía ser uno de los instrumentos de sacar piedra" (Velasco 1980 86). De este modo, logra escapar a Quito y relatar el suceso a sus vasallos. El narrador hace uso del estilo indirecto para dar a conocer la fábula que relata Atahualpa a los señores de su reino y el modo en que se representa a sí mismo de acuerdo con los símbolos culturales y religiosos del universo indígena:

> [Atahualpa] les dijo que su padre el sol lo había convertido en serpiente, para que pudiese salir, como lo hizo, por un pequeño agujero de la cámara de su prisión; que el mismo sol le había prometido que, si le hacía guerra a su hermano Huáscar, le daría la victoria y lo aseguraría, no solamente en su Reino, sino también en el Imperio todo (Velasco 1980 86).

Así, el inicio de la guerra entre los hermanos incas desde el punto de vista de la narración se organiza de acuerdo con la función de los personajes y teniendo en cuenta los hechos que desencadenan las acciones de éstos en el contexto del relato. Se distingue en este apartado el uso de la función estética del lenguaje con el fin de intensificar los episodios y las características de los personajes, así como sus motivaciones y carencias. Las figuras de los protagonistas son presentadas antagónicamente para potenciar en ellos sus virtudes y defectos; de esta forma se induce al lector a sentir admiración por Atahualpa, y, a su vez, lástima y rechazo por Huáscar. Igualmente, los enfrentamientos se amplifican por medio del lenguaje literario, dando mayor realce a las acciones de los personajes y a los momentos de mayor tensión narrativa a través de la exclamación, la hipérbole, el encomio y, en algunos casos, la arenga mediada por la voz del sujeto de la enunciación.

Uno de los modelos que sigue Velasco en relación con la descripción de grandes hazañas por parte de los herederos del imperio Inca se encuentra en los relatos de corte épico extraídos de los poemas homéricos y de la tradición épica medieval, representada por obras tales como *El poema de Mio Cid* y la *Chanson de Roland*. Los personajes por lo general son simples y carecen de ambigüedad, excepto el caso de Atahualpa, quien es descrito no solo desde el plano físico sino también sicológico, percibiéndose en él distintos momentos, algunos de máxima crueldad y otros de bondad y comprensión que tienden a justificarse por medio de la traición de la que fue víctima por parte de los suyos y de la sabiduría que alberga su espíritu natural de monarca. La intriga y el deseo de provecho

para sí expresado por Rava-ocllo recuerda la figura de la Celestina, mientras que la astucia y el descaro de Filipillo coinciden con las características del protagonista de la novela picaresca. Además se percibe en el relato el uso de anticipaciones en la narración que advierten la victoria de Atahualpa sobre su hermano Huáscar; la mayoría de estos adelantos se realizan por medio de la descripción de oráculos y premoniciones que, además de captar la atención del lector, permiten dar a conocer la cosmovisión de los pueblos indígenas. La intervención de los personajes, cuyas motivaciones se encuentran en la existencia de los propios valores o bien en la carencia de estos, dan vida a los principales hechos dela guerra civil. De aquí el sentido moralizante de la obra que, inevitablemente, ubica a los antagonistas como arquitectos de su propia tragedia. Como es posible apreciar, la visión poética de la realidad que muestra Velasco exime al autor del análisis más acabado de las circunstancias históricas que propiciaron el enfrentamiento entre Huáscar y Atahualpa, de tal modo que los sucesos se quedan supeditados a los sentimientos o motivaciones de los personajes, tal como sucede en los relatos literarios:

> De esta suerte, la firmeza de Atahualpa en no ceder su derecho, la ambición de Rava-ocllo por dominar en todas partes, su insaciable codicia para pretender lo ajeno, y la ineptitud de Huáscar para gobernar su monarquía, envolvieron los dos partidos en una sangrienta guerra civil de que el peruano imperio no había tenido ejemplo hasta entonces (Velasco 1980 87).

Atahualpa sale de Quito dispuesto a hacer guerra a su hermano en compañía de un ejército de cuarenta y cinco mil hombres bajo el comando de los generales Quisquis, Calicuchima, Rumiñahui, Zota-Urco, Paulú y Huayna-Palcón. El avance del rey de Quito es narrado como un relato de corte épico en el cual se mezclan grandes hazañas con las más sangrientas batallas, todas ellas calificadas como justas y necesarias por el sujeto de la enunciación, tal como se lee a continuación:

> Sitió la ciudad, que procuró defenderse vigorosamente, mas en vano, porque impaciente el Rey con la tardanza y mucho más indignado con la obstinada resistencia, mandó asaltarla y pasarla toda a sangre y fuego, sin perdonar a viviente alguno. Vio la cámara de su prisión y, batallando con la memoria de ella entre los sentimientos de honor, de furor y de venganza, hizo arruinar todos aquellos soberbios edificios y toda aquella ciudad tan célebre, sin dejar piedra sobre piedra, ni más señal que la que bastase para decir: aquí fue Troya (Velasco 1980 89).

Una vez conquistadas todas las provincias, Atahualpa avanza hasta la ciudad de Cuzco con el fin de presentar a su hermano Huáscar un tratado de los límites y división de los dos reinos, "puesto que eso y nada más era lo que pretendía y quería su hermano Atahualpa". Sin embargo, la imposibilidad de llegar a un acuerdo con los embajadores de ambas partes hizo que el rey de Quito diera la orden de cortar la cabeza de todos ellos. Además instaron al ejército de Huáscar a que retiraran las tropas y que regresaran a sus pueblos, porque, de otra manera, harían lo mismo con ellos. Se produce aquí una situación opuesta a la que acontece cuando Atahualpa llama a sus tropas, pues, en vez de mostrar absoluta lealtad hacia su rey, prefieren huir de la muerte y regresar a sus provincias. De tal forma, Huáscar es llevado a una prisión esperando que acepte el trato que propone su hermano; no obstante, ante el silencio de éste y la aclamación del pueblo, Atahualpa pasa a convertirse en Inca de todo el imperio peruano.

Finaliza la narración de la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa con una reflexión moralizante sobre el lamentable estado en que queda el reino después de los enfrentamientos, y anticipa el narrador el ocaso del imperio, disponiendo con ello el ánimo de los lectores y provocando el interés de estos para el relato que sigue a continuación, como puede leerse en el siguiente párrafo:

> Este fue el estado lamentable a que se redujo el poderoso y floreciente Imperio del Perú, con la discordia de los hermanos, sus herederos, uno empeñado en mantener sus derechos, y otro, neciamente obstinado en pretender los ajenos. Este el fin de las guerras civiles, que con sus intestinas y sangrientas revoluciones exterminó una gran parte de sus habitadores y arrasó no pocas con sus más bellas Provincias. Esta finalmente fue la última disposición y preparación previa para su destrucción entera y para su último fin, allanando y facilitando el camino a la conquista que hicieron de él los europeos (Velasco 1980 95).

Conquista del Reino de Quito

Velasco relata la llegada y posterior conquista de los españoles al imperio de los incas como un hecho inevitable al que está sometido todo gran reino en el curso del tiempo, esto es, una época inicial, luego un punto máximo de esplendor y, posteriormente, la decadencia y el ocaso. La guerra civil debilita las fuerzas de Atahualpa y prepara la victoria para las tropas de Pizarro. Se aprecia en esta parte del relato la dualidad del sujeto de la enunciación, pues muestra una visión crítica de la conquista y, sin embargo, justifica

la violencia hacia Atahualpa y los suyos como parte de las intrigas en las que se ven envueltos por la mala fe del indio Filipillo, cuyo cargo de intérprete le facilita el camino para perjudicar y hacer mal tanto a españoles como indígenas. Merece señalarse que, en esta parte de la historia, Filipillo cumple la misma función que Rava-ocllo en el relato de las guerras civiles, pues sirve como personaje auxiliar que desvía hacía sí mismo la culpa de los sucesos sangrientos y bélicos, de tal forma que los protagonistas aparezcan eximidos de todo el daño causado por los enfrentamientos entre ambos grupos (Navia 2002 178). Las primeras referencias a este personaje aparecen en el apartado sobre la marcha de Pizarro a Cajamarca en el cual explica Velasco los motivos por los cuales fue posible la victoria de los españoles sobre los incas. Para dar curso a la conquista, Pizarro cree necesario tomar dos indios de Poceos e instruirlos en la religión cristiana y en el idioma español con el fin de que sirvieran de intérpretes en el momento de conquistar el Perú. El primero se llamó Francisco y el segundo Felipe, más conocido como Filipillo. La antítesis que se presenta entre estos dos personajes es evidente, de una parte, Francisco "salió bien cristiano", mientras que, de otra, Filipillo "fue el hombre más inicuo que pisó jamás la tierra, y el que con su perversa conducta les hizo dar a los españoles que más desacreditaron su conquista" (Velasco 1980 107).

El encuentro oficial entre Atahualpa y las tropas españolas en el Palacio de los Baños muestra la distancia entre las costumbres toscas de los conquistadores y el aparataje majestuoso de los incas. La llegada del capitán Soto es un episodio breve que refleja la prepotencia con que los españoles hacen presencia frente a Atahualpa y la severidad con que éste mantuvo su posición de honor, como se relata a continuación: "Llegó primero el Capitán Soto al palacio de los Baños, haciendo dar a su caballo tantos brincos y bailes, por causar admiración a los indianos, y acercándose tanto al solio portátil, en que estaba el Inca, que le salpicó el rostro con la espuma de la boca del caballo" (Velasco 1980 110)[265]. En este episodio se utiliza por primera vez la sermocinación para dar voz a la figura de

[265] Este episodio ha sido contado, sin embargo, de modo diferente tanto en las crónicas soldadescas sobre la conquista de Perú como en las crónicas de Indias. Entre las primeras, son las versiones de Cristóbal de Mena y de Miguel Estete las que más se aproximan a la de Velasco, pero el Inca Garcilaso negaba que Soto hubiera desafiado a Atahualpa con el caballo. Véase Carmen de Mora, "Hernando de Soto en las crónicas de la conquista del Perú", en *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*. Álvaro Baraibar, Bernat Castany, Bernat Hernández y Mercedes Serna (eds.). New York, Idea/ IGAS, 2013, páginas 57-75.

Atahualpa y ratificar, mediante su discurso, la conexión entre las antiguas fábulas indígenas y la llegada de los españoles, tal como se lee a continuación:

> […] y haciendo ademán de levantarse de su trono [Atahualpa], les dijo: Príncipes Viracochas, seáis bien venidos a mis Estados. Sentóse luego, y haciendo que los dos se sentasen a sus lados [Fernando Pizarro y Capitán Soto], vuelto a sus grandes, que le hacían la corte, les dijo: ¿Véis vosotros, cómo el traje, la figura, el color, la barba y todas las demás señales de estos forasteros, son las mismas que de nuestro dios Viracocha, y tales cuales nuestro antecesor Yaguar-guácac quiso que fueren representadas en una estatua de piedra? (Niza, Garcilaso de la Vega y otros) (Velasco 1980 110).

Este procedimiento narrativo permite, a su vez, aproximar el relato velasquiano con la tradición literaria peninsular, específicamente con la comedia del Siglo de Oro y con la Novella, tal como ha señalado Carmen de Mora (2010), para quien "Uno de los recursos que se utilizan en la narratio es la sermocinación (*sermocinatio*), lo que la aproxima a la novella y la comedia del Siglo de Oro por la interpolación de diálogos entre los personajes" (194). No obstante, en el caso de Velasco, siguiendo la práctica cronística de Indias, no se trata tanto de un intercambio de palabras entre los actores de la Historia, sino más bien de un discurso que irrumpe en la obra y que permite persuadir a los lectores e instarlos a una determinada posición[266]. En este caso y, a lo largo del relato, Atahualpa adquiere voz para pronunciar un discurso que, además de mostrar la sabiduría y la autoridad del monarca, permite también dar cuenta del idealismo con el que obra y, por ende, de la absoluta inocencia de sus acciones. Atahualpa cree que los españoles son mensajeros de los dioses y los trata como tales sin saber las verdaderas intenciones que éstos albergaban. De ahí que la interacción entre ambos grupos produzca el primeros de muchos desencuentros.

Posteriormente, Velasco detiene el curso de la narración para dar cabida a digresiones sobre el carácter de Pizarro cuando éste decide preparar una emboscada en la que más tarde caería el rey Inca. Se cita, en primera instancia, un fragmento de la obra del Dr. Robinson que presenta a Pizarro como un hombre calculador y de malos instintos, para luego, sobre la base de este párrafo, mostrar una perspectiva distinta del conquistador que justifica, en parte, las acciones bélicas, ubicándolas en un contexto determinado que insta a los personajes a actuar de una manera o de otra, siendo este modo de proceder coherente

[266] *Ibid.*

con los principios de los soldados y capitanes que viajaron hasta el Nuevo Mundo en busca de un mejor porvenir. Leamos el siguiente fragmento:

> No era necesario en este filósofo [Dr. Robertson] declamación tan acre contra Pizarro. Se suponía que un aventurero que por largo tiempo y con inmensos trabajos y peligros busca tesoros, no era fácil que, hallándolos, se detuviese en escrúpulos de conciencia sobre el único modo de asegurarlos y de asegurar también su propia vida, expuesta ya a los mayores peligros (Velasco 1980 112).

Nuevamente queda al descubierto la visión bidimensional de la conquista que representa el sujeto criollo, por esto, la narración se mueve entre la admiración hacia Atahualpa y la comprensión hacia Pizarro, siendo, para ello, una estrategia retórica válida la inserción de un personaje antagonista que interrumpe la comunicación entre ambos actores y que propicia el fracaso de las relaciones interétnicas, pues obliga a los españoles a usar las armas en contra del imperio de los incas.

El siguiente encuentro entre Atahualpa y las tropas de Pizarro[267] es uno de los episodios más sangrientos y dramáticos de la obra, y no obstante, se mantiene el estilo de pretensiones neutras que caracteriza la escritura velasquiana, pues, en todo momento, intenta parecer coherente con la supuesta neutralidad de la que habla en el prólogo de la obra cuando señala la ventaja que le supone el no ser ni español ni americano para así contenerse en lo que dictaba, de una parte, la razón y, de otra, la justicia[268]. Tal como lo hace a lo largo de toda la narración, Atahualpa, pese a sus nobles atributos y fuerza guerrera, no logra adelantar los planes de los españoles y peca de ingenuidad al ver en ellos la encarnación de los dioses. Así, antes de comenzar el diálogo con Valverde, Atahualpa

[267] Cronistas diversos, tales como Francisco de Jerez (1531), Pedro Sancho de la Hoz (1534), Miguel de Estete (1535), Cristóbal de Molina (1552) y Pedro Cieza de León (1550), describen el encuentro entre Atahualpa y Pizarro a partir de la perspectiva del sujeto colonizador, mientras que Titu Cusi Yupanqui (1570) y Garcilaso Inca (1609-1627), muestran una visión más cercana al sujeto colonizado y, por tanto, mucho más crítica de la sociedad colonial. Finalmente, existen autores como Bartolomé de la Casas (1552), Francisco López de Gómara (1552) y Antonio de Herrera (1565) que refieren, con mayor o menor brevedad, el episodio de Cajamarca pero que no tienen como eje de sus obras la conquista del Perú hecha por los españoles.

[268] En este mismo sentido, una de las referencias más importantes que se relaciona con la aspiración de neutralidad al narrar los enfrentamientos entre españoles e indígenas se encuentra en las obras del Inca Garcilaso el cual debió inspirar, en gran medida, la escritura del jesuita riobambeño. Recordemos que el Inca Garcilaso en el Proemio de sus *Comentarios Reales* manifestaba su deseo de rescatar la autenticidad de los sucesos, señalando que "En el discurso de la historia protestamos la verdad de ella" (2009 16).

adquiere nuevamente voz en el relato y dice a los suyos: "Estas gentes son mensajeros de los dioses; guardaos de hacerles ningún mal" (Velasco 1980 113).

El contacto entre indígenas y españoles, representado por Atahualpa y el sacerdote Valverde, es una metáfora perfecta del conjunto de malos entendidos y de las dificultades entre ambos grupos para llevar a cabo un correcto intercambio comunicativo. En este sentido, Velasco exime de esta responsabilidad al inca y tiende a derivar hacia los españoles el mal uso de los medios persuasivos. De tal forma, se percibe, asimismo, la visión jesuítica respecto de los modelos evangelizadores necesarios para dar a conocer la verdadera fe en Cristo de acuerdo con la correcta acomodación a las circunstancias y a los modos de proceder de los pueblos indígenas, tal como se aprecia en el siguiente párrafo:

> Colocado Valverde cerca del Inca, dio principio a una larguísima arenga, por la creación del mundo, la caída de Adán, la encarnación del Verbo, la Pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, Redentor del mundo, la destinación de su Vicario en la Tierra en San Pedro y sus sucesores los Papas, con todos los demás misterios e historias del Antiguo y Nuevo Testamento…
>
> Esta rápida y larga relación de tantos y tan profundos misterios, historias y amenazas en la ocasión importuna de la primera visita, mal entendida y peor traducida por el intérprete, no pudo penetrarla por la mayor parte el Inca (Velasco 1980 113).

Los argumentos que Velasco pone en la boca del inca son del todo coherentes con la lógica de este personaje histórico y con los modos de razonamiento propios de un rey. Atahualpa responde "con moderación y con razones bien ordenadas" (Velasco 1980 113), por lo tanto, el problema se sitúa no tanto en uno u otro personaje, sino más bien en los modos en los que se desarrollan los procesos de comunicación y en los errores que comete Valverde como emisor del mensaje, pues no logra integrar, en el breve tiempo que lleva en América, los códigos según los cuales se maneja el receptor del discurso. Tampoco da espacio para ganar la confianza de su interlocutor, instándolo a creer solo por medio de las palabras, sin esperar el momento propicio para inducir al monarca en la religión cristiana. Esto provoca una de las escenas más significativas, en la cual el inca toma el breviario que le da Valverde para "escuchar" la palabra de Dios, y comprendiendo mal esta idea, lo pone cerca de su oído; al sentirse burlado por los españoles, Atahualpa tira bruscamente el breviario y agrega: "Esto que me das nada dice, dando al mismo tiempo un gran suspiro, como aseguran muchos con Garcilaso"[269]. Frente a esto, Valverde grita: "¡Al arma, al arma!

[269] *Ib.* 114.

Venganza cristianos, que este perro desprecia la ley de Jesucristo, y arroja los evangelios"[270]. Es así como se produce una de las masacres más relatadas por los cronistas a través de los años, que finaliza con la captura de Atahualpa y la posterior muerte de éste.

Como podemos constatar, uno de los episodios más importantes de la *Historia Antigua* se desarrolla por medio de la sermocinación. Esta figura retórica da cuenta simbólicamente del diálogo entre españoles e indígenas. Atahualpa destaca por su lenguaje elevado, digno de un monarca, mientras que Valverde, pese a ser un clérigo, denota agresividad y desprecio hacia el señor de los Incas. Gracias a este recurso queda de manifiesto la perspectiva del sujeto de la enunciación quien denuncia la violencia por parte de los españoles de un modo especialmente dramático con el fin de persuadir a los receptores y de introducirlos en los trágicos episodios de la conquista.

La difícil relación entre Pizarro y Atahualpa acaba por desintegrase debido a un hecho curioso que se relata por medio de la amplificación discursiva. Esta narración breve, pero de gran significación, marca la distancia entre los personajes no solo en cuanto a su cultura, sino, sobre todo, teniendo en cuenta el linaje al que pertenecían. Se sobreentiende así que uno de los mitos más arraigados en la obra se relaciona con el de los orígenes de los hombres, pues, será éste el que determine las cualidades de las personas y más aún la grandeza de espíritu que muestran a sus adversarios. Para comprender mejor esto, es necesario detenerse en este relato intercalado:

> Había observado y admirado Atahualpa, en el tiempo de su prisión, algunas artes y ciencias europeas, de que no tenían luz ni especie los Indianos. Le llevó la atención, sobre todas, la de leer y escribir. Dijéronle que eso lo aprendían desde niños, y dudó no obstante si eso fuese verdad o si aquella fuese más bien una cualidad inherente a la nación, de modo que todos naciesen con ella. Queriendo salir de esta duda, hizo que un soldado escribiese en su uña la palabra del Dios de los cristianos. La fue mostrando, uno por uno a todos los que entraban, pidiendo la significación de aquella escritura, y viendo con admiración que todos interpretaban del mismo modo, la mostró finalmente a Francisco Pizarro. Corrido éste y avergonzado, confesó que no la entendía, y con esto bastó para que el Inca hiciese de él un vilísimo concepto, teniéndolo en menos que a todos sus soldados. Este desprecio, unido a las sobredichas circunstancias, le hizo resolver la ejecución más breve de lo que había pensado. La ignoraba el Inca; más conoció por otra parte que era próximo su fatal destino (Velasco 1980 124).

[270] *Ibid.*

Se contrasta aquí el interés por parte de Atahualpa en la cultura letrada y, por contra, el analfabetismo de Francisco Pizarro. El inca, al ver que Pizarro sabía menos que sus mismos soldados, lo desprecia, ya que su inteligencia le hace distinguir, fácilmente, entre un ser de superiores talentos y un hombre común y de poco entendimiento. De alguna manera este relato intercalado da cuenta de la curiosidad de Atahualpa por la cultura occidental y el desinterés del conquistador, ávido por encontrar riquezas, hacia su propia cultura y, más aún, hacia las manifestaciones artísticas de los indígenas.

Otro aspecto que destaca es el uso de anticipaciones en la narración para dar a conocer la muerte de Atahualpa. Nuevamente se amplifica el relato para dar cuenta de un suceso de carácter fantástico que modifica el tratamiento de los hechos para dar cabida a una visión particular que reivindica el triste e inhumano deceso de Atahualpa. Como es sabido, Pizarro dispuso que la muerte del monarca fuese de modo muy poco acorde con la distinción de éste, pues ordenó que le dieran garrote "echándole un lazo al pescuezo", lo cual, según el mismo enunciador, fue impropio e indecente para la persona de Atahualpa. Teniendo en cuenta que la muerte en la obra de Velasco es proporcional con la vida y la dignidad de las personas, poco queda para el rey de Quito y del imperio peruano, al morir de una manera tan inhumana. De ahí que se invierta este desenlace fatal con la narración intercalada del vaticinio que dan los cielos sobre la muerte de Atahualpa. Esta estrategia sirve para reivindicar la figura del inca y borrar en él las manchas que deja la brutalidad de Pizarro. Según la obra, la noche del catorce de agosto se observó una señal del cielo. Atahualpa rogó que le permitieran salir para poder observarla, tras lo cual cayó en una profunda melancolía. Cuando los españoles le preguntaron cuál era el motivo de su tristeza, él, "con su innata sinceridad", les respondió que quince días antes de la muerte de su padre Huaynacápac, había él mismo visto una señal idéntica en el cielo y que por eso se persuadía de que su propia muerte estaba cerca (Velasco 1980 124).

Finalmente, en lo que respecta a la conquista de Quito por Belalcázar, ésta se presenta como un conjunto de hechos difíciles de conectar entre sí, por lo que existen muchas crónicas e historias que tienden a desvirtuar sucesos y personajes por falta de conocimiento. Para ello, el padre Velasco propone una lectura desde la perspectiva literaria, haciendo que cada uno de los personajes históricos asuma una función dentro de la estructura del relato que corresponde, más propiamente, a una función poética del lenguaje, puesto que se dramatizan las acciones y las sitúan en un nivel de complejidad propio de la novela renacentista, con sus intrigas, hazañas y verdades, todas ellas teniendo como espacio de interacción el reino de Quito: " Para hacer un juicio preliminar [de la

historia de la conquista de Quito], debe considerarse esta conquista como una tragi-comedia, compuesta de pasos serios y ridículos, trágicos y alegres, representados por muchas personas en el teatro de Quito a un mismo tiempo" (Velasco 1980 133).

La inserción de elementos literarios, por tanto, no solo sirve para dar vida a la narración histórica sino también como medio de persuasión, organización textual y como modelo de análisis del acontecer. El enunciador hace uso de estrategias retóricas para construir la historia de Quito desde una perspectiva ideologizada, pues responde a las necesidades y exigencias de los criollos de finales del siglo XVIII. Por ello, se desprende, asimismo, una serie de connotaciones positivas hacia las figuras indígenas, la tendencia a valorar y separar la historia de Quito de la del imperio de los incas, la necesidad de justicia y reivindicación para la figura de Atahualpa, y un cierto grado de defensa hacia la labor colonizadora de los españoles.

III.4. Géneros discursivos en la *Historia Moderna*

La Historia moderna de Quito ha sido el tomo menos estudiado y cuestionado de toda la obra, a pesar de los temores que mostraba el padre Velasco en el prólogo[271]. Se encuentra dividida en cinco libros, precedidos por el paratexto prologal, el cual se fragmenta, a su vez, en dos partes, la primera de ellas titulada "Prefación", y la segunda "Presupuestos para esta última parte de historia". A lo largo del prólogo del tercer tomo, el relator reflexiona acerca de los problemas que le plantea la escritura de la historia desde la etapa de pacificación del reino hasta el momento de la expulsión de 1767. El ejercicio textual se plantea desde la perspectiva metahistoriográfica y supone en sí mismo un desafío para el autor debido a la complejidad que implica narrar una serie de sucesos relevantes sin caer en la monotonía o en la innecesaria repetición. Este hecho muestra la conciencia letrada del sujeto de la enunciación, ya que éste define la historia como un proceso de elaboración en el cual intervienen la selección del material y el orden de la exposición con claros fines comunicativos. En todo momento, el discurso está dirigido y pensado para la mejor comprensión de los receptores y para ganar la atención de éstos sobre el tema de estudio. Leamos el siguiente fragmento que ejemplifica lo que he señalado:

[271] Esto, debido a la estrecha relación que la historia moderna guardaba con los intereses de la Compañía de Jesús. Velasco suponía que por este motivo el tercer tomo sería el más susceptible de ser sometido a la censura por la Real Academia de Historia.

> Mi intento es apuntar solamente los principales hechos y sucesos más notables de que puedo dar noticia. La mayor dificultad en orden a ellos, no es el reducirlos a una sucinta relación, sino el darles algún orden que sea menos fastidioso a los lectores. Si se separan las diversas materias que ocurren a un mismo tiempo, se confunde y pierde la cronología de ellas y se hace forzoso repetir muchas veces una misma cosa con notable tedio. Si se sigue un solo orden de rigurosa general cronología, se cortan a cada paso los asuntos, tal vez con mayor fastidio (Velasco 1980 247).

Velasco reconoce que "ambos escollos" son inevitables en el "difuso mar de la Historia" (Velasco 1980 247), cuando es necesario dar a conocer el estado de las provincias y los principales sucesos acaecidos en ella. De este modo, elige el método descriptivo, pues encuentra en él el esquema más acorde con los fines de la *Historia Moderna*. No obstante, se sobreentiende que el tratamiento del material histórico queda sujeto a la habilidad retórica del enunciador, quien debe traducirle una realidad histórica, geográfica y cultural a un público que desconoce los códigos textuales del mundo colonial. Así, la conciencia discursiva del enunciador pone en evidencia los medios persuasivos que integra en la obra y que van de la descripción topográfica y cronográfica hasta la narración de hechos prodigiosos, siguiendo las influencias del *exemplum* medieval y la literatura hagiográfica. De acuerdo con este conjunto textual heterogéneo, una lectura adecuada de la *Historia Moderna* debe considerar, ante todo, los modelos que cada época impone a las obras, tal como ha planteado G. Echevarría (1984):

> Las crónicas, o lo que consideramos las crónicas, son un amasijo de textos que van desde la relación hasta la historia, pero que incluye también la carta, el memorial, el comentario y hasta la visitación. Hay, por tanto, que tomar en cuenta que "cree" cada texto que es, cómo se despliega en relación a un modelo virtual. La riqueza de las crónicas se encuentra en la variedad de formas que surgen de las posibilidades que la retórica de la época ofrecía, y cómo estas se entremezclaban o se alteraban, según las circunstancias sociales y culturales de cada cronista (155).

La mayoría de las Historias escritas por los miembros de la Compañía de Jesús en el exilio optaron por el binomio natural/moral, o bien natural/civil; sólo Velasco llama a la historia reciente "Historia Moderna", entendiendo con ello el conjunto de hechos que corresponden al periodo colonial desde 1551 hasta 1767. A diferencia de sus compañeros de fe, el jesuita de Riobamba distingue la evolución, progreso y extensión territorial de cada una de las provincias que componen el reino, dando cuenta de la acción colonizadora, de los

conflictos particulares de cada región y, sobre todo, de una nueva organización político-geográfica. Hay en Velasco una mentalidad que se proyecta hacia el futuro; no basta con crear una Historia que reivindique el pasado y particularice el conjunto "nacional"; también es necesario dar cuenta del desarrollo del Quito actual. De esta forma, la integración activa al sistema-mundo/moderno se produce mediante la representación de un modelo virtual renovado, con perspectivas hacia el futuro. Tal como puntualiza el jesuita en el prólogo del tercer libro, el orden descriptivo de la obra permite al lector apreciar lo que fue cada una de las provincias en sus principios, en los tiempos medios y en el presente (Velasco 1980 247). No obstante, se trata de un modelo descriptivo y comparativo que se nutre del saber retórico humanista, por lo tanto, admite la integración de distintos discursos con el objetivo de persuadir a los lectores, ya sea por medio de la razón o de los sentimientos.

III.4.1. Género descriptivo, narrativo y deliberativo

En la obra de Velasco se presenta una modificación de las estructuras compositivas correspondientes al modelo de escritura de las Historias Naturales en el Nuevo Mundo. Es sabido que con Acosta se produjo un cambio importante en lo que respecta al género historiográfico, pues, como bien dice F. del Pino (2002), "su ejemplo suscitó un modelo muy reiterado de descripción del mundo americano" (312); sin embargo, ya en el siglo XVIII se evidencia el agotamiento de la tradición historiográfica que inicia la *Historia natural y moral de Indias*, especialmente teniendo en cuenta la escritura de los jesuitas criollos en el exilio.

Para Acosta, la Historia Moral era una continuación de la Historia Natural, es decir, las costumbres de los habitantes nativos, sus políticas, religión y modos de proceder tenían cabida en el marco de la descripción del mundo desde una perspectiva providencialista de la Historia. En el caso de Velasco, el primer libro continúa la misma lógica descriptiva, comenzando por la caracterización de los seres inanimados hasta llegar a los seres racionales. No obstante, lo que para Acosta fue el testimonio de la naturaleza humana, no solo por sus cualidades exóticas, sino por sus condiciones propias "dignas de consideración" (*Ctd.* F. del Pino 2002 321), para el jesuita ecuatoriano fue uno de los principales argumentos en relación con las demandas criollas en el marco del sistema colonial/moderno. De ahí que la descripción de lo humano comience con un tratamiento

moral, en el sentido que le da Acosta, para luego ampliar dicho registro y elevarlo a la categoría histórica en dos segmentos: Historia Antigua e Historia Moderna. De la Historia Antigua ya he señalado sus características estructurales y el conjunto discursivo que compone esta parte de la obra; no obstante, es necesario destacar la continuidad que se establece entre los orígenes del pueblo quiteño y la transformación que se produce durante la colonización española y el fortalecimiento del sistema colonial. La *Historia Antigua* divide las épocas del reino de Quito y da cuenta de los principales sucesos que transforman la realidad de los pueblos confederados bajo el monarca Scyri y, luego, bajo el reinado de los Incas. Posteriormente se describe el choque cultural que supone el encuentro entre dos mundos, el avance de los españoles, la resistencia indígena, el inevitable ocaso del imperio y el inicio de una nueva era. Velasco finaliza el segundo tomo reflexionando sobre el valor de la conquista española y justificando, en gran medida, los actos de violencia en contra de los indígenas para introducir la fe cristiana, como se lee a continuación:

> Esta gloria, a la verdad grande, es tan propia y singular de la nación española, que no es fácil que tenga ejemplo igual en el mundo, porque es difícil hallar en él otra nación cuya natural robustez, cuyo intrépido valor y cuya insuperable constancia, pueda sobrellevar y vencer trabajos semejantes. Ellos, en fin, aunque cometieron graves injusticias y violencias contra las naciones Indianas, introdujeron la vida racional, política y civil, compensándoles con la luz del Evangelio largamente todos los males que les causaron (Velasco 1980 244).

Sin embargo, la *Historia Antigua* también reflexiona sobre el castigo que sufrieron muchos de los españoles por la crueldad de sus acciones, de tal modo que la antigüedad cierra un ciclo con la caída del imperio Inca y también con la muerte de los verdugos europeos, a modo de sentencia moralizante que recuerda el concepto ciceroniano de Historia. Citando a Cieza de León, destaca Velasco que:

> Los que concurrieron (dice Chieca de León, uno de los que habla más moderadamente) a sentenciar la muerte de Atahualpa y los que cometieron otros excesos de crueldad con los Indianos, tuvieron casi todos ellos acerbísimas muertes, y parece que las guerras civiles del Perú las permitió Dios para castigo de ellos (Crónica del Perú. Cap. 120) (Velasco 1980 243).

Asimismo, desde las primeras líneas del prólogo se subraya la continuidad del reino de Quito, al comenzar su discurso con las siguientes palabras: “Más ha de dos siglos y medio que la esmeralda, antigua insignia de los Reyes de Quito, sirve de precioso esmalte a la

Corona de España" (Velasco 1980 247). Este símbolo, que se hace presente en las principales batallas de la *Historia Antigua*, inicia un nuevo ciclo para el reino, esta vez bajo la protección ibérica. Así, Velasco plantea una descripción temporal y comparativa en el marco de una nueva época afectada por un cierto grado de elocuencia propio de la retórica renacentista. Como es de suponer, la elección del autor no es casual, debido a que en esta parte de la obra se privilegian los hechos que dan cuenta de la acción evangelizadora de la Compañía de Jesús; por este motivo, la descripción fragmentada en pasado, estado medio y "presente"[272] sirve como estrategia retórica, pues permite constatar las mejoras que introducen los misioneros jesuitas en cada una de las regiones pertenecientes a la Real Audiencia de Quito.

La *Historia Moderna* está divida en cinco libros que corresponden a cada una de las provincias del reino, y que, a su vez, describen sus gobiernos teniendo en cuenta aspectos históricos, políticos, geográficos y eclesiásticos:

> Libro 1. Provincias de Popayán.
> Libro 2. Provincias altas de Quito propio, que componen el Gobierno de Quito.
> Libro 3. Provincias bajas del Quito propio que componen cuatro Gobiernos.
> Libro 4. Provincias orientales del Quito impropio que componen cinco Gobiernos.
> Libro 5. Provincias del Marañón y sus misiones, que componen un solo y dilatado Gobierno.

En principio, la descripción mantiene un estilo dinámico y, en apariencia, objetivo. Solo en algunos momentos se percibe un mayor tratamiento retórico, que no deja de ser habitual en este tipo de relatos. Se observa el intento de moderación por parte del enunciador, que no se encuentra ni en la *Historia Natural*, ni en la *Historia Antigua*. En la medida en que avanza la descripción de las provincias se inicia la inserción de relatos intercalados y digresiones discursivas mediante las cuales se hace más evidente el móvil de la escritura velasquiana. Importa, sobre todo, dar a conocer los avances que introdujeron los miembros de la Compañía de Jesús en todos los aspectos de la vida colonial. Así, la descripción de los tiempos pasados se inicia mostrando, brevemente, el entorno geográfico, los primeros intentos de pacificación de los indios de parte de los españoles y los conflictos que se heredan en los tiempos medios producto de las malas prácticas coloniales ya sea por parte de los sujetos conquistadores, como de los misioneros o sacerdotes de otras congregaciones. Es decir, se parte de una situación inicial de conflicto, en la cual irrumpen

[272] Se entiende por "presente" hasta el año de 1676.

los jesuitas con el fin de solucionar este trance por medio del apostolado y de la correcta acomodación a todas las circunstancias "para mayor gloria de Dios". Por ejemplo, hablando del gobierno del Choco, dice Velasco estar compuesto éste por tres provincias llamadas Noanamá, Zitará y Chocó propio, las cuales eran habitadas por naciones famosas por su barbarie y por ser feroces y guerreras. Belalcázar al ver la fiereza de estas naciones tuvo tanto respeto que decidió no intentar en ellas la conquista. Con el pasar de los años, ninguno de los españoles ni sus sucesores pensaron en ella, más preocupados de defenderse de sus ataques que de ganarse la voluntad de los nativos; de ahí que:

> Hallándose independiente de todo yugo y triunfantes de los Españoles estas tres Provincias, hicieron los Jesuitas de Quito la dimisión de las otras misiones que en el Popayán cultivaban de Neivas, Timanaes, Guanacas y Paes, en el año 1654, y eligieron pasar al campo, tanto más glorioso cuanto más peligroso, de estas tres Provincias, por redimir al Gobierno de Popayán del grave peso de ellas (Velasco 1980 262).

Velasco describe, paso a paso, el método de penetración del evangelio de los jesuitas según el cual la cristianización se entiende como un proceso gradual, en el cual tanto el misionero como el indígena aprenden de la cultura del otro, uno para llevar a cabo la salvación de las almas y otro para redimir sus pecados y entregarse a la gracia de Dios. Este tipo de enunciados lleva a su vez implícita la crítica al sistema colonial, que irrumpe sin miramientos en los espacios nativos con el fin de buscar la conversión por medio de las armas, como se puede comprobar en el siguiente fragmento:

> La circunstancia de ir solos y desarmados hizo que entrasen sin contradicción y que entrasen con felicísimo pie. Aunque las naciones eran tan bárbaras y feroces, como eran despiertas y capaces, pudo fructificar en ellas la semilla del Evangelio con grandísima abundancia. Después de ganadas generalmente las voluntades redujeron las dispersas rancherías, unas a nuevas poblaciones y otras a las que ya tenían. Comenzaron, luego que penetraron sus idiomas a catequizarlas y bautizarlas, de modo que lograron ver en poco tiempo una cristiandad florida, con indecible júbilo del Obispo, del Gobernador y de todos los Españoles (Velasco 1980 262).

Otro ejemplo puede ilustrarse a través de la descripción del Gobierno de Neiva, "conquistada en parte por el Capitán Diego Martínez de Hospina, Delegado del mismo Belalcázar, el año de 1553" (Velasco 1980 259). Según Velasco, los pocos indianos que fueron conquistados por las armas se mantuvieron en las antiguas idolatrías, "hasta el año

de 162, en que, aun siendo muy pocos los Jesuitas del Colegio de Quito, entablaron diversas Misiones de bárbaros en el distrito de Popayán"[273]. El primer jesuita que entró a Neiva realizó labores de catecismo entre los indígenas y organizó a los bárbaros dispersos por bosques y ríos; continuó su labor el resto de los jesuitas enviados y lograron establecer una Tenencia floreciente. Es de hacer notar que la inclusión del discurso anecdótico finaliza con la introducción de la figura del narrador en el relato como testigo de las innumerables riquezas de los indios. Esta modificación de la perspectiva del relato cumple diversas funciones; una de ellas es la legitimación de la escritura por medio de la figura del testigo de vista, la cual ya hemos desarrollado anteriormente; y, otra, es la construcción del yo narrativo que se identifica con los objetos descritos y con el espacio que los rodea. Como vemos, resulta difícil para Velasco apartarse discursivamente de la realidad americana y describir desde una perspectiva neutra y extradiegética, sin tomar en cuenta su propia experiencia como misionero y como nativo de aquel reino. Así, se lee lo siguiente, a propósito de la cultura antigua de los Anatagaymas:

> Cuando viajaban algunos jesuitas por aquella parte [el pueblo de los Anatagaymas], los conducían ellos mismos con particulares demostraciones de amor y de alegría, por haber sido sus misioneros; motivo porque logré yo entrar y conocer la principal población de los Anatagaymas […] allí observé, con admiración y gusto diversos pedrones inmensos, llenos de aquellos jeroglíficos, con figuras de animales, ramas y flores diversas; y otros ininteligibles caracteres de diversos ángulos y figuras, que me parecieron numerales (Velasco 1980 261).

Una denuncia similar se presenta cuando el jesuita Velasco describe el grado de desarrollo educativo de las provincias antes de la llegada de la Compañía de Jesús y con posterioridad a su expulsión. Señala Velasco que "Los primeros 53 años después que se establecieron los españoles en la Ciudad de Quito, pueden llamarse, sin agravio, los años de ignorancia" (Velasco 1980 318), y que, pese a existir algunas órdenes de religiosos, éstas nos estaban preparadas para la enseñanza de las letras; de ahí que se destaque que "Los primeros Estudios Mayores que se vieron en el Reino, fueron los que establecieron los Jesuitas en la Ciudad de Quito"[274]. De acuerdo con el jesuita, la labor de la Compañía de Jesús consistió en complementar un proceso educativo y científico que ya se había iniciado desde los primeros tiempos en el reino de Quito, pues, "Habiendo florecido tanto la ciudad de Quito

[273] *Ibid.*
[274] *Ibid.*

en artes y ciencias, desde su remota antigüedad, con sus gentiles pero cultos indianos, según lo mostré en las precedentes partes de la Historia, era preciso que las superiores luces europeas la alumbrasen hasta darle la última perfección"[275].

La perspectiva criolla del sujeto de la enunciación se hace presente no solo cuando describe cada una de las cualidades y grandes personalidades de la ciudad de Quito, tanto desde el punto de vista intelectual como desde la piedad religiosa. Indígenas, mestizos y criollos cumplen con el modelo de hombre civil aunque cada uno de ellos con ciertas variantes dependiendo del contexto en el que se encuentren. De esta manera, el discurso descriptivo sirve de argumento para la causa criolla, pues demuestra una progresión natural de los habitantes del reino, de su cultura y de su desarrollo civil. Este tipo de confirmación argumentativa se ve complementada por la introducción de la modalidad deliberativa en la cual el sujeto de la enunciación denuncia directamente las carencias del sistema colonial. La intromisión de la primera persona se hace esta vez a modo de reflexión; el enunciador se autoriza a sí mismo para exponer sus dudas y cuestionamientos respecto de un tipo de gobierno que no logra cumplir con las expectativas de los americanos y que, sin duda, no se encuentra a la altura de los habitantes de Quito. Con ello, se invita al lector a cuestionar la efectividad de la puesta en práctica del gobierno colonial por parte de los delegados españoles. La modalidad deliberativa tiene una función política que se hace evidente en este tipo de digresiones y que expresa el sentimiento de marginación de los criollos. Se mezclan así en la *Historia Moderna*, las variantes del discurso narrativo y descriptivo, con especial énfasis en la enumeración de objetos y en las secuencias temporales de pasado, presente y futuro, con la retórica deliberativa de estilo más elocuente, que respalda la causa y que lleva a los lectores a un determinado cuestionamiento en favor del criollismo del jesuita. Por ejemplo, hablando del gobierno de Popayán, luego de relatar cada uno de los antecedentes sobre la pacificación de los indígenas y la intervención de la Compañía de Jesús, Velasco interrumpe el hilo del discurso para integrar la siguiente reflexión:

> Lo que yo no puedo entender es por qué al presente se hallan tan abandonadas de los españoles estas ciudades y tan desatendidos sus dilatados países, no teniendo ya bárbaros que los persigan, y siendo por otra parte muy deliciosos y tan abundantes de frutos y carnes, como de minerales de finísimo oro, especialmente en los territorios de Aburrá y Anserma (Velasco 1980 268).

[275] *Ib.* 320.

Otro ejemplo se encuentra en el capítulo sobre el corregimiento de Quito en donde se describen y narran los distintos problemas asociados con el comercio en las Indias y con la distribución de los productos, tanto de manera lícita como ilícita. Al final del discurso, Velasco introduce una digresión en la cual no solo predice el destino de Quito, sino que, además, propone una salida para lo que sería una ruina inevitable:

> Por lo dicho me atrevo a pronosticar, sin ser profeta, la última y total ruina del Reino de Quito, porque, no ocupándose su mucha gente en el trabajo de las fábricas y manufacturas, es necesario que den todos en ociosos y ladrones, y se consuman unos a otros con los demás vicios que de allí se originan. Sin ser tampoco arbitrista, me atrevo a decir que el modo de establecer los caudales y de avivar el florido comercio, con ventaja de los Europeos y Americanos, sería introduciendo a más de la común, una moneda provincial que no tuviese valor alguno en otras partes, o entablando, de cuenta del Rey el trabajo de las muchas minas de plata, que no puedan emprender particulares, o finalmente, limitando a un justo término el excesivo comercio de Europa (Velasco 1980 317).

De esta manera, el enunciador ratifica su postura y denuncia las irregularidades de la colonia, desarrollando, inclusive, una propuesta comercial (el uso de la moneda "nacional") con el fin de potenciar el crecimiento de la zona y de dar trabajo y organización civil a los habitantes del reino. Sin embargo, es necesario recordar que el discurso de Velasco no solo atañe al mundo criollo, puesto que, de manera indirecta, recuerda, asimismo, lo que significa para la región la ausencia de la Compañía de Jesús que, como he señalado en el primer capítulo, tuvo el monopolio de la industria manufacturera durante la época de mayor auge, hasta la expulsión de 1767.

Al final del libro 4º, Velasco expresa abiertamente la función que cumplen los discursos narrativo y descriptivo en el contexto general de la obra. Siguiendo los lineamientos de la retórica clásica, el autor integra la *narratio* como fundamento de la *argumentatio*, lo cual justifica la amplificación de los episodios ocurridos durante la colonia[276] y la intensificación de los objetos descritos, pues, de esta manera, se logra captar la atención de los lectores a través del intelecto y de las emociones. Importa, especialmente, aclarar que las causas que han impedido el desarrollo de las colonias y que han limitado el florecimiento de las misiones no se relacionan con la supuesta inferioridad de los sujetos criollos e indígenas como señalan los filósofos modernos. Por este motivo, Velasco organiza su discurso en torno a la *demonstratio* con el fin de crear una

[276] En el siguiente aparatado desarrollaremos en profundidad este aspecto.

representación viva de la realidad, integrando, a su vez, la exposición de hechos, es decir, *la narratio*, para poner de manifiesto sus propias conclusiones:

> He mostrado también con la misma descripción de las Provincias, y la relación de sus principales sucesos, cuál fue el origen de los grandes caudales y de la antigua opulencia de este Reino; el cómo supo excitar un florido comercio así activo como pasivo; el cómo y por qué después a tanta decadencia en todo. No es necesario para estos recurrir a la presente indolencia, ni menos a negras imposturas de vicios. Sobran las referidas desgracias en todas líneas para conocer forzosos e incurables los quebrantos, y sobra el verlos practicados esfuerzos por reponerlos (Velasco 1980 457).

En relación con los recursos narrativos que permiten persuadir a los lectores según la tradición ciceroniana y literaria del siglo de Oro, Carmen de Mora (2010) presenta la intervención autoral como mecanismo propio de la prosa colonial, basándose en el estudio de *El Carnero* de Rodríguez Freile. Según de Mora, la intervención del sujeto autor desde la perspectiva testimonial permite darle variedad al relato "con arreglo al gusto estético de la época- y sobre todo acercarse al lector e implicarlo en el texto" (138). En el caso de Velasco, dicha intervención muestra, a su vez, el carácter dual del sujeto criollo que oscila entre la autorepresentación y la pretendida objetividad; el jesuita anticipa en el prólogo un discurso neutro, equilibrado, mientras que, a medida que la narración progresa, se hace evidente la inmersión del autor como moderador de su propia escritura, como yo metatextual que divide y ordena, como personaje que participa de los hechos, que testimonia un determinado suceso, o bien que critica, alude y justifica los giros de la obra. Así, el jesuita logra una representación viva del relato que capta la atención de los lectores, los induce a una determinada reflexión, sin necesidad de sacrificar la perspectiva autoral de los hechos.

III.4.2. Narrativa y ejemplaridad en el Quito colonial

Hacia el final del prólogo de la *Historia Moderna*, el padre Velasco advierte a sus lectores que hablará de milagros, revelaciones, profecías, santidad y martirios, sujetándose con entera obediencia a los Decretos del Papa Urbano VIII y a la Inquisición[277]. Este enunciado

[277] De acuerdo con el criterio establecido con posterioridad al Concilio de Trento, se prohibía dar culto a alguien que no hubiese sido canonizado por la iglesia católica, evitando con ello, la propagación de las devociones populares.

tiene la función de preparar el ánimo de los lectores y de evitar la censura de la obra[278], cumpliendo así con los objetivos de la instancia prologal.

Las narraciones a las que hace referencia Velasco corresponden a un conjunto de relatos enmarcados posibles de ser definidos de acuerdo con las características del *exemplum* y de la literatura hagiográfica[279]. Aunque ambos tipos discursivos se encuentran relacionados debido a que representan, desde el plano literario, la ejemplaridad de las acciones humanas, se analizan por separado teniendo en cuenta el origen de cada uno de ellos. Como es sabido, el *exemplum* fue una de las figuras de la *inventio* aristotélica y uno de los medios de la *persuasio*, es decir, un argumento que opera por analogía o inducción y que pertenece al ámbito jurídico. De acuerdo con este criterio, el orador presenta una fábula o narración que puede ser real o ficticia y que es protagonizada por personajes admirables para extraer de ellas conclusiones relacionadas con el presente del sujeto de la enunciación. La literatura hagiográfica, a diferencia de las variantes del *exemplum*, tiene como punto de partida la visión platónica de la realidad, es decir, recrea un ejemplo prototípico e idealizado de un sujeto concreto. Teniendo en consideración esta variante, se analizan por separado ambos tipos de discursos, integrándolos, a su vez, en el contexto historiográfico del siglo XVIII y teniendo en cuenta la función que cumplen en el relato. De esta manera se ordena la lectura y se esclarecen distintos aspectos relacionados con la criollicidad del sujeto de la enunciación, quien aborda un conjunto de problemáticas sociorraciales, económicas y políticas, mediante la integración de narraciones breves, provenientes de la tradición literaria peninsular y portadoras de las variantes que integra la cultura americana, las cuales sirven de argumento para respaldar las demandas del mundo colonial en general y de la región quiteña en particular[280].

---

[278] Nótese que en cada uno de los milagros y hechos prodigiosos que narra el jesuita existe un respaldo jurídico y, de no ser así, a lo menos están los testimonios de testigos de vista que corresponden a personajes destacados en el ámbito colonial. De esta manera logra evadir la censura por parte de las autoridades religiosas y políticas.

[279] El exemplum en la narrativa hispanoamericana colonial ha sido estudiado especialmente por Carmen de Mora en la obra de Núñez de Pineda y Bascuñán *El cautiverio feliz*. Véase De Mora, Carmen. "El estatuto del exemplum en el Cautiverio feliz". *Anales de literatura chilena*. 2000, número 1, páginas 13-19.

[280] La inserción de narraciones breves y la inclusión relatos orales del mundo indígena de Quito tiene sus precedentes en las obras de Miguel Cabello Valboa *Miscelánea antártica* y Fray Martín de Murúa *Historia general del Perú: origen y descendencia de los Incas*. Pese a las diferencias que presentan dichos autores con las historias narradas por el padre Velasco, se aprecia en ellos la integración de la oralidad indígena al mundo de las ficciones peninsulares, sobre todo en el caso de Cabello Valboa quien, tal como ha señalado Sonia

Exemplum y perspectiva criolla en la Historia Moderna de Quito

El *exemplum*, tal como se ha señalado, tiene su origen en la preceptiva retórica de Aristóteles. No obstante, durante la Edad Media fue uno de los géneros más utilizados en el marco de los sermones religiosos. Según María Jesús Zamora:

> El *exemplum* fue un género literario muy cultivado, sobre todo durante el medievo, que ejerció una gran influencia en la producción literaria de los siglos posteriores. Son pequeñas narraciones que aparecen insertas en sermones con el fin de ilustrar, aligerar y mantener la tensión del discurso. Su origen se remonta a la Antigüedad. Adquiere su máximo apogeo y difusión en las predicaciones de la Edad Media, sobre todo a partir del siglo XII, y su uso se extiende hasta prácticamente el siglo XVIII. Según nos revelan las *artes praedicandi*, el sermón en el medievo se organiza en torno a una cita, el *thema*. A continuación el discurso se subdivide y cada una de estas partes se amplía, la *dilatio*. Los recursos utilizados para ello son muy variados, aunque las citas de autoridad, los *símiles* y los *exempla* son los principales. Estos últimos captan la atención de unos oyentes, en su mayoría iletrados (Zamora 2009 1).

Los *exempla* que se utilizan provienen de diversas fuentes, en algunos casos se trata de relatos bíblicos, anécdotas de santidad o colecciones de milagros, mientas que en otros hacen uso de materiales profanos tomados de la antigüedad clásica como leyendas orientales, fábulas de animales o ejemplos históricos[281]. Destaca, principalmente, la función moralizante de estas narraciones, las cuales son empleadas para catequizar y para promover la reflexión en el auditorio. Entre las características de estos relatos sobresale la brevedad y la veracidad, pues se encuentran enfocados a un público sencillo al que deben instruir; sin embargo, tal como puntualiza Romans, al estar inserto dentro de los instrumentos de persuasión no puede figurar como género narrativo independiente. A partir de esta perspectiva Borlenghi y Neusdchäfer agregan que el *exemplum* propone una ley o bien imparte una enseñanza a partir de un orden narrativo que ilustra a los oyentes sobre dicha ley. De acuerdo con Borlenghi, el momento central del relato adquiere mayor intensidad e importancia que el origen y el encadenamiento de la acción, los cuales destacan por su lógica y simplicidad. Al respecto, Neuschäfer destaca la importancia de la ley en este tipo de relatos, pues, en lo que respecta a los personajes, estos corresponden con

---

Rose (2000), utiliza el modelo de la novela morisca como estrategia para legitimar a los descendientes mestizos de Quito que sufrían la discriminación por parte del sistema colonial.

[281] *Ibid.*

prototipos establecidos que no complejizan mayormente la lectura de la obra y que permiten mantener el centro de la atención en el suceso en sí (*Ctd.* Zamora 2004). De acuerdo con María Jesús Zamora (2009):

> Estas historias disponen también de un encanto narrativo. Reducen lo general a cada caso concreto y explican la importancia y significado de los principios generales del hombre al compararlos con la conducta ejemplar o censurable de un individuo. Desde nuestro punto de vista, su máximo triunfo radica en el hecho de despertar el sentido y el gusto por la narrativa en forma de cuento desde el mismo púlpito. A partir de aquí, estos ejemplos surgen solo por el placer de contar y así desembocan en las historias relatadas sin otro motivo que ellas mismas, desapareciendo en muchos casos los rasgos característicos de la estructura del ejemplo (2).

En la *Historia Moderna* de Quito el *exemplum* se presenta especialmente al final de cada uno de los capítulos bajo el epígrafe "Algunos sucesos notables". Dentro de esta categoría se agrupan hechos que corresponden a catástrofes naturales, sublevaciones coloniales y casos particulares. Esto último llama notablemente la atención pues se califica de trascendente o notable un hecho particular y, por lo demás, anecdótico. Asimismo, el móvil de la narración no se encuentra en el suceso en sí mismo, sino en hechos particulares que rodean la historia, acercándola a otros tipos de relatos, tales como la leyenda, el mito, la fábula, entre otras. El conjunto de estos relatos breves, además de divertir a los lectores y mantener el ritmo de la lectura, cumplen con una clara función persuasiva, de acuerdo con las características del discurso deliberativo. En el contexto de la *inventio*, los sucesos narrados sirven de demostración y respaldo de la causa en litigio que, como se ha señalado, fue la legitimidad del sujeto criollo, la reivindicación de América y la defensa de la Compañía de Jesús. Se advierte que el autor, consciente de la censura y de las implicaciones políticas de sus opiniones, inserta este tipo de narraciones breves con el fin de presentar una crítica al sistema colonial que justifique el atraso de las provincias con motivos concretos, como la mala gestión gubernamental, los desastres naturales y la amenaza constante de bárbaros y extranjeros. Pese a que a lo largo de la narración se dan diversas narraciones enmarcadas, se analizan a continuación aquellas que contienen con mayor claridad los componentes de lo que se ha llamado el patriotismo criollo y jesuitismo. Gracias al estudio de las formas literarias que componen estos relatos se establece, igualmente, los modos en que el sujeto criollo representa simbólicamente el universo americano, su idiosincrasia y los actores que lo pueblan.

La campana de Caloto

La ciudad de Caloto, escenario de trágicos sucesos, se encontraba dividida en dos partes, según narra Velasco: "Llamábase la una de ellas la ciudad de Caloto arriba y otra de Caloto abajo" (Velasco 1980 272). En un primer tiempo la ciudad se emplazó en la parte más alta según la fundación original que hizo el capitán Belalcázar, no obstante, pasados los años, los habitantes al verse perjudicados con varias incomodidades debido al sitio elevado en el cual se encontraban, decidieron transferirla a la inmediata llanura de abajo "defendida de los vientos y amenísima por su grande fertilidad"[282]. Como varios no pudieron fabricar sus casas abajo o se hallaban bien arriba, se quedaron en el lugar de la primera fundación junto con un párroco. Así, la ciudad quedó dividida con la corta distancia de la bajada "sin más diferencia que ser en la parte de arriba menos los Españoles y muchos más los indianos, y en la de abajo, menos los indianos y muchos más los Españoles"[283]. Sucedió que la tribu de los Pijaos, molestos por los continuos intentos de evangelización por parte de los españoles, decidió atacar la ciudad y dar muerte al párroco con la ayuda de los infieles de la tribu de los Paes. El motivo por el cual no cayó toda la ciudad fue por estar dividida en dos partes y por no tener los bárbaros la inteligencia de atacar ambos sitios a un mismo tiempo. Llegados los infieles por las montañas, atacaron Caloto arriba, "destruyeron e incendiaron en primer lugar la iglesia parroquial, que era muy buena; y para mostrar claramente que su odio era contra la religión cristiana, después de profanar el santuario y quemar todos los sagrados ornamentos, echaron de la torre abajo aquella campana que solía llamarlos a la Doctrina"[284]. Aquí sucedió el primer hecho prodigioso pues al intentar despedazar a golpes la campana "ésta comenzó a arrojar viva sangre por las heridas, como jurídicamente lo depusieron después los agresores"[285]. Prevenidos de estos sucesos, los habitantes de Caloto abajo no dieron tregua a sus enemigos a quienes vencieron con la ayuda de la ciudad de Cali y de las sentencias del gobernador. Luego de hacer justicia a los bárbaros procedieron a reconstruir la ciudad "sin pensar ya en la alta, donde no quedaba ninguno"[286]. Sucedió entonces el segundo prodigio de la campana, la cual disipaba las tormentas con su solo sonido. Este hecho notable se divulgó por todo el reino dando fama a

[282] *Ibid.*

[283] *Ibid.*

[284] *Ib.*273.

[285] *Ibid.*

[286] *Ib.* 274.

la ciudad, "mas, sea lo que fuere, el estado presente de esta Tenencia es que la ciudad de Caloto permanece reducida a un corto pueblecillo con tal cual familia española y en estado tan infeliz que no tiene ya ni parroquia propia"[287].

Se puede observar que el relato que presenta Velasco a propósito del pueblo de Caloto contiene los elementos simbólicos del mito de las antípodas en el sentido que propone Aristóteles para el término, es decir, considerando una diferencia geográfica y climática para las distintas zonas de la tierra. Asimismo, adopta la visión neoclásica y especulativa en torno a las antípodas como espacios desconocidos, habitados por seres idénticos a nosotros pero a la vez distintos. Este tipo de narración destaca por su sentido onírico, pues los hombres que habitan del otro lado parecen sacados de los sueños y no del mundo real. Velasco presenta dos mundos opuestos, uno en lo alto, habitado en su mayor parte por indígenas, bajo la dirección de un párroco santo y cuya característica principal es el mal emplazamiento en el que se encuentra; otro, ubicado en la parte baja, poblado en su mayoría por españoles y provisto de un buen clima. El pueblo Caloto arriba destaca por la santidad y por la religiosidad, las referencias que hace el enunciador muestran la piedad de sus habitantes y sobretodo de su director espiritual; no obstante, el pueblo no se encuentra preparado para la guerra y sucumbe ante la invasión de los Pijaos y Paes. Por su parte, Caloto abajo se encuentra abastecido de suficiente pólvora para hacerle frente a los bárbaros y, además, cuenta con un mayor número de soldados preparados para atacar. El silencio sobre la religiosidad de este pueblo es fundamental; mientras el de arriba lleva consigo la espiritualidad cristiana, el otro, de abajo, hace frente a la barbarie de los indígenas por medio de las armas y la guerra; de ambos, solo sobrevive el segundo, no obstante, la campana de la iglesia, símbolo del llamado a la cristiandad, subsiste a los ataques de los indios y se instala, finalmente, en Caloto abajo. Se funden así dos elementos que parecían irreconciliables: la evangelización y las armas, gracias al martirio de españoles e indígenas fieles de la parte alta, quienes mueren por defender la verdadera fe. Desde el punto de vista estructural las coordenadas arriba-abajo dan cuenta de la visión teológica de la realidad y de la capacidad de inmersión del plano espiritual y terrenal, considerando que la campana, como símbolo divino, baja al pueblo, es decir, entra al espacio terrenal, sin perder por ello su propia esencia que es la de encarnar la gloria de la religión cristiana por medio de prodigios y hechos notables.

[287] *Ib*. 275.

Con frecuencia el imaginario renacentista recurrió al mito de las antípodas sirvió al imaginario renacentista con el fin de proyectar la idea de una monarquía universal que conquista todos los territorios del mundo incluyendo los más lejanos y remotos. En este caso, Velasco refuerza el ideal de control militar sobre los pueblos indígenas no sometidos mediante el uso alegórico de la campana de la iglesia de Caloto. Se sobreentiende, entonces, que la perspectiva del sujeto del discurso se encuentra sumida en una dualidad ontológica, pues su lugar de enunciación está entre la lógica colonial del sujeto europeo y los intereses locales que tienen a dignificar ciertos elementos de la cultura indígena ancestral. Así, los personajes carecen de un tratamiento más profundo y corresponden con las características arquetípicas usualmente utilizadas en este tipo de relatos, como por ejemplo, la figura del buen sacerdote, del indio sumiso y cristiano, del indio rebelde y bárbaro, y de los españoles como personaje colectivo que intentan defender sus tierras y evitar la masacre por parte de los nativos. Importa, sobre todo, mostrar la necesidad de conjugar ambos elementos en el plano de la conquista, el religioso y el militar, pues, sin estos dos procedimientos se hace imposible el adoctrinamiento de tribus que son bárbaras e infieles. Se puede notar, de este modo, la necesidad de mostrar, constantemente, hechos prodigiosos que den cuenta del sentido verdadero de la colonización, de sus raíces y del motor de una sociedad que, si bien debe luchar para imponer la verdad y la salvación de las almas, esta deuda queda saldada gracias a los fines mayores que persigue. Por este motivo, el narrador representa una situación colonial habitual, a saber, el ataque de las tribus a los poblados de españoles, demostrando de esta forma, las difíciles condiciones del mundo colonial que justifican, en parte, el atraso de las provincias y el lamentable estado de muchas de ellas. Es necesario destacar que la narración que inserta el padre Velasco no solo sigue la estructura del mito de las antípodas que ya he señalado, sino que además inserta parte de la retórica judicial al exponer paso a paso cómo se desarrollaron los hechos pasados, el testimonio de los indígenas que profanaron Calote arriba, el respaldo mediante el uso de autoridades que refieren el hecho, o bien de los supuestos registros existentes en los archivos coloniales, y la inserción de la perspectiva del autor que juzga las acciones de los nativos de acuerdo con las nociones de lo justo y lo injusto, lo correcto y lo equivocado. Todo esto permite ratificar la postura del enunciador según la cual existen motivos puntuales que justifican la situación de las provincias, dejando en manos de los lectores la posibilidad de juzgar como ciertos dichos motivos o bien de asumir una postura en favor de los filósofos modernos. Finalmente, es oportuno mencionar que la inserción de este relato en particular no es casual ni arbitraria, ya que Caloto fue una de las ciudades

que se encontraban en los límites fronterizos entre Nueva Granada y la Real Audiencia Quito. Como es sabido, Caloto perteneció a la Provincia de Popayán, uno de los territorios disputados por ambos reinos, que, finalmente, pasó a integrar parte de la actual Colombia. La integración de este territorio al imaginario cultural de un reino, así como su inserción en el espacio letrado, legitima los límites jurisdiccionales del Quito colonial de finales del siglo XVIII.

El indio Cantuña

En el apartado "Algunos sucesos notables relativos a la ciudad de Quito" aparece la historia del indio Cantuña que devela el misterio de los tesoros de los incas Atahualpa y Huaynacápac, escondidos por Rumiñahui. Cantuña era hijo de Gualca, uno de los aliados de Rumiñahui que ayudó a incendiar la ciudad y a esconder los tesoros incas. En medio del caos, Cantuña, que por entonces era solo un niño, queda herido y es abandonado por su padre quien, al ver los escombros huye a las montañas creyéndolo muerto. Este accidente lo deja "contrahecho, concorvado, y con facciones tan monstruosas que parecía un demonio" (Velasco 1980 322). Con esta apariencia comienza a servir a los españoles y se hace amar de ellos debido a su buena disposición e inteligencia. Posteriormente pasa al servicio del capitán Hernán Juárez, quien lo instruye en la religión cristiana, le enseña a leer y a escribir y termina por amarlo más que si fuera su propio hijo. Diversos problemas llevan a la ruina a Juárez al punto de tener que vender su casa, que era el último de sus bienes. Conmovido por esto, Cantuña le ofrece al capitán entregarle suficiente oro para saldar sus deudas, con la advertencia de que antes de sacarlo a la luz debían fundirlo en un subterráneo ubicado en la propia casa de Juárez. Con el paso del tiempo nadie comprendía cómo era posible que Juárez mudara su fortuna de un momento a otro, sin embargo, no desconfiaban de él que era generoso en obras pías. Cuando estaba a punto de morir, Juárez decide dejar su dinero y su casa al indio Cantuña, motivo por el cual la ciudad entera comenzó a sospechar que Cantuña era quien había enriquecido al capitán. Las autoridades deciden llamarlo para que explicara frente a un tribunal cuál era el origen de su fortuna: "Declaró que era verdad que él había dado oro a Juárez, y después a muchos otros, teniendo y pudiendo tener cuanto quisiese, por haber hecho pacto con el demonio, para entregarle su alma bajo cierta cédula de obligación, firmada con la sangre de sus venas"[288].

[288] *Ib*.323.

Al escuchar esto, los jueces lamentaron profundamente el suceso y lo dejaron libre hasta que llegó la hora de su muerte, acompañado de diversos religiosos que lo instaban a deshacer el pacto y convertirse a la fe cristiana. Una vez fallecido el indio Cantuña los españoles revisaron su casa y encontraron, finalmente, el subterráneo secreto en donde se fundía el oro del tesoro de los incas. Así fue como se enteraron del engaño de Cantuña, sin enterarse nunca dónde residía el resto de los tesoros, pues ese secreto lo guardó el indio hasta su muerte. Al final de la narración el enunciador reflexiona sobre la importancia de este relato con las siguientes palabras: "Lo más digno de notarse de esta historia, tan célebre como ridícula, es que, después de pruebas tan evidentes, creen hasta ahora, muchísimas personas, por verdadero aquel pacto"[289].

Es de advertir que este tipo de relato enmarcado cumple con una función didáctica y aleccionadora, pues, deja ver con claridad los prejuicios que surgen en torno a la figura del indígena Cantuña y la verdadera esencia de su espíritu. Cantuña simboliza la distancia que se establece entre la apariencia y el interior de las personas. De acuerdo con el imaginario occidental, el indígena reproduce en sus rasgos fenotípicos la carencia de espiritualidad y la monstruosidad que reside en su alma. De ahí que se produzca una suerte de asimilación forzada entre el cuerpo del indio y su espíritu que define la actitud de los españoles y europeos, en general, en relación con la imagen del indígena americano. Atento a esta problemática, Velasco exagera las diferencias físicas de Cantuña y les otorga el máximo grado de deformidad y monstruosidad; igualmente, aumenta las cualidades del indio cristiano, haciéndolo bondadoso, sabio, leal y honrado. Esta hiperbolización de la figura del indígena demuestra, entre otras, cosas, el deseo de plasmar en el receptor una idea o una imagen difícil de olvidar, con el fin de provocar un cambio en la mentalidad de las personas y de mostrar lo absurdo de la lógica colonizadora, centrada en apariencias y supersticiones que se alejan, considerablemente, de la realidad americana. El enunciador destaca la actitud de los españoles frente al indígena Cantuña y contrapone el mal juicio de éstos con la admirable bondad del indio:

> No les quedó la menor duda sobre la verdad del pacto porque los españoles de aquel tiempo creían firmemente que los indianos tenían trato familiar con el demonio. Muchos religiosos de diversas Órdenes, compadecidos del indiano, ejercitaron su celo, conjurándolo diversas veces, y exhortándolo con fervor para que se deshiciese de aquel pacto, y se convirtiese a Dios. Más Cantuña fingía mantener terco diciendo que quería tener oro

[289] *Ib.* 324.

> mientras viese. Lo veían todos con lástima, horror y espanto, ayudando a eso su feísima figura […] mas él se burlaba de todos; porque en realidad era buen cristiano y sumamente devoto de los Dolores de la Santísima Virgen. Mientras vivió distribuyó pública y secretamente bastantes millones (Velasco 1980 323).

Se observa, entonces, la relación entre la narración intercalada y el contexto general de la obra, ya que, de acuerdo con lo observado, el relato no posee autonomía discursiva sino que, más bien, sirve para completar los objetivos del discurso deliberativo que se refuerza en la obra por medio de este tipo de estrategias retóricas.

Es de nacer notar que la leyenda del indio Cantuña pertenece al imaginario popular del pueblo quiteño y que su versión más conocida es muy diferente de la que relata el padre Velasco. Según la leyenda, Cantuña era un indio a quien se le había encargado la construcción del atrio del templo de San Francisco de Quito. Debido al poco tiempo con el que contaba para su construcción, Cantuña hace un pacto con el demonio y ofrece a cambio su propia alma. Sin embargo, su astucia le permite engañar al diablo, levantando el atrio sin tener que dar al demonio la eternidad de su alma. Como es posible observar, la historia original trata más sobre la picardía de Cantuña que sobre la distancia entre las apariencias y lo que realmente es. Igualmente, la leyenda del padre integra ciertos hechos históricos que no son considerados por el imaginario colectivo, como el paradero del tesoro de los incas. El relato habla de la relación entre los religiosos del convento de San Francisco de Quito y Cantuña, quien era su mayor benefactor. Se estable, así, una correspondencia entre el pasado indígena y el mundo colonial, la cual queda demostrada con los estudios arqueológicos recientes que señalan que la iglesia de San Francisco de Quito fue construida sobre las antiguas instalaciones militares de los jefes imperiales de los incas.

Relato del luterano

En “Algunos sucesos notables relativos a la villa de Riobamba” se encuentra el relato del luterano, acaecido cerca del año 1620. Vivía éste sujeto en las cuevas de la ciudad y pedía limosna a quién pasase “por Dios o por el diablo”, con lo cual nunca le faltaba el auxilio de ningún transeúnte. No se sabía exactamente de dónde venía, sin embargo, por lo mal que pronunciaba el español, se tenía por extranjero. Como nunca asistió a escuchar misa, pese a tener muy cerca una capilla, los pobladores creyeron que se trataba de un luterano. Durante la fiesta de los ocho días, en la cual se veneraba a San Pedro, el luterano entró en la iglesia

en donde se hacía misa cantada, con panegírico, confundiéndose entre la multitud. Allí, cerca del altar, escuchó misa hasta que el sacerdote realizó la consagración; en ese momento, el luterano se abalanzó sobre la hostia consagrada y la hizo pedazos con el más diabólico atrevimiento (Velasco 1980 356). Sobrecogidos los asistentes, reaccionaron sacando sus espadas y atacando al luterano hasta que éste cayó muerto en la iglesia. Según Velasco el prodigio que hizo Dios fue el que no se manchara con sangre la iglesia, pese a las múltiples heridas que infligieron al desdichado hombre. Cuando sacaron el cadáver hacia el exterior, comenzó a brotar sangre negra de los costados. Finalmente, el cuerpo fue llevado muy lejos y el suceso fue autenticado por el Cabildo de la villa a la Corte. El primero de los hombres que hirió al luterano, el corregidor Martín de Aranda, impactado por el milagro de la providencia, se hizo tan devoto del sacramento que pidió su admisión a la Compañía de Jesús y permaneció allí hasta su muerte en manos de los indios Ilicuras.

Uno de los hechos más notados que se desprenden de esta narración es el honor que se le concedió a la villa de Riobamba por parte de Felipe IV; según Velasco, el monarca otorgó a Riobamba los títulos de ciudad muy noble y muy leal, y, por escudo de armas, una cabeza atravesada de dos espadas al pie de la custodia del sacramento. Se observa aquí una de las acotaciones de la Real Academia que aparecen en el manuscrito original, la cual niega el hecho prodigioso que adorna el relato del jesuita. De acuerdo con la comisión de censura:

> Este suceso debe entenderse con más crítica de la que emplea el autor, y han tenido los regidores de Riobamba que comunicarlo a la Corte, cuya real resolución solo aprueba el castigo del desacato; y de ningún modo da nueva fuerza al juicio de la imaginación acalorada de los de Riobamba (Velasco 1980 356).

Para el enunciador, la historia del luterano demuestra el celo religioso de los habitantes de la provincia y su lealtad hacia el sacramento. No es un hecho casual el que se inserte este tipo de relato a propósito de la villa de Riobamba, lugar de nacimiento del jesuita Velasco. El prodigio divino que se manifiesta en la iglesia, luego de que los criollos reaccionaran en contra del luterano, demuestra que la providencia está del lado de los españoles americanos. Así también, se exagera el episodio del ataque del extranjero y la fuerza con que los criollos embistieron en contra del hereje, dando a entender la fidelidad hacia la religión católica de los habitantes de Riobamba. Por ello, se entiende como notable este suceso, debido a que permite confirmar uno de los argumentos de la obra que trata,

precisamente, del nivel moral y espiritual de los habitantes del nuevo mundo, de la igualdad de condiciones para recibir el evangelio y de la constatación irrefutable de que la misma providencia protege y ampara a dichas personas, mostrando, además, un grado de satisfacción por las acciones justicieras de los criollos.

Las últimas investigaciones revelan el verdadero origen de la leyenda del luterano, reconstruida por el investigador Juan Carlos Morales en 1998. Esta obra da cuenta del conjunto de intereses económicos y políticos que intervinieron y modificaron los hechos ocurridos en la villa de Riobamba. Uno de los principales cambios que se percibe en el relato del padre Velasco se relaciona con los motivos que llevan al extranjero a intervenir durante la realización de la misa.

Sibelius Luther, médico austriaco, trabajó durante años entre los indígenas y los más necesitados de la Real Audiencia de Quito, despertando el recelo de algunas autoridades. Este hecho, sumado al desconocimiento de su pasado, hizo que crecieran las especulaciones, por lo que, rápidamente, su apellido se relacionó con los grupos protestantes. La mayoría de los habitantes lo llamaron "El luterano", excepto los indígenas, entre quienes fue conocido como "el padre blanco". La persecución iniciada por el sacerdote Horacio Montalván y por el tribunal del Santo Oficio, llevó al luterano a esconderse en una cueva para tratar de salvar su vida. La escena en la que Sibelius Luther se abalanza contra el sacramento no es otra cosa que el intento por atacar al sacerdote Montalván; no obstante, la historia es reelaborada, logrando así, entre otras cosas, la categoría de "villa" para la ciudad de Riobamba y la ratificación de la fe católica en los territorios de la Real Audiencia[290].

La segunda expedición al río Marañón

De todas las expediciones hechas a este río, destaca el padre Velasco la que realizó el capitán Pedro de Ursúa a pedido del virrey del Perú, don Andrés Hurtado de Mendoza. Esta tuvo como objetivo encontrar la ciudad de El Dorado, tan apetecida por los españoles por las supuestas riquezas que contenía. Como señala el enunciador:

> Sobre estas y semejantes relaciones romancescas se suponía como cosa cierta, que la capital de aquel reino, al cual llamaban El Dorado, era la ciudad de Manoa, situada sobre el

[290] Esta historia suele ser tan significativa que el mismo escudo de la ciudad de Riobamba contiene una imagen de la cabeza del luterano bajo dos espadas.

> lago Parime, no muy distante de la riberas del Marañón. Los geógrafos antiguos españoles y extranjeros se adelantaron, sin más fundamento que éste, a situar y delinear sus cartas, el reino, el lago y la ciudad. Esta, según las dichas relaciones, era como la que vio San Juan en su Apocalipsis, esto es, fabricada de oro purísimo y de preciosas piedras […] No había en los Reinos del Perú historia más creída que ésta, no conquista que se desease con más vivo ardor (Velasco 1980 462).

La historia que destaca el enunciador se relaciona no con la expedición misma de Ursúa, sino con la traición que ejecuta el español Lope de Aguirre. Este soldado, queriendo imitar a Francisco de Orellana, arma una traición en contra del capitán al mando de la nave. Su indómito coraje y el artificio con que manejaba sus intereses hicieron posible que se apoderara de la armada y que se autonombrara jefe de ella. Una vez al mando, se internó en el río Marañón "ejecutando robos y muertes a cuanta ranchería pudo encontrar" (Velasco 1980 463). Sin embargo, todo fue en vano pues le fue imposible obtener noticias sobre El Dorado. Finalmente salió al mar y comenzó a ejercer la piratería, saqueando diversos puertos del Norte, hasta que llegó a la isla de la Trinidad, en donde fue rodeado por los españoles. Al verse acorralado, Lope de Aguirre decide matar a su hija con el fin de evitar que muera en manos del enemigo; posteriormente, acaba con su propia vida, dando con ello fin a la historia de la segunda expedición al río Marañón.

Esta narración adquiere sentido en el marco de la descripción de la conquista espiritual o pacificación indígena que realizaron los misioneros jesuitas en la provincia del Marañón. El relato enmarcado deja entrever la ambición desmedida de la empresa española y su inevitable declive. Lope Aguirre es una figura simple que encarna el conjunto de ambiciones a las que aspira cualquier soldado, capaz de traicionar a su propio capitán con el fin de llevarse la gloria de la expedición. Lo que sucede al final es que luego de saquear las tribus que habitaban en las riveras del Marañón no obtiene los frutos esperados y se convierte en pirata, pues, sabe que su codicia no será saciada mediante una empresa que parece haber fracasado. De ahí que continúe su viaje por mar hasta ser apresado por los mismos españoles. En la escena final, en la cual debe dar muerte a su hija, se aprecia la inserción de la figura de la sermocinación, recreando un discurso dramático en el cual el padre explica a su hija los motivos por los cuales acabará con su vida: "Hasta aquí he procurado tu mayor bien, con el designio de coronarte Reina; ya somos perdidos; no quiero que seas violada o muerta en manos de mis enemigos; y así es mejor que mueras honradamente a manos de padre" (Velasco 1980 464). De esta forma, el relato vuelca su atención no tanto en los hechos como en el modo en que son relatados; el uso de este

recurso literario demuestra una preocupación especial por la función estética del discurso, la cual queda supeditada a la retórica demostrativa que intenta contraponer los resultados de las expediciones de los españoles, motivadas por el afán de riquezas, frente a los resultados que obtienen los jesuitas, movidos por el celo religioso y apostólico. De ahí que la tercera expedición que relata el padre Velasco haga referencia a los avances y progresos de los padres de la Compañía en los poblados de indios del Marañón.

Velasco reconstruye y, a su vez, omite varios aspectos que aparecen en la obra de Francisco Vázquez, *Relación de todo lo que sucedió en la jornada de Omagua y Dorado*, publicada en 1881. Entre éstos, las cartas que Lope de Aguirre envía a Felipe II bajo los títulos de "El traidor", "El peregrino" y "El príncipe de la libertad"; episodios sobre la muerte de Inés de Atienza y los deseos de emancipación de Lope de Aguirre. No se tiene certeza de que el jesuita haya accedido a los archivos en donde se encontraba el manuscrito de Vázquez, sin embargo, es de entender que dicha información llegó a su poder al menos a través de los escritos de Pedrarias de Almesto, otro de los soldados que estuvo en la expedición de Ursúa y que utilizó el manuscrito de Vázquez para reelaborar su propia versión de los hechos. Resulta meritoria la prudencia con la que obra Velasco al no referirse directamente a las intenciones de Lope de Aguirre de formar su propio reino en América con independencia del rey de España. En vez de narrar los intentos de emancipación del comandante, hace uso de un diálogo dramático en el cual confiesa a su hija los deseos más profundos de su alma, justo antes de morir. De este modo, logra mantener la tensión del relato, atraer a los lectores y dejar constancia de un hecho, sin hacer pesar sobre él los conflictos políticos de las colonias americanas.

Historia del inca Bohórques de la corte de Paitití

La historia del indio Bohórques aparece como una de las digresiones que pueblan la narrativa del Marañón. El mismo Velasco advierte antes de comenzar que se tratará de una histórica "célebre y ridícula" que da cuenta no de los grandes personajes que levantaron la nación, sino de grandes tesoros, cuya fama se extendió hasta los siglos siguientes. El inca Bohórques era un español pobre llamado Pedro el cual sirvió de soldado en las expediciones de Chile. Luego de varios años llegó al Perú y "comenzó a llamarse Don Pedro, desde 1659, "en que dio en la locura de rastrear la real sangre de los Incas y hacerse de ella" (Velasco 1980 485). Se internó con los indianos Calchaquíes que habitaban en la serranía de Tucumán, quienes lo aceptaron como uno de ellos; convenció, a su vez, al

gobernador don Alfonso de Mercado de los beneficios que traería la paz con los indios Calchaquíes, ofreciéndose él mismo para internarse en la selva a cambio de que el gobernador lo reconociera como inca indiano; Así Pedro Bohórques pasó a vestirse como inca y a ser tratado como si lo fuera. La noticia de los tesoros de los incas que habían sido rescatados por Mancocápac en el Ucayale llevó al indio Bohórques a internarse en lo que debía ser la Casa Blanca o Paitití, seguido de algunos indios calchaquíes. Cuando llegó al supuesto lugar donde se encontraban los tesoros, no encontró sino la pobre y miserable tribu de los Pelados que, según el autor, era tan pobre que ni siquiera conocía lo que era el oro. Sin ceder ante las circunstancias, el inca Bohórques aprovechó para crear allí un reino con todas las características de los antiguos incas para, posteriormente, regresar a la nación de los Calchaquíes con el fin de encontrar entre ellos la verdadera ubicación de Paitití; al llegar tropezó con la guerra entre los indios Calchaquíes y los españoles, con lo cual fue hecho preso, enjuiciado y muerto en 1667 por sus innumerables delitos.

Este relato reafirma un hecho que viene desarrollándose a lo largo de la narración: la ambición desmedida de los españoles que llegaron a colonizar las tierras de América, tan ávidos por obtener riquezas que terminan por creer las más inverosímiles historias que, irremediablemente, los llevan a la ruina. Destaca especialmente de este relato el uso de recursos como la parodia y la sátira para mostrar lo absurdo de la situación en que se ven envueltos los personajes que sucumben ante la codicia. Originalmente este tipo de recurso tiende a la diversión del espectador o lector, no obstante, guarda a su vez una profunda crítica social, pues pone en tela de juicio la banalidad del ser humano que imita una situación que le es ajena por pretender un beneficio que tampoco le corresponde por legítimo derecho. Bohórques dista mucho de ser un hombre íntegro; simula ser Don, simula ser Inca y finalmente, ni lo uno ni lo otro le salva de ser lo que siempre ha sido: un español pobre y sin valores. Se hace llamar inca y ser transportado por los indígenas sobre un solio portátil de oro, construye un reino en medio de una tribu pobre e ignorante, los Pelados y, en vez de llegar a la ciudad de Paitití, llega a una miserable aldea; es decir, toda su existencia se representa a partir de una fantasía impuesta en medio de la nada. Con ello el padre Velasco plasma una crítica implícita a la sociedad española que viaja a América e intenta enmascarar sus orígenes, logrando solo una triste caricatura de lo que realmente sería un verdadero señor. Lo mismo sucede con el relato anterior, en donde un simple soldado trata de quedar al mando de la expedición y hacer de su hija una “reina”. Ambas empresas fracasan debido a que no están solventadas en un origen noble, sino en el simple abuso de una supuesta posición beneficiosa que, con el tiempo, termina por derrumbarse.

Los detalles de estos sucesos se encuentran registrados en los Archivos de Indias (Legajo "Charcas": 58 del 17 de julio de 1658), en donde se da a conocer los intentos de Bohórquez ante el gobernador de Tucumán por llevar a cabo sus objetivos. No obstante, es más probable que el padre Velasco haya tomado como referencia la obra del misionero jesuita Hernando de Torreblanca, *Relación Histórica de Calchaquí* (1696), en la cual se narra los acontecimientos relacionados con el indio Bohórquez, llamado, igualmente, "falso inca" por la literatura actual.

Relato hagiográfico, martirios y santidad

Uno de los discursos que atraviesan el texto está dado por la narración breve que da cuenta de la vida de santos y mártires de Quito entre los siglos XVI y XVIII. La mayoría de estos casos corresponden a misioneros jesuitas que se internaron en las riveras del Marañón para reducir a los indígenas bárbaros, no obstante, también se observa un caso particular en que se relata, brevemente, la santidad de la joven Mariana de Jesús. Aunque ambos casos se adscriben a un tipo de escritura que da a conocer la ejemplaridad de las acciones humanas, se distinguen por las características que presentan desde el punto de vista literario y los fines que persiguen. No obstante, antes de comenzar el análisis de estos relatos es necesario detenernos en el concepto de hagiografía con el fin de comprender sus orígenes y afinidades con la prosa historiográfica, con la retórica humanista y con el discurso literario.

La hagiografía como narración de la vida de los santos surgió en el siglo IV. Este tipo de discursos diferenció, en sus comienzos, la narración de mártires de la narración de obispos ya que, en el primer caso, la atención se centraba en la muerte del santo, mientras que en el segundo, en los detalles de su vida. Entre las características comunes de este tipo de escritura se encuentran, entre otras cosas, la adaptación del modelo narrativo biográfico, tomado de clásicos como Plutarco y Suetonio; asimismo, destaca la función que cumplen al mostrar la vida de los santos en el proceso de expansión del cristianismo en la Edad Media, motivo por el cual fueron introducidos en las liturgias y en los predicadores. Durante el siglo X, en el marco de la aparición de las santificaciones canónigas, la vida de los santos incorporó el milagro como prueba de santidad. Más tarde, en el siglo XII, se produjo una variación de los temas de las narraciones con la introducción de la trama de la encarnación de Cristo, desplazando el relato hacia hechos cotidianos como la vida familiar, la infancia y la adolescencia de los santos (Borja 2007 57-58). En el siglo XIV se perciben

las primeras influencias de la novela épica y de la narrativa histórica en la narración hagiográfica. Uno de los aspectos que influyó considerablemente fue la aparición de las leyendas áureas enfocadas hacia un público más amplio. El humanismo del siglo XV adopta estas nuevas perspectivas en relación con las narraciones ejemplares y las fusiona con el espíritu barroco, obteniendo un nuevo tipo de estructura discursiva. Entre sus características destacan el carácter biográfico de la narración, la importancia de las acciones por sobre las contemplaciones de los santos, las virtudes, y, por último, las motivaciones de los personajes, indagando, de esta forma, en su psicología. Como puede observarse, la hagiografía como modelo de escritura sufrió distintos cambios a lo largo del tiempo, por lo tanto, el estudio en la prosa velasquiana amerita una correcta contextualización teniendo en cuenta que, la narrativa del siglo XVIII, se rige por códigos más cercanos a la historiografía renacentista que a la prosa la literaria[291], sin dejar de lado la influencia del romance ni de la épica caballeresca.

El sacrificio de Mariana de Jesús

La historia de Mariana de Jesús, primera santa de Quito, aparece en el contexto de las innumerables pestes y desastres naturales que asolaron la ciudad hacia los años 1645. Sucedió que el padre Alonso de Rojas, nativo de la ciudad de Loja, "arrebatado del fervor de su espíritu y de su grande caridad para con los prójimos, ofreció a Dios en sacrificio su vida, para que a costa de ella se librasen sus hermanos" (Velasco 1980 329). Al oír esto la joven Mariana de Jesús, "arrebatada también del fuego de la caridad"[292], se puso de pie y ofreció a Dios su propia vida con el fin de liberar a su confesor y hacer un bien a la Patria. Esa misma noche la joven murió de una enfermedad y con ello se detuvieron las epidemias y los terremotos en Quito. "Consumó el sacrificio con el que liberó a su Patria, el 26 de mayo, del mismo año 1645"[293].

Tal como ha señalado Antonio Rubial (1999), en las sociedades coloniales el ideal del comportamiento era la santidad, pese a las continuas tensiones entre el individualismo,

[291] De acuerdo con de Certeau, la diferencia entre género historiográfico y hagiográfico radica en que, en el primer caso, se trata de hechos verdaderos, mientras que en el segundo de hechos ejemplares que no necesariamente tienen una base real. No obstante, considerando las opiniones de Borja Gómez, se asume que, desde el punto de vista de los sujetos medievales y renacentistas no existía una separación tajante entre lo sagrado y lo profano, por lo que ambos géneros quedan sumidos a una lógica común (2007 60-61).

[292] *Ibid.*

[293] *Ibid.*

la secularización y la visión sacralizada de la realidad. Por este motivo, tener un santo significó para los reinos de ultramar una de las más altas aspiraciones, tanto así que llegó a despertar, inclusive, la competencia entre los virreinatos (27). En la narración que inserta el padre Velasco se puede ver con claridad los cimientos del patriotismo criollo que enaltece la figura de la santa de Quito y, de paso, la imagen del sacerdote Alonso de Rojas. Mariana de Jesús ofreció su propia vida por su patria, es decir, es quien libera a Quito de la culpa de sus pecados por medio de su sacrificio. Según el autor la situación crítica de la ciudad había hecho que muchos hicieran públicas penitencias para implorar misericordia; "más no se suspendieron los golpes, hasta que tuvo la ciudad quien la redimiese a costa de su vida" (Velasco 1980 329). Uno de los elementos que destacan en este relato es la pasión con que obran los personajes, tanto el sacerdote Rojas como la joven Mariana de Jesús. Ambos se ven envueltos en su pasión hacia su propia patria, por lo que no dudan en actuar de acuerdo con lo que su espíritu ordena. Este acto heroico por parte de los actores de la historia recuerda las características del héroe épico quien es movido por la pasión y por el sentido de justicia de sus actos. En este caso el equilibrio entre pasión y justicia, o, más bien, entre pasión y razón se establece cuando Mariana reflexiona acerca de su sacrificio, reconociendo que su presencia será echada en falta mucho menos que la presencia de su confesor. De ahí que se destaque, asimismo, la humildad con que obra y la pureza de sus actos.

Es necesario destacar que el breve relato del sacrificio de Mariana de Jesús se enmarca, asimismo, en un contexto discursivo judicial. Como se ha señalado, una de las causas más requeridas de las colonias ante los poderes eclesiásticos y civiles fue la canonización de santos propios, con lo cual la narración de Velasco sirve como demostración de la virtud de esta joven criolla, que además respalda citando las obras que hablan de este hecho y refieren la vida de Mariana de Jesús.

Mártires y santos

Los relatos que pueblan el universo geográfico y simbólico del río Marañón "madre de todos los ríos" refieren, principalmente, el martirio de los jesuitas que viajaron como misioneros para catequizar a las innumerables tribus que poblaron la selva ecuatoriana. Una de las figuras que más se repite, a propósito de la geografía humana que habitaba en esta zona, es la metáfora del árbol que da un indio de la tribu de los Cofanes al padre Ferrer:

> Preguntóle [el padre Ferrer] un día a un indiano de edad y juicio de qué naciones situadas por las partes occidentales tenía noticia. Mostróle el indiano un cercano árbol bien alto y muy frondoso, y cogiendo la más pequeña hoja de él, respondió: "Esto y nada más somos todos juntos los Cofanes. Todas las demás hojas que ves son otras naciones que habitan desde nuestros confines, regadas por tantos ríos, cuantas son las mayores y menores ramas del mismo árbol, las cuales van a unirse con la madre de todos los ríos (Velasco 1980 411).

A partir de esta visión alegórica de la geografía humana del Marañón, se representa la labor de pacificación de los jesuitas como una empresa épica en la cual cada uno de los sujetos religiosos se encuentra con variadas dificultades que lo llevan a fracasar en el empeño de reducir a los pueblos de indios, no sin antes obtener la gracia de Dios por medio de la "palma del martirio". La evangelización se propone como una verdadera hazaña en la cual el héroe se enfrenta a múltiples inconvenientes, ya sea de tipo administrativo y político con los españoles o de tipo doctrinal con los indígenas rebeldes. Cada uno de los pasos que da el misionero-héroe demuestra no solo su valor sino también la gracia de la Providencia, que acompaña y protege a los padres jesuitas. El resultado final, no siempre victorioso en términos concretos, se equilibra con la salvación de muchas almas y con la santidad del misionero.

El relato sobre la tribu de los Cofanes, reducida por el Padre Ferrer, es uno de los ejemplos más característicos de la introducción del discurso hagiográfico, mediado, a su vez, por los cauces de la ficción épico novelesca. El padre Ferrer se internó en la selva amazónica en el año 1602, completamente solo, y llegó hasta la nación de los Cofanes, ubicada al oriente de Quito. Comenzó a predicar entre ellos sin más armas que "un pequeño Cristo al pecho, el breviario, y un manojo de papel con los necesarios aperos para escribir" (Velasco 1980 409), logrando atraerlos a la fe cristiana y pacificarlos con muchísimo más éxito que los españoles. Entre las características del padre Ferrer destaca el haber sido dotado del don de las lenguas, la robustísima salud y la naturaleza de bronce[294]. Para llegar a los corazones de los indígenas aplicó el método misional de la Compañía de Jesús, el cual se basaba en tres puntos esenciales:

> Nunca hablar a los bárbaros sobre materia de religión, hasta no haberles ganado enteramente sus voluntades; poner toda su mira y atenciones en las principales cabezas de ellos, haciendo que mantuviesen todos sus derechos y autoridad, y procurando que fuesen obedecidos y respetados de sus respectivos inferiores o vasallos; el instruir primero y en

[294] *Ibid.*

> particular a esas mismas cabezas, y pocos otros de los más capaces, para que le sirviesen después éstos de catequistas, y aquellos para autorizar y proteger la religión recibida[295].

Siguiendo estas máximas, el misionero se hizo amar mucho de los Cofanes y logró unir sus pueblos en una sola misión. Pasaron así a llevar una vida "cristiana, culta, civil" en el marco de "una población ideada en figura y forma a una ciudad bien distribuida" (Velasco 1980 410). La nueva población albergaba a más de tres mil indianos que se agregaron de las inmediaciones de las cinco tribus. Fue construida una iglesia en honor a los apóstoles San Pedro y San Pablo, la cual fue inaugurada en el año 1603, tan solo un año después de la llegada del padre Rafael Ferrer.

Uno de los episodios más tensos del relato se produce cuando entran dos soldados al pueblo de San Pedro con el aviso de que el capitán del presidio de San Miguel quería pasar revista de los indígenas para que reconocieran el dominio del Soberano y para que se sometieran a su servicio. Ferrer, al ver peligrar la misión, rogó al capitán que se abstuviera de dicha ceremonia ya que los indios del pueblo eran cristianos recientes que no estaban preparados para someterse a las normas del rey. Esta respuesta causó revuelo entre la Real Audiencia, la cual, finalmente, favoreció la causa del jesuita, con lo cual regresó triunfante a su pueblo.

Lamentablemente, el carácter itinerante de Ferrer y su incansable deseo de apostolado hicieron que dejara el pueblo de San Pedro en busca de las restantes naciones de indianos dispersas por el río Marañón. Su ausencia, por más de dos años, dio pie para que un indio en particular regresara a sus antiguas prácticas bárbaras, uniéndose con más de una mujer. Al regresar a San Pedro, el jesuita se vio obligado a amonestar a dicho indio e instarlo a obedecer las reglas del cristianismo. Logró disimular el indio su verdadera naturaleza, resuelto a matar al sacerdote, pues sabía que mientras éste viviera "no podría liberarse de sus represiones ni disponer a su arbitrio de los suyos" (Velasco 1980 415). Aprovechando la confianza que aún guardaba Ferrer en él, lo acompañó junto con otro indígena traidor a recorrer el río. Cuando el sacerdote cruzaba el puente que consistía en un simple madero, los bárbaros se abalanzaron sobre él, precipitándolo al abismo:

> Mas no sucedió ni lo uno ni lo otro, sino que sentado e inmoble sobre la rápida superficie, como si fuese de mármol, permaneció largo tiempo con los brazos levantados, predicando a

[295] *Ibid.*

> los pérfidos con energía para que hiciesen penitencia de su delito, si querían evitar los castigos del cielo y su perdición eterna (Velasco 1980 416).

Como es posible observar, existe una hibridación genérica en este tipo de relatos que dan cuenta de la vida y del martirio de los misioneros jesuitas. El ejemplo del padre Ferrer es paradigmático ya que demuestra los modos en que se construye la narrativa hagiográfica por los jesuitas criollos del destierro. Se debe señalar que este tipo de digresiones refuerzan los argumentos en favor de los miembros de la Compañía de Jesús, en el sentido de que muestran los problemas a los que se enfrentaron con los indígenas, las tensiones con las autoridades regionales y con los extranjeros (portugueses, principalmente) y los métodos a través de los cuales lograban vencer las enormes dificultades que suponía la evangelización y posterior reducción de las tribus bárbaras. Se trata de un tipo de discurso que sirve de demostración para la causa en litigio que da vida a la obra del padre Velasco. Por este motivo, la función persuasiva de la narración hagiográfica se vale no solo de los componentes historiográficos propios de este tipo de relatos, como la descripción de las acciones de los personajes, los hechos más memorables y la constatación de tiempo y espacio en que se desarrollan los acontecimientos, sino también de ciertos métodos literarios en el tratamiento de los personajes, con el fin de exaltar sus cualidades y hacerlos más interesantes para el público lector. Como ha señalado Ángel Gómez (2005), existe una relación entre la ficción épica y los relatos hagiográficos ya que, en la mayoría de los casos, resultaba mucho más atractivo añadir una serie de elementos literarios y maravillosos a una *vita* (78).

En el caso de la historia del padre Rafael Ferrer se presenta la influencia de la leyenda heroica en la caracterización del personaje principal, a saber, el misionero-héroe. Como se puede apreciar, el misionero, al igual que el héroe épico, es movido por la pasión desbordada de su propia fe, en este caso religiosa, que guía sus pasos y sus acciones. Ambos arquetipos son disciplinados al extremo, prudentes y capaces de guardar mesura cuando es necesario. El padre Ferrer, según muestra el enunciador, vive entre los indígenas una vida de abstinencia: duerme sobre una manta, come tan solo el maíz que le dan los Cofanes, viste una ropa que él mismo se hace con un saco y unas sandalias, y procura, desde el primer momento, mantener el orden y la correcta acomodación a las circunstancias como parte del método misional.

Otro de los aspectos comunes en este tipo de relatos se relaciona con la rebeldía del personaje heroico, quien no acepta el régimen establecido e intenta dar un vuelco positivo

a las circunstancias que lo aquejan. Sucede esto a propósito del enfrentamiento con el capitán del presidio de San Miguel, en el cual interviene directamente la Real Audiencia con el fin de moderar la conducta del sacerdote, quien, a todas vistas, parece rebelarse en contra de la administración ibérica. Ya que se trata de un personaje singular, no puede éste encasillarse en un solo espacio físico; el héroe por excelencia es un ser itinerante que continúa su camino pese a las dificultades que encuentra. Así, Ferrer sale del pueblo de San Pedro para catequizar a los demás neófitos sin saber que, con ello, no hace más que labrar su triste final.

Destaca de este relato, asimismo, la inserción de elementos maravillosos, gracias a los cuales se introduce al personaje en el espacio de la santidad indiscutible. Cuando Ferrer cae al río, no muere, sino que es sujetado por la providencia, emitiendo, a su vez, un discurso en el que insta a sus enemigos a arrepentirse de sus actos. La figura de Ferrer se asemeja en este instante a la figura de Cristo en las aguas, desafiando las leyes de la naturaleza y predicando con las manos en lo alto. Luego desaparece su cuerpo sin dejar rastro alguno, dando con ello una nueva prueba de santidad.

Ya que el relato del padre Ferrer, así como el de los demás jesuitas misioneros, se inscribe tanto en el ámbito del discurso deliberativo como del discurso judicial (como he dicho antes, la santificación era una causa en litigio que ameritaba pruebas), Velasco inserta en cada una de sus narraciones intercaladas las fuentes en las cuales se basa para llevar a cabo los relatos. Se trata de fuentes judiciales, de informes de misioneros y, en general, de discursos que se insertan en el marco administrativo, los cuales permiten dar mayor solvencia a los enunciados.

Conclusions

Comme on peut constater à travers de cette recherche, ils semblent peu abondantes les études qui se sont approchées de de l'œuvre du père Juan de Velasco en faisant abstraction d'une posture dans une faveur ou contre du illustre riobambeño. Il attire attention qui est celle-ci et la non autre des histoires écrites par des jésuites dans l'exil celle qui perpétuera une série de polémiques et de débats, en se trouvant au centre des discussions historiques, sociales et anthropologiques de l'intellectualité de l'Équateur. A bien des égards, le cadre politique et économique a été déterminant non seulement à l'heure d'octroyer un lieu pour l'*Histoire de Quito* dans l'espace lettré national et international, mais est aussi explicatif de la fonction qu'exercerait l'œuvre en appuyant ou bien en repoussant un projet national engagé dans un système mondial-moderne. Depuis le moment où lequel se manifeste dans le journal *Primicias de la culture de Quito* la volonté de traduire en Italien le manuscrit du jésuite, en passant par les éditions distinctes de Ternaux-Compans, les résumés et les interventions de l'édition d'Agustín Yerovi, les défenses de Pitié et Alfred Costales, jusqu'à arriver au prologue d'Alfred Pareja Diezcanseco, nous affichons la volonté de classer et de servir de l'appui aux projets variés qui se trouvent non seulement distants, encore plus, étrangers aux configurations réfléchies et au propre textualité de l'œuvre velasquiana. Dans ce sens, notre plus grand apport a consisté à restituer l'*Histoire du Royaume de Quito* à un contexte propre de production originale qu'un jésuite et un exilé permettait, d'un part, de connaître les projections de l'œuvre en relation avec le sujet autoral, un Créole, et, de l'autre, apercevoir les traits d'une culture dans la formation dont Velasco était le représentant. Pour ce motif, l'un des plus difficiles obstacles à surpasser a été de proposer une méthode d'approche qui était cohérente avec les objectifs projetés et qui permettait, pour la première fois depuis fort longtemps, que le texte parlait par lui même, en dépassant ainsi les limites disciplinaires qui tendent à étouffer les voix multiples et les discours qui conforment l'ensemble littéraire. Comme évoqué précédemment, la perspective transatlantique et son ouverture vers interdisciplinarité semblent pour moi, plus idéales d'obtenir une meilleure compréhension et une compréhension plus exacte de l'*Histoire*.

Dans chacun de ses tomes, l'*Histoire du Royaume de Quito* expose, avant tout, les particularités de l'espace de Quito. Il s'agit d'une narration que le double modéré obtient: être histoire régionale et, à la fois, réussir à s'insérer dans le panorama mondial de Finnois du XVIIIe siècle. À la différence de ce qu'il pourrait se croire, difficilement le père Velasco a voulu obtenir avec cela un premier pas vers la construction du national donc

comme nous avons insisté auparavant, la dite hypothèse surpasse le contexte de production des énoncés, puisque nous parlons d'un jésuite qui vit et sent l'exil de son Quito natal et, de plus, qui projette au moyen de son écriture la perte irrémédiable de tout un projet de vie comme membre de l'Ordre de Jesús.

Malgré le fait que le processus de l'écriture est marqué à motivé par le bannissement, la perte et la marginalité, il y a dans l'œuvre une vision claire et systématique du projet scriptural que l'auteur se propose, dépassé, en grand partie, par le maniement excellent de la rhétorique humaniste avec laquelle étaient instruits les membres de la Compagnie de Jesús. A plusieurs occasions, l'auteur réitère le sujet de l'énonciation réfléchit et théorise sur le processus d'écriture de l'Histoire, en fondant, avec cela, une partie importante de sa propre perspective d'auteur et de la structure au moyen de laquelle il décide d'exposer les faits qui donnent une vie à l'Histoire. Les manières avec lesquelles Velasco s'approprie le discours font partie d'une tradition chronistique qui lui permet de définir l'espace physique, culturel et social de la colonie et, à son tour, d'exposer ses préoccupations, idées et opinions en relation avec les mécanismes de contrôle et le pouvoir de l'appareil étatique ibérique, tant depuis son moi créole comme depuis son moi jésuitique. Pour ce motif, l'un des plus difficiles obstacles de surpasser a été de proposer une méthode d'approche qui était cohérente avec les objectifs projetés et qui permettait, pour la première fois dans beaucoup de temps, que le texte parlât par oui même, en surpassant ainsi les limites disciplinaires qui tendent à étouffer les voix multiples et les discours qui conforment l'ensemble littéraire. Conformément à l'antérieur, la perspective transatlantique et son ouverture vers l'interdisciplinariedad on m'a semblé un point de vue plus idéal pour obtenir une meilleure compréhension et une compréhension plus exacte de l'Histoire. Velasco adopte la culture régionale native et les légendes des cités avec le même pouvoir avec lequel il utilise des techniques, des méthodes et des lattis réfléchis propres de l'historiographie de l'Amérique, ayant spécialement comme je modèle les oeuvres de ses prédécesseurs des jésuites et de l'Inca insigne Garcilaso. De cette façon, le passé indigène se distrait depuis une antiquité la plus lointaine jusqu'à arriver au 1767 dans lequel l'expulsion de l'Ordre se produit. Les modalités à travers desquelles l'Histoire est construite révèlent la complexité du sujet de l'énonciation, les tensions de sa propre représentation et, spécialement, la capacité de création et de recherche constante de son propre être divisé en mondes variés, les narrations et les langages. Il y a, évidemment, un discours qui est revendicatif de la cause créole, puisqu'il expose les différences coloniales sans perdre, par cela, l'union avec la mère patrie, avec la religion et avec la langue. Cependant, ce n'est pas

un discours terminé, bien que oui il montre un degré de maturité qui s'impose devant le criollismo des siècles antérieurs. Ainsi, l'un des aspects qu'ils détachent plus du discours du père Velasco se rattache à la capacité d'affirmation et de légitimation du Créole comme de successeur authentique de l'union entre le royaume naissant de Quito et la couronne espagnole. Dans beaucoup de sens, ce type de pouvoir qui montre le sujet créole est commun dans les régions distinctes du Nouveau Monde, du fait que le modèle colonial reproduit à l'échelle locale, précisément, parce que le système le monde - moderne permet et, encore plus, il promeut l'imitation du modèle dans des échelles distinctes, ce qui expliquerait, de la même manière, plusieurs des conflits déclenchés par la naissance des États nationaux postérieur à 1810. Ainsi, le résultat de cette recherche permet de projeter les études futures qui s'orientent à éventrer les manières dans lesquelles le criollismo de la fin du XVIIIe siècle promeut la construction du colonialisme interne qui dérivera plus tard dans des projets nationalistes caractérisés par l'exclusion et le silenciamiento des secteurs distincts sociorraciales liés avec les communautés indigènes et les descendants d'africains.

Dans le premier chapitre de cette thèse l'histoire de l'Équateur s'expose de sa fondation à la fin du XVIIIe siècle. À ce propos, nous pouvons remarquer que l'ordre colonial a été défini par les facteurs raciaux, à son tour, liés aux indigénistes politiques, utilisant les mécanismes de "blanqueamiento" favorisant une certaine mobilité sociale. Cependant, une relation naturelle s'est établie entre la force de travail et la discrimination ethnique qui a accentué les tensions entre les classes distinctes et les groupes ecclésiastiques, et entre les politiques d'État et les intérêts locaux. Dans ce contexte, le chapitre de la ville de Quito a représenté l'un des points les plus importants d'un développement politique et économique local; dans le dit espace d'intervention politique on a vu les premières manifestations du criollismo régional. Bien qu'il s'agira d'une confrontation principalement économique, il représente la graine du criollismo initial, défini non tant par une conscience raciale, ethnique ou "nationale", mais plutôt par une perspective régionale qui exige des droits sur la base d'une projection à long terme dans le Nouveau Monde.

Les jésuites qui sont arrivés à Quito se sont insérés dans un panorama qui consolidait déjà un type de sujet régional, le Créole. Ainsi, l'implantation de l'évangile, les collèges, des universités, des internats, des missions, etc. ont été fondamentaux pour compléter et pour développer le criollisme de Quito. Comme il a été antérieurement détaillé, les ministères des jésuites ont consolidé la vie culturelle, religieuse et sociale des

colonies et ont ouvert voie aux formes distinctes de connaissance et d'idées provenants d'Europe.

En relation avec les processus d'édition et la réception de l'oeuvre, j'ai examiné l'importance des paratextes dans la construction du sujet de l'énonciation comme porteur d'une identité créole et jésuite. L'espace paratextuel tant dans l'épître nuncupatoria comme dans les titres, des indices, etc., démontrent la pertinence d'une critique destinée à questionner la manière avec laquelle l'identité s'est construite en tension avec les cadres politiques de régulation de savoirs et de pouvoirs, qui interféraient à la publication de l'oeuvre et à son accueil par le public lecteur. L'autre des aspects que l'on mérite de détacher est la critique de l'Académie Réelle d'Histoire de l'oeuvre de Velasco, puisque, jusqu'à ce moment, il n'existaient pas d'études qui dépassaient le cadre de la censure pour des raisons évidentes. Certainement, l'oeuvre de Juan de Velasco n'a pas été rendue publique du fait d' intrigues et de disputes internes inhérentes du contexte historique et politique dans lequel il était encadré. Malgré tout, l'expertise de la commission censora nous permet de comprendre les critères éditoriaux que primaient au XVIIIe siècle; la volonté de la part des académiciens de renouveler les savoirs, afin d' appliquer de nouvelles terminologies et changer, dans une certaine mesure, les paradigmes antérieurs des connaissances acquises. Pour ce motif, l'absence de neutralité du père Velasco, l'usage de noms indigènes dans la nomenclature scientifique et l'inclusion “fables”, allourdissaient supposément les critères formels qui étaient exigés pour ce type d'oeuvres; par ailleurs, cette correction permettait à l'oeuvre de s'accomoder des standarts de l'espace lettré européen.

En ce qui concerne la réception de l'oeuvre et des éditions continues fragmentées, nous voyons son adéquation aux intérêts de chaque époque, lesquels se sont maintenus, au moins jusqu'aux fins du XIXe siècle, en faveur de l'impérialisme français et britannique. Ainsi on peut vérifier à travers les éditions de Ternaux-Compans qu'ils obéissent clairement à l'esprit expansionniste européen. Quant aux éditions nationales de l'*Histoire de Quito*, elles présentent des caractéristiques relatives au colonialisme interne de l'État Nation. Indépendamment du moment historique, défenseurs et détracteurs attirent attention sur l'histoire des Scyris et les possibilités réelles de l'intégrer comme introduction de la préhistoire équatorienne. Alors que les premiers arguent la véracité des affirmations du jésuite et la possibilité d'évaluer les dites histoires d'un point de vue anthropologique, les seconds démentent catégoriquement la narration de Velasco et définissent la préhistoire équatorienne comme un stade inférieur à la culture inca qui dominerait plus tard le

territoire de Quito. Elle se détache en cela de l'évaluation indigeniste des défenseurs de Velasco, qui face au rejet que manifestent les détracteurs de l'oeuvre du jésuite, les ont représentés dans un premier temps comme formes intellectuelles associées à l'élite locale qui, comme chacun sait, s'assimilait aux plus grands propriétaires fonciers de la zone.

L'analyse des prologues des trois éditions démontre la vision que le jésuite présente comme membre d'une communauté déterminée et consciente d'elle même comme sujet capable d'arriver à la compréhension entre les américains et les Européens. La dite position facilite la reconnaissance des valeurs du sujet de l'énonciation et de sa fonction comme issu d'un système global, dans lequel il s'identifie comme appartenant à une nouvelle sphère de la réalité. Les concepts de nation et de patrie acquièrent un nouveau sens en plus qu'ils reflètent le fait de sortir le sujet de l'énonciation scindé entre l'hérédité espagnole et la culture régionale de Quito.

L'utilisation de modèles appartenant à la tradition cronística de l'Amérique parle, également, d'un mécanisme d'écriture qui se reconnaît à lui même au moyen de la réitération de schémas littéraires qui conforment les traits d'une identité. Cependant, Velasco modifie la vision classique des faits et incorpore de nouveaux contenus afin de traiter de la société coloniale de Quito et la situer dans une trajectoire historique commune, celle-là des nations européennes. Cela explique l'insertion de brefs récits avec des personnages archetypiques, la confirmation de valeurs universelles depuis la perspective européenne, la construction d'espaces symboliques avec une forte charge mystique et, spécialement, l'insistance de l'auteur pour établir une origine lointaine pour le royaume de Quito qui était antérieur à la domination de l'empire des Incas. Il est important de remarquer que l'une des caractéristiques les plus importantes de l'oeuvre du jésuite Velasco est donnée par la cohérence expositive des énoncés. Chaque personnage, fait, commentaire, bref récit ou exposition, introduit, explique, ou finit un concept général plus ample qui légitime la voix du sujet du discours. À beaucoup de sens l'autorité qui manifeste l'enunciador confirme la maturité sociale, culturelle et historique du Créole et démontre, de la même manière, la consolidation d'une vision régionale, différente du criollismo des premiers siècles de la Cologne, qui servira plus tard à l'affirmation des premiers nationalismes du XIX siècle.

Bibliografía

Estudios generales

1767. *Pragmática Sanción de su Majestad Carlos III*. Madrid: Imprenta Real de la Gaceta.

Acosta, José de. 1999. *Historia natural y moral de Indias*. Alicante: Biblioteca Miguel de Cervantes.

Adorno, Rolena. 1988. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 28: 55-68.

------. 1988. "Nuevas perspectivas sobre los estudios coloniales", Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 28: 11-27.

Albuja Mateus, Augusto. 1961. *Doctrinas y parroquias del obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*. Madrid: Raycar.

Anello Oliva, Juan. *Historia del Perú y varones insignes en santidad de la Compañía de Jesús*. Pazos Varela, Juan Francisco y Varela y Orbegoso, Luis (eds.). Sn: Sn.

Anónimo. *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, F. Mateos (ed.). 1944. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Arce Escobar, Viviana. 2009. "El sermón, palabra dramatizada y control social. Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del Siglo XVII", Historia y espacio, 32: 73-105.

Aristóteles. 1987. *Acerca de la generación la corrupción; tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.

------. 1996. *Acerca del cielo; meteorológicos*. Madrid: Gredos.

--------. 1999. *Poética*. Madrid: Gredos.

-------. 1999. *Retórica*. Madrid: Gredos.

Astrain, Antonio. 1913. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, tomo I.

------. 1916. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.* Madrid: Razón y Fe, tomo II.

------. 1920. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, tomo III.

-------. 1925. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, tomo VI.

Ayala, María de la Luz. 2005. "Historia natural en el siglo XVI: Oviedo, Acosta y Hernández", *Estudios del hombre*, 20: 19-39.

Barona, Josep Lluís. 1994. *Ciencia e historia. Debates y tendencias en la historiografía de la ciencia*. Godella: Seminari d'Estudis sobre la Ciencia.

Barthes, Roland. 1982. *Análisis estructural de los relatos*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires.

Bataillon, Marcel. 1963. *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Valladolid: Junta de Castilla y León.

Batllori, Miguel. 1995. *El abate Viscardo*. Madrid: Mapfre.

Bayle, Constantino. 1942. *España en Indias*. Madrid: Editora Nacional.

Bénat Tachot, Louise (ed.). 2002. *Les singularités du Nicaragua (1528-1529). Trad. del libro XLII de la 'Historia general y natural de las Indias', de Gonzalo Fernández de Oviedo por Ternaux Compans*. Paris: Editions Chandeigne.

Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge. 1992. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas.* México: Fondo de la Cultura Económica.

Borchart, Christiana. 1998. *La Audiencia de Quito. Aspectos económicos y sociales (Siglos XVI-XVIII)*. Quito: Abya-Yala.

Borges, Pedro. *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. 1992. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2 vols.

Borja Gómez, Jaime Humberto. 2007. "Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada", Fronteras de la Historia, 12: 53-78.

Brading, David. 1991. *El orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*. México: Fondo de la Cultura Económica.

Burrieza Sánchez, Javier. 2007. *Jesuitas en Indias: entre utopía y conflicto*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Burrieza Sánchez, Javier; Egido, Teófanes y Revuelta González, Manuel. 2004. *Los jesuitas en España y en el Mundo Hispánico*. Madrid: Marcial Pons Historia; Fundación Carolina; Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos.

Cabello Valboa, Miguel. 1951. *Miscelánea Antártica*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

Cabo Aseguinolaza, Fernado y Cebreiro do, María. 2006. *Manual de teoría de la literatura*. Madrid: Castalia.

Camacho, José Manuel. 2007. "La "Miscelánea Antártica" de Miguel Cabello Valboa: el palimpsesto bíblico de un cura de Archidona", en Trinidad Barrera (coord.), *Herencia cultural de España en América: poetas y cronistas andaluces en el Nuevo Mundo, Siglo XVI: Actas del I Encuentro de Literatura Hispanoamericana Colonial*. Sevilla: Universidad de Sevilla, páginas 107-130.

Carmona Moreno, Félix. 1993. *Fray Luis López de Solís*. Madrid: Revista Agustina.

-----. 2005. *Acción pastoral de Luis López de Solís IV obispo de Quito*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escurialenses.

Castro Gómez, Santiago. 1993. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Flacso.

-----. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.

-----. 2005. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro", en Edgardo Lander (Comp.). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, páginas 143-159.

-----. 2005. *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Klaren, Sarah. 2010. "Estudios transatlánticos: geopolítica en una perspectiva comparada", en *Estudios literarios transatlánticos postcoloniales*. Barcelona: Anthropos, páginas 91-120.

Cayuela, Anne. 2000. "De reescritores y reescritura. Teoría y práctica de la reescritura en los paratextos del Siglo de Oro", Criticón, 79: 37-46.

Ceinos Manzano, María Jesús. 1994. "La expansión de las haciendas jesuitas en Pimampiro", Estudios de historia social y económica en América, 11: 271-276.

Cerpa, Blanca. 2001. "La política de dominación Inca", *Anales científicos*, XJVII: 136-155.

Chantre y Herrera, José. 1901. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español: 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.

Chartier, Roger. 1996. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.

------. 1996. *El orden de los libros: Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona: Gedisa.

Chevalier, François. 1950. *Instrucciones de los hermanos jesuitas administradores de haciendas: Manuscrito mexicano Siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Clavijero, Francisco Xavier. 1844. *Historia Antigua de México*. México: Imprenta Lara.

Colmenares, Germán. 1984. "Los jesuitas: modelos de empresarios coloniales", *Boletín cultural y bibliográfico*, 2, XXI: 42-54.

Cornejo Polar. 2003. Escribir en el aire. *Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural de las culturas andinas.* Lima: Latinoamérica Editores.

Coronel Feijoo, Rosario. 1991. *El valle sangriento: de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1580-1700.* Quito: Flacso Abya-Yala.

Cushner, Nicholas. 1982. *Farm and factory: The Jesuits and the development of agrarian capitalism in colonial Quito, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press.

De la Vega, Garcilaso (Inca). 1984. *Comentarios Reales*. Introducción de José Riva-Agüero. México: Porrúa.

------. 2000. *Comentarios Reales*. Introducción y notas de Mercedes Serna. Madrid: Clásicos Castalia.

De Pauw, Cornelius. 1770. *Défense des Recherches philosophiques sur les Américains*. Berlín.

Duchet, Claude. 1971. "Pour une sociocritique ou variations sur un íncipit", Littérature, 1: 5-14.

Duviols, Pierre. 1977. *La destrucción de las religiones andinas*. México: Universidad Nacional Autónoma.

Egaña, Antonio S.J.; Fernández, Enrique de S.J. 1954-1986. *Monumenta Peruana*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

------. 1965-1966. *Historia de la iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Egido, Teófanes y Pinedo, Isidoro. 1994. *Las causas "gravísimas" y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. Madrid: Fundación Universitaria española.

Espinoza Soriano, Waldemar. 1981. *La destrucción del imperio de los incas*. Lima: Amaru.

Estrella, Eduardo. 1990. *El pan de América*. Quito: Abya-Yala.

Ferrer Benimeli, José. 1996. *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Foucault, Michel. 1969. "¿Qu'est-ce qu'un auteur?", Bulletin de la Société Francaise de Philosophie, 22: 73-104.

Foucault, Michel. 1991. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

-----. 2002. *Arqueología del sabe*r. Buenos Aires: Siglo XXI.

Fuenzalida Caro, Catalina. 2009. "Apología del pueblo chileno: contexto e implicaciones del discurso de Juan Ignacio Molina, *Estudios humanísticos*, 8: 225-247.

Gallo, Pedro Luis. 1921. *Sumario de la literatura ecuatoriana*. Quito: La prensa Católica.

Garcés, Jorge (ed.). 1947. *Colección de documentos sobre el obispado de Quito*. Quito: Archivo Municipal.

Gil Coria, Eusebio (ed.). 1999. *La pedagogía de los jesuitas ayer y hoy*. Madrid: Pontificia Universidad Católica de Comillas.

Gómez, Ángel. 2005. "La virtud del santo en la ficción épico-novelesca", en Pedro Manuel Piñeiro Ramírez (coord.), *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla: Universidad de Sevilla, páginas 77-94.

Góngora, Mario. 1957. *Estudios sobre el galicanismo y la ilustración católica en la América Española*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 1989. *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana.

González Echevarría, Roberto. 1984. "Humanismo, retórica y las crónicas de Indias", *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*. Caracas: Monte Ávila, páginas 149-166.

González Rodríguez, Jaime. 1992. "La iglesia y la Ilustración", en Pedro Borgues (ed.), *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, páginas 799-813.

González Suárez, Federico. 2007. *Historia General de la República del Ecuador*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, 2007.

Gonzalez, Beatriz y Costigan, Lucía (coord.). 1992. *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Caracas: Academia Nacional de Historia.

Guerra, Samuel; Paladines, Carlos. 1980. *Pensamiento positivista ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador.

Guillén, Edmundo. 1974. *Versión inca de la conquista*. Lima: Milla Batres S.A.

Ibarra Dávila, Alexia. 2002. *Estrategias de mestizaje*: Quito a finales de la época colonial. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Ileana Ramírez y Josebe Martínez, (eds.). 2010. *Estudios Literarios Trasatlánticos poscoloniales*. Barcelona: Anthropos.

Jaramillo Alvarado, Pio. 1954. *El indio ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Jauss, Hans Robert. 1976. *La Literatura como provocación*. Barcelona: Península.

Jijón y Caamaño, Jacinto. 1918. "Examen crítico dela veracidad de la Historia del Reino de Quito", *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Americanos*, Quito: Imprenta Universidad Central.

Jiménez de la Espada, Marcos. 1881-1897. *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: sn.

Jouanen, José, S.J. 2005. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit.

Jürgen Prien, Hans. 1985. *Historia del cristianismo en América latina*. Salamanca: Sígueme.

Keeding, Ekkehard. 1973. "Las ciencias naturales en la antigua Audiencia de Quito: el sistema copernicano y las leyes newtonianas", *Boletín de la Academia de Historia*, 122, Quito: Imprenta de la Universidad Central, páginas 43-67.

Lafaye, Jacques. 1998. *Los conquistadores*. Madrid: F.C.E. de España.

Landázuri Soto, Alberto. 1959. *El régimen laboral indígena en la Real Audiencia de Quito*. Madrid: Imprenta de Aldecoa.

Lasala de, Fernando, S.J., 2007. "El modus parisiensis: una presentación de las raíces de la Ratio Studiorum de los colegios de los jesuitas", en Miguel Gonzalvez; Carlos Bizarro Morais y José Manuel Martins Lopes S.J. (eds.). *Repensar a Escola Hoje: o contributo dos jesuítas*. Braga: Abreu, Sousa & Braga, páginas 85-102.

Lausberg, Heinrich. 1983. *Manual de retórica literaria*. Madrid: Gredos.

Lavallé, Bernard. 1978. *Del espíritu colonial a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

------. 1992. *Quito et la crise de l'alcabala (1580-1600)*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

------. 1993. *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Laviana Cueto, María Luisa. 1999. *Estudios sobre el Guayaquil colonial*. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas.

------. 2001. "Astillero, puerto, ciudad: Modernización y desarrollo del Guayaquil colonial", en M.E. Porras y P. Calvo-Sotelo (coords.), *Ecuador y España: Historia y perspectiva*, Quito: Embajada de España en el Ecuador / Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador.

------. 2002. *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico*. Segunda edición, Guayaquil: Publicaciones del Archivo Histórico del Guayas / Banco Central del Ecuador.

León de Portilla, Miguel. 2005. *La visión de los vencidos*. México: Universidad Autónoma de México.

Lipschutz, Alejandro. 1975. *El problema racial de la conquista de América*. México: Siglo XXI.

López de Gómara, Francisco. 1993. *Historia general de Indias*. Lima: Comisión Nacional V Centenario del Descubrimiento de América.

Lozano, Jorge. 1987. *El discurso histórico*. Madrid: Alianza.

Manuel Revuelta González. 2006. *Once calas en la historia de la compañía de Jesús: "servir a todos en el señor"*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Mazzotti, José Antonio. 1996. "La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII", en José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos-Aguilar (coords.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación internacional de peruanistas.

Mazzotti, José Antonio. 2000. *Agencias criollas: la ambigüedad "colonial" de las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Mestre, Antonio. 1996. "La actitud religiosa y los católicos ilustrados", en Agustín Guimera (ed.), *El reformismo borbónico,* Madrid: Alianza, páginas 147-164.

------. 1998. *La ilustración española*. Madrid: Arcos libros.

Mignolo, Walter. 1982. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en *Historia de la literatura hispanoamericana,* I, Madrid: Ediciones Cátedra, páginas 59-78.

-----. 1992. "La cuestión de la letra en la legitimación de la Conquista", en Karl Kohut (ed.), *De conquistadores y conquistados: realidad, justificación y representación.* Frankfurt: Vervuert.

-----. 1998. "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina", *Cuadernos Americanos,* 64, México: UNAM.

-----. 2003. *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

-----. 2005. "Colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental, el horizonte colonial de la modernidad", en Edgardo Lander (Comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Millones, Luis; Ledezma, Domingo (eds.). 2005. *El saber de los jesuitas: historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana.

Molina, Juan Ignacio. 2000. *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile.* Santiago: Editorial Pehuén.

Moll, Jaime. 2009. *Problemas bibliográficos del siglo de Oro*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Montero Díaz, Santiago. 1941. "La doctrina de la historia en los tratadistas españoles del siglo de oro", Hispania, IV: 2 -39.

Montoya, Jesús y Riquer, Isabel de. 1998. *El prólogo literario en la Edad Media*. Madrid: UNED.

Mora de, Carmen. 2000. "El estatuto del exemplum en el Cautiverio feliz", Anales de literatura chilena, 1: 13-19.

-----. 2010. *Escritura e identidad criollas: Modalidades discursivas en la prosa hispanoamericana del siglo XVII*. Ámsterdam-New York: Rodopi.

-----. 2013. "Hernando de Soto en las crónicas de la conquista del Perú", en Hernando Baraibar, Bernat Hernández y Mercedes Serna (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*. New York: Idea/ IGAS, páginas 57-75.

Morales, Juan Carlos. 1998. *Riobamba: del luterano al terremoto*. Riobamba: Editorial pedagógica.

Moraña. Mabel. 2005. *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Moreno, Segundo. 1995. *Sublevaciones indígenas en la audiencia de quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta fines de la colonia*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

-----. 2003. *Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito.* Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Mörner, Magnus. 1969. *Aspectos socio-raciales del proceso de poblamiento en la Audiencia de Quito durante los siglos XVI y XVII*. Madrid: Ediciones Porrúa.

-----. 1970. *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.

------. 1980. *Estratificación social en Hispanoamérica durante el periodo colonial*. Stockholm: Institute of Latin American Studies.

Murúa de, Martín. 1962-1964. *Historia general del Perú: origen y descendencia de los Incas*. Madrid: Sn.

Núñez Freile, Byron. 2010. "El pensamiento microbiológico de los jesuitas de la Universidad de San Gregorio Magno en la Real Audiencia de Quito", Acta médica peruana, 27, [en línea]. [Fecha de consulta: el 10 de mayo de 2013]. Disponible en: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S1728-59172010000100012&script=sci_arttext>.

Núñez Sánchez, Jorge. 1996. "La historiografía ecuatoriana contemporánea", Estudios Americanos, LIII: 227-308.

------. 1999. *La defensa del país de Quito*. Quito: Ministerio de Defensa Nacional.

O' Gorman, Edmundo. 1986. *La invención de América*. México: Fondo de la Cultura Económica.

Oberem, Udo. 1980. *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Otavalo: Gallocapitán.

Onís de, Carlos (ed.). 1984. *Las polémicas de Juan Bautista Muñoz: cargos hechos por el señor D. Juan Bautista Muñoz contra el abate Filibero de Parri Palma o sea el abate D. Ramón Diosdado Caballero*. Texas: José Porrúa Turanzas.

Ortega y Medina, Juan. 1991. "Clavijero ante la conciencia historiográfica mexicana", Estudios de Historia Novohispana, 10: 289-307.

Ortega, Julio. "Post-teoría y estudios transatlánticos". *Estudios literarios transatlánticos postcoloniales*. Barcelona: Anthropos, páginas 77-90.

Ortega, Julio. 2003. "Crítica transatlántica en el siglo XXI", La ciudad literaria [en línea], [Fecha de consulta: el 22 noviembre de 2014], disponible en: < http://blogs.brown.edu/ciudad_literaria/2011/03/23/critica-transatlantica-en-el-siglo-xxi/>

Ortiz, Javier. 1993. *Los encomenderos de Quito, 1534-1660. Origen y evolución de una elite colonial*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Otero, Gustavo Adolfo. 1995. *La vida social en el coloniaje: Esquema de la Historia del Alto Perú, hoy Bolivia, de los siglos XVI, XVII y XVIII*. La Paz, Bolivia: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

Maroni, Pablo. 1988. *Noticias auténticas del famoso rio marañón. Seguidas de las relaciones de los padres a. de Zárate y J. Magnin (1735-1740).* Iquitos (Perú): Instituto de Estudios de la Amazonía Peruana; Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Pagden, Anthony. 1988. *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza.

Paladines, Carlos. 1981. *Pensamiento Ilustrado*. Ecuador: Editora Nacional.

Pino del, Fermín. "Los métodos misionales jesuitas y la cultura de los otros", en José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria (coors.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Sevilla: Consejo de Investigaciones Científicas.

Piñas Rubio, Francisco. 2006. *Resumen del Archivo de los jesuitas del Colegio Máximo en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Compañía de Jesús.

------. 2007. *Inventario del Colegio Máximo de Quito de la Compañía de Jesús y de sus haciendas durante el secuestro*. Quito: Compañía de Jesús.

------. 2007. *Inventario del Colegio Seminario San Luis de Quito y sus haciendas durante el secuestro en 1767*. Quito: Compañía de Jesús.

------. 2008. *Inventario de la Universidad de San Gregorio de la Compañía de Jesús durante su secuestro en 1767*. Quito: Compañía de Jesús.

Piras, Pina Rosa. 2001. "Las epístolas dedicatorias de Boscán y Garcilaso en el Cortesano: parámetros del reconocimiento de una identidad", en Chrístoph Strosetzki, *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro* (eds.). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, páginas 1126-1137.

Ponce, Pilar (ed.). 1991. *Relaciones geográficas de la ciudad de Quito: (Siglos XVI-XIX).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tomo I.

-------. 1992. *Relaciones geográficas de la ciudad de Quito: (Siglos XVI-XIX).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tomo II.

-----. 1994. "La educación disputada: repaso bibliográfico sobre la enseñanza universitaria en la Audiencia de Quito", Estudios de educación social y económica en América, 11: 137-150.

------. 1998. *Certezas ante la incertidumbre. Élite y Cabildo de Quito en el Siglo XVII.* Quito: Abya-Yala.

Porqueras Mayo, Alberto. 1957. *El prólogo como género literario*. Madrid: C.S.I.C.

Pratt, Mary Louise. 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de la Cultura Económica.

Pupo-Walker, Enrique. 1982. *La vocación literaria del pensamiento del pensamiento histórico en América*. Madrid: Gredos.

Quijano, Aníbal. 2005. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y américa latina", Lander, Edgardo (Comp.). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, páginas 201-246.

Quintiliano. 2004. *Instituciones oratorias*. Alicante: Biblioteca Miguel de Cervantes.

Rama, Ángel. 1998. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

Rama, Ángel. 2007. *Transculturación narrativa en América latina*. Buenos Aires: El Andariego.

Revuelta González, Manuel. 2007. "Los jesuitas en América: utopía y realidad en las reducciones del Paraguay", en José Ignacio Tellechea (coord.), *Jesuitas, una misión, un proyecto*. Deusto: Universidad de Deusto, páginas 31-57.

Rodríguez Campomanes, Pedro. 1977. *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*; Jorge Cejudo y Teófanes Egido (eds.). Madrid: Fundación Universitaria Española.

Roig, Arturo Andrés. 1984. *El Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.

Romero, Ximena. 2003. *Quito en los ojos de los viajeros. El siglo de la Ilustración.* Quito: Abya-Yala.

Rose, Sonia y Karl Kohut. 2004. *La formación de la cultura virreinal*. Frankfurt-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, vol. 2.

Rose, Sonia. 2000. "Una historia de linajes a la morisca: los amores de Quillaco y Curicuillor en la Miscelánea antártica de Cabello Valboa", en Karl Kohut y Sonia Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal*. La etapa inicial. Frankfurt-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 2000, 189-209, vol. 1.

-----. 2001. "El paratexto indiano: el caso de la Miscelánea antártica de Miguel Cabello Valboa", Christoph Strosetzki (coord.), en *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert páginas 1151-1159.

Rubial, Antonio. 1999. *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: Fondo de la Cultura Económica.

Ruiz Sinués, Atanasio. 1943. "Ordenanzas del Obispo de Quito, Fray Pedro de la Peña, para el distrito de Jaén y el pueblo de Huancabamba", Analecta Sacra Tarraconensia, 15: 318-324.

Sáiz, Odorico. 1992. "Ecuador- Perú: La evangelización de la Amazonía", Borges, Pedro, *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, páginas 463-477.

Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Eugenio. 1958. *Primicias de la Cultura de Quito*. Quito: Imprenta nacional.

Santos Hernández, Ángel. 1992. *Los jesuitas en América*. Madrid: MAPFRE.

Saranyana, José Ignacio y Alejos Grau, Carmen José. 2005. *Teología en América Latina: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*. Madrid: Iberoamericana.

Serés, Guillermo. 1992. "Yo, Bernal Díaz. Aspectos novelescos de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*", Tobar, Paco (coord.), *Scriptura*, Lleida: Universidad de Lleida.

Serna, Mercedes. 2002. "Nuevo Mundo según los antiguos: geografía imaginada", en Mercedes Serna (ed.), Crónicas de Indias, Madrid: Cátedra, páginas 15-101.

Serna, Mercedes. 2007. "Revisión de la leyenda negra. Sepúlveda-Las Casas", Cartaphilus 1, 120-127.

Soto Arango, Diana. 1994. *La ilustración en las universidades y colegios mayores de Santafé, Quito y Caracas: estudio bibliográfico y de fuentes*. Santafé de Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Stehberg, Rubén y Sotomayor, Gonzalo. "Mapocho Incaico", Boletín del Museo Nacional de Historia Natural, 61: 85-149.

Ternaux Compans, Henri. 1839. *Nouvelles Annales des Voyages et des Sciences Géographiques*, 83, París: Librairie de Gide.

-------. 1840. Recueil de documents et mémoires originaux sur l'histoire des possessions spagnoles dans l'Amerique…, París: Librairie de Gide.

Uriarte, Manuel, S.J., 1952. *Diario de un misionero de Mainas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Vargas Ugarte, S.J., Rubén. 1952. *Concilios Limenses* II. Lima: Arzobispado de Lima.

Vargas, José María. 1977. *Historia del Ecuador*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

-------. 1983. Polémica universitaria en el Quito colonial. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Vázquez, Francisco. 1945. *Jornada de Omagua y Dorado*. Madrid: Epasa-Calpe.

Vidal, Hernán. 2004. *La literatura en la historia de las emancipaciones latinoamericanas*. Santiago de Chile: Mosquito Comunicaciones.

Villalba Freire, Jorge. 1992. "Ecuador: la evangelización", en Pedro Borges (ed.), *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

------. 1992. "Ecuador: la iglesia diocesana", en Pedro Borges (ed.), Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Villalba Pérez, Enrique. 2003. *Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija.

Xerez, Francisco; Cieza de León, Pedro; Zarate, Agustín. S.a. *Crónicas de la conquista del Perú*, Julio Rivereno (ed.). México: Nueva España.

Zamora, María Jesús (ed.). 2004. *El conde Lucanor*. Madrid: Edaf.

-----. 2009. "El exemplum y la preceptiva medieval", Rinconete, [el línea]. [Fecha de consulta: 5 de marzo 2014]. Disponible en: <http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/noviembre_09/10112009_01.htm>

Ediciones de la obra de Velasco

1837. Bradin, Abel Victorino (ed.). *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. París.

1839. Ternaux Compans, Henri (comp.). "Historia Moderna de Quito", *Nouvelles Annales des Voyages et des Sciences Géographiques*, 83, tomo 3, Paris: Librairie de Gide de París, páginas 129-173. Paris: Imprenta de M. Arthur-Bertrand.

1839. Ternaux Compans, Henri (comp.). "Historia Moderna de Quito", *Nouvelles Annales des Voyages et des Sciences Géographiques*, 83, tomo 3, Paris: Librairie de Gide de París, páginas 129-173. Paris: Imprenta de M. Arthur-Bertrand.

1840. Ternaux Compans. Henri (comp.). "Historia Antigua de Quito", en *Voyages, Relations et mémoires originaux pour servir a l'histoire de la decouverte de l'Amerique, publiée pour première fois en français par Henri Ternaux-Compans (1837-1841),* tomos 18 y 19.

1841, 1842 y 1844. Yerovi, Agustín (ed.). *Historia del reino de Quito*. Quito: Imprenta de Gobierno.

1842. F. Moisé (ed.). "Viaggi, Relazione e Memorie relative al Regno di Quito", *Viaggi, relazione e memorie relative alla scoperta, alle antichità ed alla storia delle bellissime e 1vaste regioni del Peru, di Quito e del Messico*. Toscana: Prato.

1960. Espinosa Pólit, Aurelio S.J. (ed.). *Historia del Reino de Quito*. México: Cajica de Puebla.

1974. *Historia Antigua e Historia Moderna de Quito,* Biblioteca de autores ecuatorianos, 1, 5, 11, 15 y 20, Quito: Clásico Ariel.

Costales Piedad, Costales Alfredo (eds.). 1977, 1978, 1979. *Historia del Reino de Quito de la América Meridional.* Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Pareja Diezcanseco, Alfredo. 1980. *Historia del Reino de Quito*. Quito: Ayacucho.

Estudios críticos sobre la obra de Velasco

Barrera, Isaac. 1944. *Historia de la literatura ecuatoriana*. Quito: Editorial ecuatoriana.

Batallas, Leonidas. 1927. *Vida y escritos del R.P. Juan de Velasco S.J.* Quito: Imprenta Nacional.

Carrión, Benjamín. 1950. *El nuevo relato ecuatoriano: crítica y antología*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Gerbi, Antonello. 1960. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una Polémica. 1750-1900*. México: Fondo de la Cultura Económica.

Hachim, Luis. 2006. "El modelo de la Historia Natural en la Historia del Reino de Quito de Juan de Velasco", Documentos lingüísticos y literarios, [en línea]. [Fecha de consulta: 5 de marzo de 2013]. Disponible en: <www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=1200>.

Herrera de, Pablo. 1860. *Ensayo sobre la literatura ecuatoriana*. Quito: Imprenta de Gobierno.

Navia Méndez-Bonito, Silvia. 2002. *Presencia de una incipiente conciencia prenacional en la Historia Natural de Juan de Velasco S.J*. Tesis Doctoral. Universidad de Massachusetts y Amherst.

Navia Méndez-Bonito, Silvia. 2006. "La reivindicación del Reino de Quito en La Historia del Reino de Quito de la América Meridional del jesuita Juan de Velasco", en Ximena Sosa Buchholz y William F. Waters, *Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión*. Quito: Abya-Yala, páginas 167-184.

Rodríguez Castello, Hernán. 2002. *Literatura en la Audiencia de Quito. El siglo XVIII.* Ambato: Consejo Nacional de Cultura y Casa de la Cultura "Benjamín Carrión".