



Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Lima-Perú  
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11  
Telefax: 330-7405  
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

*Derechos reservados*

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)  
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru  
Primera edición, diciembre de 2002

*Fotografía de solapa*

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

*Fotografías de carátula*

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú  
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,  
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.  
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./  
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--  
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/  
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/  
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/  
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/  
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/  
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

## Poder y ética pública: el siglo XVIII en el Tucumán colonial<sup>1</sup>

---

EL OBJETIVO DE ESTE artículo es presentar un avance de una discusión sobre la ética religiosa y laica en América en el siglo XVIII. Para ello hemos tomado como referentes a dos ejemplos o textos<sup>2</sup> de situaciones en el Tucumán colonial de esa época, en base a los cuales podemos observar la trama de la problemática de la ética pública y los límites del poder.

Los casos son: 1) La negativa de algunos gobernadores del Tucumán y miembros del cabildo de Salta a ser sometidos a un juicio de residencia (AGI, Charcas 346); 2) La influencia de los nuevos principios de la ética pública en el gobernador don Juan Manuel Fernández Campero y el obispo don Manuel Abad Illana (AGI, Archivo Histórico Nacional de España, Consejos, 20373, exp. 1). Un breve panorama histórico previo nos permitirá extraer las variables que discutiremos desde un plano más teórico y metodológico.

### La situación general de la provincia en el siglo XVIII

Desde el inicio del siglo, el perfil social y demográfico regional mostraba claros síntomas de cambio. Superadas las rebeliones del siglo XVII,<sup>3</sup> cada sector fue adquiriendo su propio perfil. Las ciudades recibieron un mayor aporte de indígenas desarraigados y el mestizaje entre indios, españoles y negros creció. El comercio y la ganadería se activaban. Llegaron nuevos migrantes europeos que aportaron capital comercial e impusieron nuevas pautas de conducta. Se observaba una tendencia a acrecentar la distancia social entre los de origen europeo, las castas y los indios.

1 Esta investigación ha sido financiada con subsidios UBACYT y CONICET.

2 En el sentido de la microhistoria, según los principios anunciados por Levi (1994) y Revel (1995).

3 Me refiero a la rebelión de 1630-43 y a las campañas contra las poblaciones calchaquíes de 1659 y 1665 (Lorandi 2000).

El cambio se advierte también al interior de la sociedad hispano-criolla. El ascenso social podía obtenerse por medio de la riqueza, y el heroísmo fue perdiendo la centralidad de los primeros siglos. Es así que la nueva guerra contra las poblaciones chaqueñas, que habían adoptado el caballo y asolaban sus fronteras orientales, los encontró agotados y desalentados ya que, entre otros males, los cautivos no podían ser encomendados por tratarse de poblaciones sin hábitos sedentarios. Sin embargo, en esa frontera se abrió un frente colonizador que trataba de ganar nuevas tierras, apoyados por fuertes servidos por milicianos de reclutamiento compulsivo (que provocaron no pocos motines y tensiones) y por misiones religiosas: era la llamada guerra defensiva (Vitar 1997). En varias ocasiones, las autoridades lograron organizar campañas ofensivas penetrando al interior del Chaco, pero tuvieron que sortear la resistencia de los vecinos agotados por casi dos siglos de guerras contra los diaguitas, y la de las autoridades virreinales y de la corona, remisas a autorizar nuevas conquistas por vía armada.

### Los “textos”

#### *Primer ejemplo: el cabildo de Salta contra el estado*

Por cédula real de 1715, el juez don Domingo de Irazusta y Orosco debía tomar residencia del primer período de gobierno de Esteban de Urizar y Arespacochaga, y de sus sucesores.<sup>4</sup> Pero estos últimos, y los miembros del cabildo de Salta que los acompañaron en sus funciones, objetaron el contenido de la cédula alegando que Irazusta carecía de títulos legítimos para hacer estas nuevas residencias. El litigio se prolongó desde 1723 hasta 1734.

Como Irazusta había intervenido en la destitución del gobernador marqués de Aro, éste se resistió a reconocerlo como juez pues le consideraba “su enemigo capital”. Los restantes gobernadores, apoyando indirectamente al cabildo de Salta, simplemente dilataron el asunto. Irazusta reclamó ante las autoridades para que se confirmara la legitimidad de su jurisdicción y de la cédula original. Declaró rebeldes a los miembros del cabildo y trató de evitar que continuaran o fueran reelegidos en sus cargos. Éstos, a su vez, solicitaron la suspensión de las residencias, levantando una información con numerosos testigos, expresando la mayoría sus rencores y quejas contra la actuación del juez. Sabemos que Irazusta había ordenado que el cabildo tuviese varios libros foliados, a fin de clarificar sus finanzas,<sup>5</sup> lo que debió irritar a los cabildantes poco dispuestos a abandonar sus prácticas corruptas.

Es casi seguro que Irazusta debió comprar el cargo y que deseaba resarcirse cobrando las multas que correspondiesen, y al no conseguirlo, vivió de la caridad de los pocos amigos que lo apoyaron. Como su mujer residía en Buenos Aires, los del cabildo le reprocharon “no hacer vida con su mujer” por más de doce años.

Salvo en el caso del marqués de Aro, los alegatos del cabildo no fueron explícitos sobre las causas que justificaban su marcado encono contra el juez. Por cierto,

4 El mandato de Urizar fue renovado y luego se le designó gobernador vitalicio. Estando en esas funciones falleció en 1724.

5 Zinny (1920) cita el fol. 348v del Libro del cabildo de Salta, No. 12, del 21 de octubre de 1724.

la oposición que éste encontró le incitó a cometer diversas acciones, incluso violentas, que dieron fundamento a su creciente desprestigio. Uno de los argumentos fue que Irazusta no podía ser juez perpetuo. Otros se basaron en la *Recopilación de leyes de Indias*. Se insistió en que Irazusta había provocado profundas divisiones entre los habitantes de la ciudad en todos los casos en que intervino activamente en los asuntos locales.<sup>6</sup>

Los avatares del juicio son un ejemplo arquetípico del funcionamiento de la justicia y la burocracia en Hispanoamérica. Irazusta contaba con el apoyo de las autoridades pero éstas difirieron las decisiones, aunque en varias ocasiones llegaron órdenes precisas de la audiencia de Charcas y del virrey para que se obedecieran los términos de la cédula. Pero el cabildo resolvió acatar pero no cumplir, alegando que las pretensiones de Irazusta iban contra *el derecho natural y el derecho divino*, dadas las duras condiciones económicas, derivadas de los costos de la guerra contra los infieles del Chaco, que los tenían empobrecidos y bajo fuertes tensiones cotidianas.

No es de importancia para este artículo descubrir la “verdad” de los sucesos puntuales, pero no puede dejar de observarse la manipulación y los artilugios legales a los que parecen haber estado tan habituados los miembros de esta sociedad, que se manifestaban en un lenguaje duro y dramático. Y aún así, el reclamo más importante desde el punto de vista del derecho era que las órdenes emanadas de cualquier autoridad podían ser apeladas. Ellos tenían en claro que el tribunal supremo era el Consejo de Indias o el rey, pero *si emitían órdenes o disposiciones contra el derecho divino o natural podían ser desobedecidas*. De allí la base jurídica del “se acata pero no se cumple”. Este derecho tenía dos genealogías que confluyeron en determinado momento. Por una parte estaba la teoría del contrato entre el rey y su pueblo, el “pactismo” sostenido desde las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio, que los Borbones intentaban modificar en favor del despotismo ilustrado (Guerra 1993); y por el otro estaban las teorías jesuíticas que consideraban legítimo rebelarse ante la tiranía de un rey, las que provocaron numerosos conflictos y debates. Las gestiones y penurias del juez terminaron en un fracaso, puesto que en 1734 la audiencia de Charcas le ordenó suspender las residencias y regresar a su hogar en Buenos Aires.

### *Segundo ejemplo: la ética jansenista/rigorista y los primeros síntomas de modernidad*

Don Manuel Fernández Campero accedió al gobierno de la provincia en 1764. Fue depuesto por una rebelión de vecinos de Jujuy y Salta en diciembre de 1767, pero fue repuesto en el cargo y gobernó hasta 1769. Su mandato coincidió con el

6 También lo acusaron de tener por secretario a una persona, Juan de la Cámara, que sufría destierro por su mala conducta en Buenos Aires, y que para salvarlo de la cárcel provocó un motín contra la autoridad local; de ejercer como abogado no siendo letrado, dado que como no tenía oficio en Salta se “hizo director de jueces” “que han sido de su facción”; de influir sobre los jueces en pleitos civiles; y de haber tratado de intervenir, por medio de sus escasos aliados, para alterar la composición del cabildo rebelde en las elecciones del 1 de enero de 1730, todas acciones incompatibles con su condición de juez.

del obispo del Tucumán, don Manuel Abad Illana, quien manifestó una fuerte hostilidad hacia los jesuitas. Entre el gobernador y su obispo se entabló una relación muy firme, ya que ambos mostraron una clara predisposición a controlar la ética pública (Bruno 1969-70, V: 456).

Fernández Campero fue el responsable regional de la expulsión de los jesuitas, actuando bajo las órdenes del gobernador de Buenos Aires don Francisco de Bucarelli, que en este asunto tenía jurisdicción sobre ambas provincias. Su intervención provocó el acoso de los partidarios de los jesuitas que, bajo la acusación de malversación de los fondos de la Caja de la Sisa, provocaron un motín y tras varias escaramuzas armadas lo depusieron, enviándolo preso a Charcas.<sup>7</sup> Con estos hechos contradijeron anteriores elogios sobre su buen gobierno, sus dotes personales y sus esfuerzos para moralizar la sociedad, a la que consideraba corrupta y desleal al rey. El cabildo de Salta<sup>8</sup> afirmó en enero de 1767 (meses antes de la expulsión de los jesuitas) que en el año y medio que Campero gobernase la provincia hizo dos entradas al Chaco; muchas obras públicas; que asistió con frecuencia a la ciudad de “Jujuy donde están los administradores de las Cajas Reales”;<sup>9</sup> que aumentando la recaudación de la sisa se había pagado a las tropas de la frontera sin exigir nuevos impuestos; que había refaccionado y aprovisionado los fuertes y entrenado a los soldados. Illana dijo que Campero vivía “con notable retiro y aceptación de todas las personas de virtud y juicio de dicha Provincia” y en un largo documento el cabildo de Córdoba (1766) expresó elogiosos conceptos sobre el gobernador.<sup>10</sup>

A su llegada, Fernández Campero debió solucionar pleitos internos en el cabildo de Córdoba y les dirigió una carta, que analizaremos más adelante, que muestra a un hombre imbuido de una profunda ética social y cristiana. Pero conviene adelantar que sus palabras exponían un marco moral que no era asumido por la población, ni controlado por la Iglesia, aunque el obispo Illana tenía plena conciencia de la corrupción en general, y de la clerecía de su jurisdicción en particular (Bruno 1969-70).

## Discusión

### *Poder local y corrupción*

Los mecanismos de resistencia al poder metropolitano se concentraban en varios frentes y tenían por denominador común su carácter corporativo. En la colo-

7 Para los detalles de este asunto véase Acevedo (1965).

8 Todos los cabildos de la provincia se expresaron en términos similares.

9 Recordemos que sus enemigos luego afirmarían que había malversado los fondos de la caja de la sisa que se encontraba en Jujuy.

10 “[A]dministra justicia a todos con notable desinterés”; “tratando a los pobres con notoria equidad”; “celando la obra de Dios sin estrépito”; “develándose por el mejor servicio de S.M. a todas horas”; “por aumentarle sus vasallos con las Reducciones que está estableciendo de los Indios infieles que le buscan amedrentados de sus repetidas entradas al Chaco”; “notorio talento que le asiste”; “prudencia y sagacidad con que trata a cada uno”; “el amor con que distingue a los más desamparados”; “[sirve] para ejemplo de otras que procedan con su integridad” (AGI, Archivo Histórico Nacional de España, Consejos, 20373. Exp.1).

nia hubo otros espacios institucionales donde se dirimían las cuestiones de poder, pero por el momento, apoyándonos en nuestros textos, nos concentraremos en los cabildos como uno de los ámbitos en donde se manifestaban los problemas de la ética pública y privada en sus vertientes teológicas y políticas.

Los cabildos constituían el núcleo de gobierno local controlado por grupos emparentados que formaban redes de intereses y de poder.<sup>11</sup> El tema clave es el predominio de los intereses de grupo, aunque éstos hayan sido cambiantes e inestables, y se hayan colocado por encima del bien común de toda la sociedad considerada en su conjunto. Por cierto, ésta era desde ya demasiado plural en sus componentes, tanto por origen como de condición social, para que se expresara de otra manera, lo que finalmente conspiraba contra la emergencia de solidaridades globales. En el siglo XVIII, el individuo no era independiente de su adscripción (original, adquirida o impuesta) para su percepción de lo cultural y de la moral, y debemos admitir que la existencia de facciones y de corporaciones era un elemento constitutivo aceptado y reconocido del Antiguo Régimen

Anthony Pagden (1990) discute con gran detalle las opiniones que con respecto a la ética pública y privada tuvieron los intelectuales italianos de los siglos XVII y XVIII, tales como Paolo Mattia Doria, Gianbattista Vico, Pietro Giannone y Antonio Genovesi, que formaban parte de la ilustración napolitana. Ellos trataron de establecer una moral alternativa a la de Maquiavelo. Tanto Doria como Genovesi hacían hincapié en la “*confianza*” que debía establecerse entre los miembros de una sociedad, como el fundamento del comportamiento cívico moral. Para Genovesi, los dos fundamentos de la sociedad civil eran la justicia y la humanidad. Él reclamaba la virtud, que debía ser mantenida por el estricto respecto a las normas morales que ofrece la religión, cuya influencia debería haber sido central, aunque también reprochaba la corrupción instalada en las filas de la Iglesia. Sin estas virtudes morales, la sociedad perdía cohesión y se desestructuraba.

Para Genovesi existían dos formas de confianza, la *fede privata* y la *fede publica*, y tres modalidades distintas, la ética, la política y la económica. La primera se refería al intercambio de confianza entre personas que actuaban bajo el imperativo de la virtud y la piedad de los actores sociales. Ella constituía “la base moral privada sobre la que se hacen todos los intercambios públicos” (Pagden 1990: 116). La confianza económica se derivaba de la primera y afectaba las transacciones comerciales, y la política nacía de las convenciones fijadas por el derecho civil, las leyes y la religión, y por las normas y costumbres públicas. Sobre estas dos últimas descansaban la confiabilidad y la armonía de una sociedad. La *fede privata* y la *fede pubblica* se realimentaban, pues si sólo predomina la primera se corre el riesgo de generar mecanismos de resguardo excesivo entre parientes o entre personas con vínculos personales, pero que se encierran en sí mismas, formando facciones (aunque estos autores no utilizan ese concepto) que favorecen sus redes familiares o económicas.

11 Como lo han notado Eduardo Saguier (1992) y Roxana Boixadós (1996a, 1996b, 1997) para el ámbito local, el nepotismo, el clientelismo y la formación de grupos ligados por fuertes relaciones interpersonales fueron las claves de esta concentración del poder. Los gobernadores debieron soportar no pocos enfrentamientos con los cabildos, pero a la vez la mayoría de ellos optaba por la vía de las negociaciones si quería terminar con éxito su mandato.

El problema en el siglo XVIII americano era que a diferencia de lo que proclamaban los intelectuales europeos, estos aires de modernización aparecieron divorciados de las virtudes cívicas de la confianza mutua y la ética social. Los “nuevos agentes modernizadores”, generalmente funcionarios recién llegados de la metrópoli (pero que todavía no habían ingresado a la modernidad plena), parecen haber sido capturados por la normas de conducta que acompañaban el antiguo concepto del honor, vinculado a la defensa de los intereses de parientes y socios económicos. En otras palabras, el faccionalismo tuvo una mayor fuerza de atracción y anuló un componente esencial de los principios de la modernidad, cuyo fundamento era la responsabilidad social del individuo como tal. Charles Taylor (1996) nos recuerda que las nociones de bienestar general son construidas por cada sociedad de acuerdo con sus patrones previos, tanto morales como los de su cosmovisión. Siempre hay un marco identitario referencial que hace que cada sociedad construya sus propios significados y que se vincula con el espacio moral, que es tanto de lugar como de tiempo. Por ello, en una sociedad donde el faccionalismo estaba naturalizado (como fue el caso del Antiguo Régimen), la preservación del bien general tenía pocas posibilidades de ser asumido plenamente.

Veamos ahora el tema de la corrupción. En España, un oscuro jurisconsulto del siglo XVII, Mateo López Bravo (1977 [1616/1627]), sintetizó los principios de una ética laica que reconociendo su inspiración en el derecho divino, condenaba los abusos de clérigos y laicos, y enaltecía la prudencia como la virtud principal de un monarca. Él condenaba todas las formas de corrupción, tanto las privadas (incumplimiento de contratos, por ejemplo) como las públicas. Por ello condenaba a los malos magistrados, a los que eran negligentes o injustos, lo mismo que para quienes llamaba los consejeros de los consejos del estado. López Bravo se ocupó del que administra la riqueza pública, los abastecimientos, el bienestar, etc.

Asimismo, los historiadores<sup>12</sup> han denunciado la corrupción como un escándalo cotidiano en la América hispana. Jaime Vicens Vives es quien más ha aceptado que la corrupción fue un fenómeno generalizado. Él sostiene que éste era el único mecanismo que hacía funcionar el comercio americano “*a pesar de las leyes*”. Además, Vives lo vincula con la venalidad de los oficios, una medida instrumentada para contrarrestar la corrupción aunque, como sabemos, no hizo sino acrecentarla. Otros autores incluyen entre las causas que explican la corrupción al nepotismo y los esfuerzos de las élites locales por lograr el control de la administración, las cuales tenían como mal ejemplo al que desplegaban los virreyes y los gobernadores que llegaban con su séquito y su clientela. El clero cumplía su función de fiscal moral a medias y más mal que bien, y en muchos casos prefirió la alianza con los poderes locales, ayudándolos a resistir los intentos de la corona por frenar la corrupción.<sup>13</sup>

Si volvemos brevemente al caso del Juez Irazusta, observamos de qué manera los intereses corporativos le ganaron el combate a los esfuerzos de la corona (vicia-

12 Pietschmann (1987, 1989) entre otros.

13 Pietschmann (1989: 168) cita el caso del virrey de la Nueva España, el Conde de Gelves, que llegó en 1624 con estrictas órdenes de sanear la administración y, entre otros, debió soportar una cerrada oposición de la Iglesia local.

dos por la venta de cargos) por introducir un control efectivo sobre la sociedad local. La puja entre el poder local y el metropolitano probó diversas estrategias, que iban desde lo legal hasta la violencia física;<sup>14</sup> no parece haber sido menor la corrupción del cabildo que la del juez que realizaba actividades incompatibles con su cargo. En definitiva, el agente de la “modernidad” borbónica se comportaba de la misma manera que los agentes a los que intentaba controlar.

Mi hipótesis es que la heterogeneidad de una sociedad compuesta por tantos segmentos étnicos y tantas historias de vida diferentes, a lo que se sumaban las diferencias regionales y los intereses cruzados de sectores y de individuos, fueron una causa esencial de las dificultades que esta sociedad tuvo para construir una identidad solidaria y activamente consciente de la necesidad de trabajar en pro del bien común.

### *La ética cristiana y la ética laica en los tiempos de la Ilustración*

Ha sido poco frecuente en trabajos recientes en nuestro medio, enfocar los problemas de la corrupción desde la relación entre moral cristiana y ética pública y privada. Para ello es bueno prestar atención a los movimientos religiosos renovadores que tuvieron lugar dentro de la Iglesia Católica en los siglos XVII y XVIII. Como afirma de Certeau (1993), desde la Reforma en adelante, el primer desplazamiento se produce en forma de heterodoxias católicas que fueron consideradas herejías. Cualquier forma de crítica dogmática a las intervenciones papales y las diversas interpretaciones de los textos bíblicos, patrísticos o conciliares, provocaba tendencias disímiles con diferentes grados de heterodoxia, detrás de las cuales se congregaba cierto número de adictos. De ahí el nuevo significado de la educación, porque fue un medio para que cada grupo pudiera definirse e identificarse interiormente y frente a los otros. A esto se suma que los problemas dogmáticos referidos a la autoridad del Papa se transformaron en “razón de estado”.

Para abordar estos temas comenzaremos comentando la disputa entre jansenistas y jesuitas en los siglos XVII y XVIII, porque los principios morales de estas dos escuelas teológicas se reflejaron en el contexto local analizado.

El jansenismo se desarrolló en torno a la obra *Augustinus*, del obispo holandés Jansenius, publicada póstumamente en 1640 o 1641, que asimilaba los principios de la Iglesia primitiva preconizados por San Agustín. Sus adeptos se concentraron posteriormente en la escuela de Port-Royal (Burucúa 1993). El papado condenó las proposiciones de Jansenius sobre el pecado original y la “gracia eficaz” necesaria para la salvación, concedida sólo a ciertos hombres que la ganaban mediante sacrificios y penitencias rigurosas. Esto conducía a la teoría de la predestinación, elaborada por Lutero y Calvino, y por lo tanto fue condenada como una propuesta herética.

Sin embargo, el jansenismo se presentó en otras variantes que hacían extensivas a toda la sociedad la recuperación de los principios de la antigüedad cristiana y la

14 Durante la actuación de Irazusta se produjeron diversos motines, el asalto a la cárcel donde había recluso a su secretario y otros actos de violencia.

pureza evangélica, comprometiendo al sacerdocio en una acción moralizadora frente al mundo civil. Entre éstas encontramos a las obras de Pierre Nicole, miembro de la escuela de Port-Royal que se oponía a estas posiciones místicas extremas. Él se proponía, en cambio, combatir la pasividad espiritual y reemplazarla por un voluntarismo pragmático basado en las buenas obras. Nicole preconizaba un comportamiento que justificaría los beneficios temporales: la armonía social, la paz interior, una moral por así decir laica, porque ningún valor religioso la garantizaría. Para Nicole, la verdadera caridad era la honestidad, y por medio del progreso moral se avanzaba hacia el progreso social. Él se apoyaba en principios evangélicos que deberían sobrepasar los límites del ritual y de los servicios en favor de la Iglesia (Canto Sperber 1996).

Esta doctrina se contraponía a la expresada por el jesuita Luis de Molina en su *Concordia de la gracia y del libre arbitrio*, escrita en 1582, donde sostenía la doctrina de la gracia “suficiente” como un don divino connatural a la criatura, que era fuerza que la inclinaba hacia el bien y naturalmente se tornaba “eficaz”. Esta doctrina encontró en Blas Pascal<sup>15</sup> a uno de sus más virulentos enemigos, pues él asociaba la moral relajada con la moral jesuita. Por sus actividades e investigaciones científicas, Pascal fue el verdadero puente entre las doctrinas modificadas de Port-Royal y los intelectuales iluministas del siglo XVIII. Su propuesta era que el Evangelio y la patrística debían ser las fuentes de la moral cristiana, y que en esto los jesuitas se oponían a ella. Junto con Quesnel, fue uno de los autores que más “politi- zarían” los principios básicos del jansenismo en Francia (aunque en direcciones diversas). Ambos sostenían que el laxismo moral del que acusaban a los jesuitas, les permitía adaptarse constantemente a las condiciones particulares de las poblaciones de fieles que se reclinaban en sus confesionarios o asistían a sus colegios o retiros espirituales.

Pascal condenaba los dos principios sostenidos por esta orden: la “doctrina de opiniones probables” y la “dirección de la intención”. El primero de estos principios era el probabilismo, que acepta la opinión probable de una persona docta, aunque haya otras en contra igualmente válidas. De esa manera uno puede seguir la que le acomoda mejor a sus propósitos. El otro principio era el método de dirigir la intención, que consistía en proponer como fin de una acción a un objeto permitido, aunque las acciones en sí mismas no lo fueran. Esta es una de las acusaciones que el obispo del Tucumán don Manuel Abad Illana, que estaba “afiliado” al bando rigorista, lanzó contra los jesuitas en la época de su expulsión: “Es muy franca la teología de este reino: todo lo facilita; en nada halla inconveniente; todos los medios son lícitos, como conduzcan al fin deseado....” (Bruno 1969-70, V: 468). La dirección de intención (casuística)<sup>16</sup> se basaba en la disociación de un orden divino

15 Las cartas a un provincial, de Blas Pascal, que también pertenecía a la escuela de Port-Royal, escritas en 1656 y 1657, son el mejor compendio de la controversia con los jesuitas al criticar duramente la moral defendida por Molina.

16 Esta situación queda palpablemente ilustrada en los dos manuales de teología moral jesuita publicadas por Paul Bert en 1880, utilizados por la orden en el siglo XIX, y que reflejan con extraordinaria claridad el manejo del probabilismo y la casuística, que sumados a la intención de los fieles al cometer sus actos cuestionables, fueron la base secular de la ética que predicaron y que

formal en los fines y un orden humano efectivo en los medios. En ella se atribuye a los hombres el efecto material y exterior de la acción y a Dios el movimiento espiritual e interior de la intención, conciliándose con esto las máximas del evangelio con las del mundo (Groethuysen 1943).

En la disputa teológica entre jansenistas y jesuitas o rigoristas y laxistas (Delumeau 1992), también contó el poder que Dios (y la Iglesia) otorgaba a los confesores, depositando en ellos “las llaves del reino”. Un tema central en el debate con el protestantismo, lo es también para entender el poder de los confesores sobre los católicos para abrir o cerrar las puertas del cielo.

La predilección de los jesuitas por los rituales y el reconocimiento de las buenas obras en la vida cotidiana, fue la clave del éxito de su prédica en comunidades tan diversas como las misiones guaraníes o en los colegios y universidades frecuentadas por los miembros de la elite colonial. El anverso y el reverso de la innegable adaptabilidad jesuita: la exacerbación de la ritualidad y el reconocimiento de la razón humana como el mejor medio para llegar a comprender a Dios. Ponían en la balanza el peligro de apartar a los fieles de la Iglesia si se postergaba o se les negaba la absolución en espera de una verdadera y probada contrición. Preferían a ello una atrición imperfecta y conservar a la población en el seno de la Iglesia (Delumeau 1992).

El problema no residía tanto en los fundamentos doctrinarios como en las prácticas cotidianas. Si desde el púlpito o desde el confesionario, la comprensión de las debilidades humanas se desliza hacia el laxismo moral, las consecuencias de la prédica evangélica jesuita ingresa en el cono de sombras de la permisividad que desataron tantas iras de jansenistas y rigoristas. Groethuysen señala que no debe ignorarse que aunque el pensamiento ilustrado tomaba cuerpo en los estratos superiores de la burguesía, existía también una masa considerable de la población que no participaba de las nuevas ideas de racionalidad y laicidad de la vida que eclosionó en la segunda mitad del siglo XVIII. En América, la mayoría seguía sumergida en los principios de la moral católica, que al descuidar los comportamientos intersocietarios y concentrar su preocupación en las prácticas sexuales en el ámbito de la vida privada, descuidaba u olvidaba todas las otras prácticas que encierran una fuerte tendencia a la insolidaridad social. Para Giovanni Levi (1998), la Iglesia no construyó una ética social. No le interesaba; sólo trataba de marcar los deberes y derechos de los individuos con respecto a Dios, según el lugar que éstos ocupaban en la jerarquía social, y no pretendió imponer una moral uniforme. Los estudios de sociología moral indican que a cada estamento social le correspondían deberes y derechos específicos, y a los ricos les correspondía el de la caridad. Así “descarga[ba]n sus conciencias” y se aseguraban una “buena muerte” (Groethuysen 1943: 250).

No obstante, esta controversia no se redujo al plano ético o doctrinario, sino que se deslizó hacia el plano político, tanto en Francia como en España. En ambos casos la doctrina jansenista rechazaba la infalibilidad del Papa en asuntos tempora-

utilizaron en la confesión. Los principios morales están ilustrados con sinnúmero de ejemplos imaginarios que orientan a los sacerdotes en todas las decisiones que deben tomar para juzgar la conducta de sus fieles.

les y se asoció a los movimientos de consolidación del absolutismo. En España fue de vital importancia política el regalismo, esto es, el derecho del rey a controlar al clero nacional. Los jansenistas españoles proponían la independencia de los obispos, considerados los verdaderos custodios de la Fe. De esta forma, en una controversia netamente teológica, se insertaron finalmente las cuestiones relativas a “la razón de estado”. Era obvio que como brazo misionero del papado, los jesuitas fueran el blanco de todas las críticas, donde lo político y lo doctrinario daban pie para una disputa enconada (Tomsich 1972).

La tardía ilustración española tratará de transformar la moral cristiana en ética civil, sin apartarse de los principios cristianos: Campomanes, con sus reformas políticas y económicas que buscaban la modernización de la sociedad, y Jovellanos, que recuperó el valor moral del trabajo y de las artes manuales. Ambos emprendieron una lucha, un tanto solitaria, para lograr una mejor distribución de la tierra y la riqueza. La particularidad de estos intentos de modernización es que se encontraban más cercanos a los principios de la moral ascética del jansenismo que a las formas dispendiosas y ritualistas de la Iglesia en general. Como vemos, a veces desde la ortodoxia y otras desde la heterodoxia cristiana, las distintas corrientes de la teología y de la filosofía se reunían en una común oposición a la hegemonía papal como “razón de estado”, y fomentaban nuevas formas de transmitir los discursos evangélicos para transformarlos en ética social.

En este punto podemos analizar y comentar la ya citada carta de Fernández Campero:

“(…) Desde que la Piedad del Rey me confirió este empleo me propuse conciliar los ánimos de esta república y que cesen en sus discordias [I] *por los medios que pudiese dictarme el conocimiento y la razón*, algunos privadamente he conferido con V.S.S. otros e dispuesto se practiquen por personas de virtud, estado y calidad y últimamente por mí mismo, (...). Quisiera haber acertado a complacer a V.S.S. para tener más dispuesta su intercesión, [II] *a que cesen en lo sucesivo la enemistad, la venganza y la emulación*; [III] *el perjuicio de sus familias y lo que es más de sus conciencias*. No puedo persuadirme que unos caballeros cristianos como V.S.S. caracterizados, [IV] *por sí, y sus ascendientes con los primeros empleos de esta República* dejen de conocer [V] *cuanto importa derramar en ella el espíritu de unión que hace feliz la humanidad* para esperar de su juicioso Acuerdo que por esta mi interposición, y súplica, hayan de arrancarse desde hoy todos los sentimientos del corazón mirando [VI] *las injurias recibidas como instrumentos con que se adquiere la eterna felicidad, perdonándolas con heroica resolución para cumplir con los preceptos de nuestra Religión*, y que se propague con la bendición de Dios la felicidad sobre V.S.S. sus hijos y familias, y una sincera permanente reconciliación pongan V.S.S. a la vista para convencerse la consideración de nuestra mortalidad las incomodidades, desazones y gastos que traen aparejadas las revoluciones domésticas y civiles, el amor y obligación con que debe mirarse el establecimiento de los hijos a los que se debe dar una perfecta educación [VII] *para que miren con fastidio el rencor y la venganza como agentes que destruyen toda la armonía de la sociedad*. ... Ésta no pende en las presentes circunstancias del Rey ... *ni de sus Gobernadores ni está el remedio en Philipina en Transilvania, ni otra distancia que haga difícil su recurso*. De V.S.S. mismos, pende de su corazones, y el sus familias. Todo se habrá conseguido con que unos y otros destieñren de ellos el odio, la venganza y la envidia. Hagan V.S.S. contrapeso de su felicidad con no tenerla, de su quietud interior con la perturbación del espíritu [VIII] y última-

*mente con la dificultad que tendrá para morir en paz quien siempre mantuvo sus pasiones en guerra para darse por convencidos de la sinceridad de este requerimiento.* Y cuando ni la razón baste ni la Religión obligue en mi afectuosa súplica conmueva a VSS a lo propuesto, en nombre de Dios, y del Rey les protesto usar de todas las providencias que me dicta la Justicia para remedio de las miserias que ha llorado por tantos años esta pobre República y establecer en ella el orden de caridad y subordinación con [que] se debe servir a Dios y al Rey a cuyo afecto ...". 29 de mayo de 1764, Córdoba (AGI, Archivo Histórico Nacional de España, Consejos, 20373, Exp.1).

Veamos el sentido de las frases subrayadas:

(I) Esta puede ser considerada una expresión de modernidad. Se trata del conocimiento del bien según los "referenciales", que remiten a los bienes morales de cada sociedad (Taylor 1996). También se puede aplicar lo que piensa Grotius;<sup>17</sup> lo que se considera honesto también es útil para la protección o la solidaridad de sus semejantes.

(II) Una denuncia de los valores negativos, referencias cualitativas vinculadas a la identidad y ésta a su vez con el nivel social y político que ocupan por ser vecinos y cabildantes. Al mismo tiempo se advierte contra los vicios propios de la naturaleza humana y se ensalza la búsqueda de la pureza de espíritu según las enseñanzas evangélicas.

(III) Una denuncia de los pecados que recaen sobre la conciencia individual y colectiva. Se sugiere que deberían tener conciencia de sus errores y que eso es un pecado grave. Aquí se plantea el problema aristotélico de la intención, retomado por los jesuitas. Las palabras de Campero encierran un aviso sobre la intención del pecado y que de ser así, no habrá escape para su condena.

(IV) El *self*, la identidad demarcada por ser caballeros, cristianos y descendientes de los primeros empleos de esta república. El honor de los fundadores, honor del Antiguo Régimen. Taylor insiste en la dignidad como una de las formas, cambiantes en el tiempo y el espacio, de la identidad del yo. Obrar como lo habían hecho era indigno de sus posiciones sociales y de sus tradiciones familiares. La ética de Descartes, plenamente aristocrática, sostiene que la razón ayuda a escoger la vida buena que debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional. Hay recompensas en la vida buena. Y esto lo asimila a la generosidad, propia de la ética del honor del siglo XVII. A diferencia de San Agustín, que la condenaba como una serie de valores mundanos, la ética aristocrática de este siglo la consideraba como un bien. Hay que controlar las pasiones, pero no ya para honores simplemente mundanos, sino como una forma de *autoestima* y para lograr la paz interior. Groethuysen recuerda las obligaciones de la generosidad de quienes más tienen, y esto es válido no sólo para los bienes materiales, sino también para los espirituales y sociales.

(V) Se plantea la moral de la solidaridad social. Los hechos que el autor trata de corregir encierran una conducta antisocial. La felicidad se obtiene logrando un acuerdo armónico dentro de la comunidad. Esto se encuadra en los principios sostenidos por Genovesi cuando advierte que si los intereses de grupo predominan

17 Citado por Richard Tuck (1990).

sobre los generales, ello provocaría la disolución de la sociedad en su conjunto. Con ello, al hablar de humanidad, Fernández Campero se coloca como un agente de la nueva modernidad.

(VI) Por un lado, la ley natural permitía responder agresivamente a las injurias, pero un espíritu cristiano obligaba a perdonar mediante un acto de voluntad, de control sobre el yo y sobre las pasiones. La doctrina cristiana proponía que uno debía sobreponerse al simple deseo de venganza. Se apelaba a la razón, a exhibir una voluntad de dominar el deseo de una mala acción. También se apela a la capacidad de la religión católica para ejercer el perdón de Dios que tanto se solicita, y que debía estar acompañado del perdón a los enemigos.

(VII) Un llamado a la conciencia individual en beneficio de la comunidad y de sus familias. No deben recurrir a poderes superiores o extraños para solucionar sus disidencias. Nuevamente encontramos aquí las ideas de Genovesi sobre la armonía social. El autor recuerda que debían tener conciencia de que estaban al margen de lo aceptable, no obstante vivirlo como algo propio de la vida política cotidiana. En este punto cabe preguntarse en qué medida el autor de la carta, y nosotros en nuestro análisis, estamos extrapolando conceptos que tienen una visibilidad muy débil en la mayor parte de los actores de esa época. Aquí se plantea el problema de la prédica del sacerdocio católico: hacia dónde, o hacia qué tipos de conductas iban dirigidos y cuáles dejaban pasar sin incluirlos dentro de los actos que esa sociedad y la Iglesia reprobaban.

(VIII) Por último, la idea de la muerte y el inevitable juicio de Dios. La discordia social y la injuria son pecados y por esto hay que responder ante Dios. Es la ética jansenista de Nicole: que la conducta social, y por lo tanto las buenas obras, construyen el camino hacia Dios. No basta con la simple confesión en el lecho de muerte.

Como hemos visto, el análisis precedente ha permitido identificar una manifestación concreta de estos nuevos aires de modernidad, en donde confluyeron la nueva ética y la moral cristiana basada en principios evangélicos primarios. Queda pendiente, sin embargo, evaluar los efectos prácticos de estas actitudes, que parecen haber tenido escaso eco en los comportamientos de la sociedad.

### Reflexiones finales

La discusión anterior demuestra en qué forma se entrelazan, en las prácticas cotidianas, la falta de una auténtica ética cristiana (¿ideal?) con las dificultades para construir identidades colectivas que ejercieran control sobre el comportamiento de sus miembros. No parece haber existido un consenso social fuerte para defender los derechos y libertades de la comunidad por encima de los individuales, de los grupos de presión o de las redes económico-parentales. La solidaridad social era insuficiente y no era adecuada para construir mecanismos de premios y castigos, iguales para todos, al menos al nivel de aceptación/rechazo dentro de la propia sociedad. Durkheim (1967) sostiene que a diferencia de Kant, quien propuso que las reglas constituyen un imperativo categórico, es imposible que un acto se cumpla sólo porque es ordenado, abstrayéndose su contenido. Es necesario que interese la sensibilidad de los individuos, que sea *deseable*. Pero sería un error pretender una

uniformidad que excediera los límites de ese paradigma social, en una época en donde la percepción de la importancia de las reglas y su incorporación como un deber ser (el imperativo categórico de Kant), estaba segmentada y adaptada para ser *deseable* (en términos de Durkheim) según los niveles jerárquicos de los que estaba compuesta la sociedad.

Era una sociedad disgregada sectorialmente, y ante la debilidad del estado y el silencio cómplice de la Iglesia, no fue capaz de encontrar estrategias alternativas que la defendieran, en tanto un solo cuerpo de comunidad, de las apetencias, las pasiones y las desviaciones de sus miembros. Y a mi juicio, la raíz de todo esto se encuentra en las dificultades para construir una identidad bien consolidada. La multietnicidad, étnica, continental o regional, se suman a las diferencias en los momentos y condiciones de la emigración y el desfase generacional, peninsular/criollo, que se fue incrementando con el transcurrir del tiempo. Tal diversidad humana permitía construir una identidad que desarrollase mecanismos de defensa con los cuales castigar al infractor.

La pregunta esencial es si había o no una clara conciencia de que algunas conductas podrían ser estigmatizadas como amorales. Pongamos el ejemplo de la formación de facciones. No se nos escapa que estamos en presencia de una sociedad que no cuestionaba que las mayores solidaridades fueran establecidas en base al parentesco y las relaciones interpersonales. La noción del bien común aparece en algunos políticos o teóricos de la política en España, e incluso en la legislación de Indias, pero de allí a expandirla como un concepto compartido, no ya a nivel de la buena conciencia, sino de las prácticas concretas, hay mucha distancia. Estamos por lo tanto en presencia de sociedades de Antiguo Régimen. La sociedad con la que estamos tratando no estaba conformada por *individuos* con responsabilidades semejantes frente al estado y al conjunto social, ya que los derechos y obligaciones de cada uno estaban diferenciados estamentalmente. El espacio de referencia y de identidad era el grupo de pertenencia, el que contiene, identifica y otorga sentido a la conducta privada y social.

Por otra parte, la moderna historiografía, influida por la antropología, preconiza la búsqueda del *sentido* que cada sociedad otorga a sus símbolos y a sus conductas, que en principio se presentan con una cierta opacidad o imponen límites a la interpretación. El peligro reside en extrapolar categorías y conceptos actuales, en este caso valorativos, a sociedades que no los compartían con la misma plenitud, a pesar de que hubo frecuentes acusaciones de faccionalismo y de corrupción por parte de los propios contemporáneos. No es improcedente, por lo tanto, dejar sentadas algunas salvedades para que el lector no sospeche que la autora pretende emprender una trasnochada campaña moralizadora.

## Fuentes

- Charcas 346, año 1734. Autos obrados por la Real Audiencia contra Domingo Irazusta.  
 AGI, Archivo Histórico Nacional, Consejos, 20373, Exp. 1. Residencia del gobernador Juan Manuel Campero, 1764-69

## Bibliografía

### *Fuentes impresas*

López Bravo 1977 [1616/1627].

### *Fuentes secundarias*

Acevedo 1965.

Bert 1880.

Boixadós 1996a, 1996b, 1997.

Bruno 1969-70.

Burucúa 1993.

Canto Sperber 1996.

De Certeau 1993.

Delumeau 1992.

Durkheim 1967.

Groethuysen 1943.

Guerra 1993.

Levi 1994, 1998 (Ms.).

Lorandi 2000.

Pagden 1990.

Pietschmann 1987, 1989.

Revel 1995.

Saguier 1992.

Taylor 1996.

Tomsich 1972.

Tuck 1990.

Vitar 1997.

Zinny 1920.