Number 122

EL TRABAJO INDIGENA EN LOS ANDES: TEORIAS DEL SIGLO XVI

Nicolás Sanchez-Albornoz
New York University

Author's note: This paper was presented at a May 20, 1982 colloquium sponsored by the Latin American Program of the Woodrow Wilson International Center for Scholars, Smithsonian Institution, Washington,D.C. 20560.

1982

This essay is one of a series of Working Papers of the Latin American Program of the Woodrow Wilson International Center for Scholars. Dr. Michael Grow oversees preparation of Working Paper distribution. The series includes papers by Fellows, Guest Scholars, and interns within the Program and by members of the Program staff and of its Academic Council, as well as work presented at, or resulting from, seminars, workshops, colloquia, and conferences held under the Program's auspices. The series aims to extend the Program's discussions to a wider community throughout the Americas, and to help authors obtain timely criticism of work in progress. Support to make distribution possible has been provided by the Inter-American Development Bank and the International Bank for Reconstruction and Development.

Single copies of Working Papers may be obtained without charge by writing to:

Latin American Program, Working Papers
The Wilson Center
Smithsonian Institution Building
Washington, D. C. 20560

The Woodrow Wilson International Center for Scholars was created by Congress in 1968 as a "living institution expressing the ideals and concerns of Woodrow Wilson . . . symbolizing and strengthening the fruitful relation between the world of learning and the world of public affairs."

The Center's Latin American Program, established in 1977, has two major aims: to support advanced research on Latin America, the Caribbean, and inter-American affairs by social scientists and humanists, and to help assure that fresh insights on the region are not limited to discussion within the scholarly community but come to the attention of interested persons with a variety of professional perspectives: in governments, international organizations, the media, business, and the professions. The Program is supported by contributions from foundations, corporations, international organizations, and individuals.

LATIN AMERICAN PROGRAM ACADEMIC COUNCIL

William Glade, Chairman, University of Texas, Austin
Albert Fishlow, University of California, Berkeley (visiting)
Juan Linz, Yale University
Leslie Manigat, Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela
Guillermo O'Donnell, University of Notre Dame; CEDES, Buenos Aires, Argentina; IUPERJ, Rio de Janeiro, Brazil
Francisco Orrego Vicuña, Instituto de Estudios Internacionales, Santiago, Chile
Olga Pellicer de Brody, CIDE, Mexico City, Mexico
Thomas Skidmore, University of Wisconsin
Mario Vargas Llosa, Lima, Peru

ABSTRACT

Indian Labor in the Andes:
Sixteenth-Century Theories

This paper discusses the theories that helped to shape the colonial labor system in the Andean region. Christian and humanistic views within Spain on wage labor and social utility are reviewed first. Under the influence of these opinions, the Crown soon prevented Indian slavery and restricted the serfdom-like servicios personales imposed upon the Indians by the encomenderos. During the second half of the sixteenth century, the Crown rather consistently favored individual wage labor hired in an open market (including, according to a law of 1601, whites, blacks, and mestizos). Opposition in Peru to the 1549 laws opened a local search for a viable system. Acknowledging how deep a cultural gap still separated Indians from Spaniards, several Peruvian civil servants favored indigenous collective practices as at least a transitional step. In a similar vein, Viceroy Toledo institutionalized state labor drafts in an Inca-like collective fashion for the mines (mita). Others argued that the Indians were lazy by nature, and--under the rationale of social utility and the requirements of imperial security at a time of global confrontation--advocated compulsory hiring, forcing the central government to back off from free hiring. A full transfer of the metropolitan labor system and views on labor was hampered by local conditions, but labor theories prevailing within the metropolitan government secured in the Andes the notion of labor as a commodity with a monetary exchange value, even if Spain was unable to prevent compulsory recruitment.

EL TRABAJO INDIGENA EN LOS ANDES: TEORIAS DEL SIGLO XVI

Nicolás Sánchez-Albornoz
New York University

El continente sobre el que Colón puso pié encerraba ingentes riquezas. Colón sólo conoció algunas, pero le bastaron para persistir en su aventura. A la vez que abrían horizontes al conocimiento, los viajes de exploración reportaron a menudo beneficios suculentos. Inicialmente, los bienes traídos del Nuevo Mundo fueron adquiridos por rescate, un canje dispar en el que cada parte estimaba de menor valor los ajenos: oro contra cuentas es el ejemplo más clásico.

Del rescate no se tardó en pasar a un trato abiertamente desigual: confiscación de los bienes acumulados por los indígenas, ya fueran éstos simples alimentos o, en otro rango, el tesoro de Atahualpa. La rapiña constituiría, sin embargo, un expediente sólo temporal. Las reservas se agotaban. El botín cabe en la fase militar de conquista; pero la ocupación permanente, el asentamiento, requieren producción.

Las islas entraron temprano en la etapa productiva. Los colonos que se instalaron en la Española necesitaron abastecimientos y también artículos exportables con los que enriquecerse. En el continente, la conquista fue mas tardía, y la producción de signo colonial se inició allí también, antes o después, pero llegó a todas partes.

Para producir, los colonizadores pudieron hacer uso de su propia energía. Tal cosa sucedió en ocasiones. La castellana no se caracterizó empero por ser, a diferencia de otras, una ocupación campesina o mercantil, sino que reposó sobre una explotación de la fuerza de trabajo autóctona. El migrante metropolitano encuadró a los naturales, pero las más de las veces no trabajó por sus propias manos.

Las interpretaciones de este hecho van desde las culturales a las sociales, desde el desprecio por el trabajo manual a las expectativas de ascenso que traían las capas medias urbanizadas que nutrieron en buena medida al grupo inmigrante. Las explicaciones pueden ser más. Entre ellas conviene no olvidar

las de orden demográfico. Los castellanos que marcharon a Indias no fueron tantos y se desperdigaron tenuemente sobre un territorio muy extendido. Este se encontraba por lo demás habitado por una gran masa de población. Mano de obra no faltaba pues allí. En estas condiciones, tenía cierta lógica no circunscribirse a ocupar puntos del litoral, sino tratar de abarcar más espacio y de movilizar la capacidad local de trabajo para los fines de la dominación colonial.

Incorporar la mano de obra indígena al sistema colonial presentaba sin embargo hartas dificultades. La primera, y más difícil de vencer, era el natural rechazo que el sujeto de la explotación siente por el explotador. El indígena debía además producir bienes, desconocidos algunos por haber sido introducidos de ultramar. También debía operar según modalidades y ritmos no siempre practicados antes. Aparte de tener que vencer una brecha psicológica y cultural, se planteaban problemas de orden técnico y organizativo. Para ser llevado a entregar su esfuerzo en beneficio ajeno, el indígena debió ser compelido o inducido. Por fuerte presión que se ejerciera sobre él, necesitaba adquirir cierta preparación. Aparte de aprender nuevas técnicas como las que exigía la siembra del trigo o la cría del ganado vacuno, el indio debió familiarizarse con prácticas laborales extrañas, como era el trabajo asalariado. La mera coacción no hubiera bastado sin cierto aprendizaje y acomodo mental.

Las concepciones sobre las que descansa el trabajo exigido a los indígenas durante la colonia emanan en principio de las que circulaban entonces en la metrópoli. Igual que en otros campos ocurrió un transplante. En España, las opiniones con respecto al trabajo se hallaban en un estado por cierto de fluidez: había antagónicas e incluso abiertamente enfrentadas; lo más comun fue sin embargo que préstamos y superposiciones desdibujaran los perfiles de las posiciones extremas. El Nuevo Mundo heredó tales complejidades a las que se añadieron las derivadas de la idiosincracia del continente y de la condición colonial. Entre las particularidades del nuevo continente se encuentran las concepciones prehispanas del trabajo tomadas en cuenta o incorporadas cuando resultó oportuno.

Las ideas con respecto al trabajo circulan pues en Indias dentro de un entramado bastante complejo. En este ensayo nos circunscribimos al de los indígenas. No consideraremos pues lo que afectó al de los propios españoles, al de los africanos o al de los grupos mixtos que pronto surgieron. Así y todo, cubriremos la actividad de una abrumadora mayoría de la población. En el espacio nos contentamos con los Andes. Al referirnos a un área bastante homogénea evitamos la dispersión.

Tiempo habrá para examinar otras partes del continente y para comparar.

Las ideas debatidas en los Andes revelan como la administración metropolitana y los colonizadores concibieron la incorporación de los indígenas al esquema productivo colonial. Este forma parte de un sistema general de explotación, pero no lo recubre por entero. El tributo indígena constituyó una forma importante de exacción de riquezas, pero ésta no fue generada mediante pautas laborales especiales. El tributo permitió e incluso favoreció el mantenimiento de prácticas autóctonas. Si ellas se fueron modificando a instancias del tributo, tal cosa fue un efecto imprevisto y secundario.

Aquí no examinaremos pues ni todas las modalidades que hubo de explotación del aborigen, ni tampoco específicamente las instituciones y regímenes laborales.[1] Estudios parciales existen al respecto, aunque son susceptibles de tratamientos todavía más detenidos y profundos. Este ensayo prefiere adentrarse de momento por el mundo mental, menos explorado. La cuestión se relaciona por lo demás con una constelación de temas de orden social, económico y antropológico, tanto americanos como del Viejo Mundo.

Doctrinas acerca del trabajo en España

Cuando América es descubierta y conquistada eran comunes en España determinadas concepciones sobre el trabajo. Las que conocemos son obviamente aquellas que regían en los medios cuyos escritos han llegado hasta nosotros. Los cambios sociales y mentales introdujeron luego matices o nuevas ideas.

Inútil será buscar una teoría sistemática del trabajo. Tampoco existía entonces -recuerdese- una disciplina económica. La economía tardará aún un par de siglos en cobrar autonomía. De economía se trataba en el siglo XVI en el marco de la reflexión moral o se conceptualizaba a partir de experiencias precisas (moneda, valor, cambio...). Las articulaciones doctrinales que los historiadores del pensamiento económico discuten hoy, representan una reconstrucción a partir de materiales dispersos.[2]

El pensamiento con respecto al trabajo se halla hoy en un estado de reconstrucción todavía más incompleto. La premisa de la que hay que partir es que trabajo y economía se pensaron en el marco de la concepción cristiana del mundo. No podía ser de otro modo dado el dominio que ésta ejercía sobre la vida de la época.

El cristianismo sostiene la plena libertad del ser humano. El individuo tiene por naturaleza capacidad para optar y, por consiguiente, para conducir su vida. Además de libres, los hombres son iguales. Alguien podrá por lo tanto trabajar para otro si esa es su voluntad, pero la relación que se establece deberá fundarse contractualmente. Trato importa posición equivalente. A partir de estos principios no cuesta deslizarse hasta la idea de remuneración por el trabajo y hasta la de mercado de trabajo donde fuerzas contrapuestas conforman el valor de la remuneración. Pues bien, la versión más elaborada del pensamiento cristiano de la época, la escuela jusnaturalista, llegó por entonces a formular una teoria económica del valor, en extremo subjetiva por cierto. El valor dependía, según ella, de la estimación general en que se tuviera al objeto preciado. Al justo precio se llegaba por concurrencia de vendedores y compradores. Igual, en cuanto al trabajo. Para Azpilcueta, su valor variaba conforme a las condiciones económicas.[3] Corolario previsible es la oposición a todo monopolio no solamente de las mercaderías, sino también del trabajo.[4] La asociación de trabajadores, susceptible de distorsionar el mercado laboral, era reprobada. La asociación y la huelga reforzaban en efecto la posición de quien vendía su fuerza de trabajo en menoscabo de su empleador.

Esta doctrina, en sus expresiones más descarnadas, evoca una suerte de liberalismo avant la lettre, un liberalismo ciertamente atemperado por consideraciones morales. Sus expositores más elocuentes poblaron las aulas de Salamanca. Grice-Hutchinson ha rastreado hasta la escuela jusnaturalista de Salamanca la filiación de los economistas del siglo XVIII.[5]

Una lectura radical de estas opiniones omite necesariamente el contrapeso que en ellas ejercía otra vertiente del cristianismo. La postura "liberal" venía en efecto entremezclada con una visión organicista de la sociedad. Para esta corriente también antigua, el hombre se hallaba adscripto a un mundo en el que por orden providencial cada cual desempeñaba una función distinta. La libertad individual quedaba de este modo rebajada. El organicismo consagraba la diferencia ocupacional y, un paso más allá, la estratificación de los hombres. Que la sociedad se hallara compuesta por brazos o estamentos y escindida entre ricos y pobres no era accidental, consecuencia de un proceso sociopolítico, sino que era natural. Dentro de este esquema las capas inferiores debían servicio, por los argumentos que fuera, a los superiores. Llegóse por este camino a justificar la servidumbre.[6]

Compatibilizar servidumbre con libertad no resultó fácil, pero mayores fueron las torsiones que hubo que efectuar para admitir la esclavitud y el trabajo esclavo. La penetra

ción del aristotelismo en la escolástica ayudó a racionalizar muchas de tales desviaciones de nociones originales más simples. El debate sin embargo no se apagó, sino que prosiguió. Es más, la postura "liberal" se enriqueció incluso, en el siglo XVI, como hemos visto.

No existe pues una doctrina cristiana univoca, sino un debate permanente entre corrientes, e incluso en el interior de los propios individuos que la profesan. De este debate, en el que unos aparecen más propensos que otros al compromiso, veremos algunas repercusiones en América.

Por más que la doctrina cristiana estaba profundamente enraizada en la mente de los hombres del Renacimiento, un pensamiento secularizado sobre el trabajo despunta en España en el siglo XVI. Su discurso siguió normalmente los cauces establecidos. En la selección de los temas es donde empezaron a marcarse diferencias. Puntos como la servidumbre o la esclavitud, de menor actualidad en la metropoli quedaron de lado, mientras que se prestó atención a cuestiones que originaba la transformación en curso de la sociedad. Antes que recapacitar sobre los fundamentos, este pensamiento razonó sobre las relaciones laborales que se perfilaban entonces. El ámbito en que discurría era concreto y secular.

La sociedad española amplió en la Edad Moderna, como otras en Europa, la esfera de las actividades económicas y del Estado. J.A.Maravall ha tratado de modo magistral como esta expansión afectó a las relaciones laborales y a las ideas que los contemporáneos se hacían de éstas.[7] Lo que sigue se inspira en lo que Maravall expresa con más detalle y brillo.

Al término de la Edad Media -nota Maravall- se introdujo y generalizó el régimen de salario. El auge de la agricultura y de la manufactura urbana se sustentaron en el recurso a una energía que se entregaba a cambio de un jornal. Una masa de campesinos se convirtió en jornaleros. El trabajo se remuneró más y más en términos monetarios. El trabajo se convirtió en una mercancía. La reflexión que los jusnaturalistas salmantinos dedicaran al valor del trabajo y al funcionamiento de un mercado de trabajo, ya aludida, resultaban pues candentes.

Maravall percibe además un cambio revelador en la prosa de la época. Al escindir el régimen salarial a los hombres en dos grupos económicamente contrapuestos, el término "trabajo," que en su origen significaba tortura o congoja, pasó a calificar la penosa tarea de quienes se hallaban sujetos a salario. Trabajador sería a partir de entonces quien producía por cuenta ajena. Trabajador equivaldría a menudo a jornalero.

En ese proceso de diferenciación hubo, como es de esperar, quienes rehuyeron al trabajo acercándose a la postura tradicional de la aristocracia. Pero ese rechazo no impidió que otros, por el contrario, intentaran reivindicarlo. Las razones arguidas cubren un amplio espectro, desde los argumentos morales a los políticos. Abundantes escritos renacentistas lo exaltan contradiciendo la noción frecuente que el desden por el trabajo manual era moneda corriente en España. Para algunos el trabajo alcanza un valor ejemplar y constituye un instrumento de liberación personal. El trabajo independiente redime del servicio y, por consiguiente, sirve de sustento a la libertad. En una linea que va de Vives a Ortiz y que se prolonga, lo más común es, sin embargo, hacer hincapié en su dimensión social. El trabajo combate para Luis Vives tendencias antisociales en los hombres, educa para la vida en sociedad; en Luis Ortiz, sustenta al estado.[8] Estos escritos, cierto es, se refieren ante todo a las artes mecánicas más que al trabajo no calificado de los campesinos. La artesanal, actividad puntera a la sazón, domina en urgencia aquel pensamiento.

La importancia que estos escritos atribuyen al trabajo se percibe asimismo por contraste: contra la ociosidad se publicaron obras en profusión. El ocio parece un peligro en cuanto que alimenta conductas antisociales. También perjudica económicamente. La ociosidad es atacada machaconamente durante los siglos XVI y XVII. El desempleo sin embargo revestía formas que cabía confundir con la ociosidad. La crisis económica en que España se hallaba sumida a principios del siglo XVII había generado una capacidad ociosa. Sancho de Moncada no dejó de percibir lúcidamente que el ocio en su época no era tanto por vicio como por falta de oportunidades.[9]

Un siglo antes la explicación de Moncada no hubiera sido concebible. Ocio y mendicidad hacía, no obstante escasear la mano de obra. El mercado de trabajo se hallaba fragmentado y carecía de movilidad como para provocar las transferencias y ajustes necesarios. El país sin embargo atravesaba por un auge general a comienzos del siglo XVI que reclamaba más brazos. La cuestión era como reducir la capacidad ociosa. Muchas especulaciones se tejieron sobre como obligar a trabajar a los incursos en ocio.

Al sostener que el trabajo era una obligación social, los renacentistas dieron entrada en este campo a los poderes públicos, únicos capaces de ejercer una acción eficaz en este respecto. Las propuestas llegaron hasta el gobierno y las Cortes. Un problema para el que se pedía la intervención de las instituciones civiles, y que la Iglesia se había reservado para sí hasta entonces, era el de los pobres y el concomitante de la caridad.

En la concepción cristiana el pobre forma parte de un orden natural. Al proclamar la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa, el cristianismo extiende además sobre los pobres un aura de dignidad. En lugar de combatir la pobreza y sus causas, sólo intenta mitigarla mediante la caridad; en cierto modo coadyuva a mantener marginado al pobre.

A comienzos del siglo XVI tomó estado manifiesto una vieja tendencia secular. Los patricios de las ciudades, por lo que se desprende de sus votos, dejaron de apreciar el valor trascendental de la indigencia, para descubrir en vez, en época de expansión productiva y escasez laboral, una forma encubierta del ocio. Para la mendicidad se establece una distinción entre el acreedor legítimo de la caridad y el mendicante fingido. Esta postura crítica suscita una extensa legislación local, pero también nacional, represora de la mendicidad: se restringe la circulación de mendigos, se los procura reducir a hospitales, se prohibe mendigar sin licencia e, incluso, dar limosna fuera de los pueblos. Estas disposiciones civiles, aunque poco eficaces, acaban cuanto menos por poner en duda el derecho a la beneficencia.[10]

El pobre debía además dejar de permanecer al margen para incorporarse a la actividad productiva. Por la asistencia que recibía debería en contrapartida prestar trabajo. Al ser útil recuperaría su dignidad. El trabajo debía serle proporcionado y reclamado en albergues, establecidos a cargo del erario público y dirigido por administradores civiles. Variantes de estos proyectos contemplaban una fundación y gestión mixta en colaboración con la Iglesia. El título de la obra de Cristóbal Pérez de Herrera recoge, como se verá, los puntos centrales de esta argumentación: Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos, y la fundación y principios de los albergues de este reino.[11] Además de compendiar con tiento una actitud intervencionista, el libro del médico salmantino estuvo a punto de convertirse en doctrina oficial, pero la muerte de Felipe II postergó una resolución en esta materia, que tampoco se concretaría más adelante.

La prudencia con que Pérez de Herrera expresó su opinión, se explica por la vigorosa reacción que la Iglesia había tenido ante proposiciones similares. El espíritu secular humanista había inspirado en 1540 una Real Cédula que obligaba a los pobres legítimos a recogerse en hospitales municipales y a los ociosos a ponerse a trabajar. Cinco años después, el eminente dominico Fray Domingo de Soto se alzaba en su Deliberación en la causa de los pobres en defensa de la libertad de estos y en contra del intento de sustraerlos de la misericordia y de la obligación general de la restitución, al incorporarselos a ins

tituciones de asistencia pública. La postura conservadora de Soto no fue compartida por todos los eclesiásticos. Juan de Medina en polémica con él, estaba dispuesto a aceptar la discriminación entre clases de pobres y cierto grado de acción también pública. Pero Soto prevaleció y consiguió que el Concilio de Trento en el que tomó parte de manera sobresaliente, declarara herética la prohibición de la mendicidad.[12]

La polémica entre las dos esferas de acción, la privada defendida por el sector tradicional de la Iglesia y la pública por la corriente reformista, revela divergencias, que al pasar a ultramar adquirieron carácteres propios.

Indígenas y trabajo a principios de la conquista

Cuando las Indias fueron conquistadas, España conocía todavía la servidumbre, aunque más en el orden jurisdiccional que con facultad para requerir servicios. Esclavos había algunos, foráneos de origen; pero la esclavitud se hallaba circunscripta al litoral meridional y levantino, sobre todo. Tales modos coactivos aparecían en retirada.[13] El trabajo autónomo, en el ámbito de una economía de subsistencia, se hallaba aún ampliamente difundido. A veces revestía carácter colectivo. El régimen del asalariado se encontraba en cambio en franca progresión, como queda dicho ya.

Este sistema, resultante de la evolución social en la Península, mal cabía que hubiera sido transplantado tal cual al Nuevo Mundo. La mera condición colonial hacía virar esta distribución en detrimento del sector autónomo y en pro de los métodos coercitivos. Sin perjuicio de esto, la distancia cultural que había entre los mundos puestos en contacto tampoco facilitaría la adopción de los modos importados. En España, la masa de trabajadores estaba compuesta por personas que compartían una larga trayectoria común, practicaba formas de trabajo consuetudinarias y estaba familiarizada con los regímenes existentes. Por más que en su mayoría también fueran campesinos, los trabajadores aborígenes contaban con una herencia social y cultura propia. Ante ella, las formas y los regímenes traídos de allende el mar resultaban extraños. Su propagación encontraría resistencia.

La cuestión primera y radical a dilucidar fue si los aborígenes conquistados eran seres humanos, y como tales racionales y libres. En el plano práctico la cuestión no planteó dudas pues los conquistadores cerraron tratos con ellos, les infundieron su fe y mantuvieron relaciones sexuales con sus mujeres, gestos que importan un reconocimiento de su naturaleza. El planteamiento teórico encerraba a la inversa una

dimensión práctica. De concluirse que eran irracionales, serían sometibles a servidumbre y a la esclavitud.[14]

No faltaron quienes sostuvieron esta tesis interesada. El debate es conocido y solo necesitamos recordar que sensatamente triunfó el criterio de la racionalidad y libertad del indio, aunque su aceptación genérica no impidió que se admitieran instancias en que el indio podría ser sometido a servidumbre, e incluso a esclavitud. La conquista relativamente tardía del territorio andino, cuando la balanza se inclinaba en contra de la esclavitud de los indios, contribuyó a que esta institución no tuviera aquí ni siquiera la limitada implantación que alcanzó en otra área de avanzada organización indígena como fue Nueva España.[15] Esclavos indios sólo hubo en el Perú en las fronteras orientales por título de guerra, pero no entre quienes quedaron dominados al derrumbarse el imperio inca. Marginal por su importancia y por su localización, la esclavitud del indio queda pues fuera de nuestro examen.

De grado o sin él, los indios colaboraron con sus cargas e incluso con su apoyo militar a la conquista. Pero tal empleo de brazos indígenas fue circunstancial y, por lo tanto, no merecerá más que esta breve referencia. La explotación sistemática del trabajo de los naturales llegó en seguida de la erección de las ciudades, la apropiación de tierras, el descubrimiento de minas y repartimiento en encomienda. La energía del indio no fue entonces requerida para una empresa general como era la conquista, sino para provecho particular.[16]

La demanda de trabajo indígena estuvo sometida a dos fuerzas de signo opuesto. Las inversiones fijas que los colonizadores debieron hacer en un primer momento (edificaciones públicas y privadas, puesta en explotación de campos y minas...) exigieron mucha mano de obra, cuyo uso no escatimaron por la abundancia que había de ella. Por otro lado, el número de españoles, fue en verdad pequeño; menor aún quienes tenían acceso a la energía de los indígenas. Aunque la demanda de brazos fuera intensa, no estuvo demasiado extendida, al menos tanto como sucedería más tarde. En esta primera etapa de colonización, la explotación solió correr más por cuenta del tributo que de las prestaciones laborales. El transporte de los bienes entregados en tributo es quizás lo que exigió un esfuerzo mayor más continuo. La abundante legislación que prohibió cargar a los indios atestigua a su manera la envergadura del problema.[17]

A falta de esclavitud y de trabajo asalariado -difícil éste de movilizar espontáneamente en los primeros años- la prestación laboral revistió mayormente carácter compulsivo. Los indios yanaconas hallados en un estado que se interpretó

como de servidumbre, fueron distribuídos entre particulares. Los libres también se repartieron por tiempos o tandas y, si no, los propios colonizadores se encargaron de conseguir que individuos o grupos trabajaran para ellos.

La encomienda fue un instrumento idóneo para este fin. Aunque no concebida para proporcionar mano de obra, al quedar bajo su tutela una masa de indios, el titular del derecho se sintió más que tentado de concebirla como una reserva de fuerza para sus actividades privadas. El tributo en bienes o en dinero que el indio debía pagar al encomendero fue sustituido a menudo por servicio personal. Usos prehispanos que discutiremos pronto ayudaron a esta transformación. Desde un punto de vista formal, cabe arguir que dar trabajo en lugar de dinero es un arreglo contractual, aunque inverso al más común de trocar trabajo por dinero. De admitirse esto no habría por qué tener por compulsivo este servicio. Nadie se llamó sin embargo a engaño.[18]

La corona necesitaba premiar a quienes le habían conquistado los dominios de América, y también que la implantación de españoles durara. Los colonizadores argumentaron a menudo que si no se les concedían los privilegios a los que se creían merecedores el territorio se despoblaría. Para contentarlos, la corona estaba dispuesta a otorgar rentas, pero hubo también de tolerar la apropiación de fuerza de trabajo. De los servicios personales recelaba. La disposición irrestricta de indios conducia a su enfeudamiento y a la reconstrucción en ultramar de un régimen que precisamente estaba combatiendo en la metrópoli. Las concepciones sociales medievales cruzaron junto con los conquistadores. Los encomenderos se llamaron a menudo vecinos feudatarios y cuando traspasaban indios entre ellos, los vendían o pretendían vender tierras junto con quienes residían en ellas, obraban como señores de siervos.

Razones políticas justificaban plenamente la animadversión de la corona. Un sentimiento humanitario, alentado por las quejas continuas que llegaban por la desmesura con que los indios eran explotados, se sumaba consistentemente a la reacción antifeudal. En mentes renacentistas, humanismo y configuración de un estado fuerte se complementaban. Dentro de esta tónica, la corona preconizó el trabajo voluntario y asalariado, paralelo en suma al que se venía generalizando en la metrópoli. Este régimen contaba -recuérdese- con el beneplácito de las doctrinas jusnaturalistas. La oposición a los servicios personales responde pues a posiciones prácticas e ideológicas coherentes, una coherencia que incluso se personifica en quienes influyeron en la redacción de las instrucciones o reales cédulas despachadas a América.[19]

La corona contratacó a distintos niveles. Para socavar la posición de los encomenderos reiteró que los indios eran libres en su persona y movimientos, exhortó a su buen tratamiento y procuró ampliar lo que los economistas modernos llamarían el sector público, es decir poner en cabeza del rey el mayor número de indios. Con medidas más específicas procuró arañar los poderes de los encomenderos: prohibió el traspaso de indios, el alquiler de los de encomienda, su traslado a alturas distintas de las que solían habitar (conducirlos de la sierra a la costa o a los yungas, y viceversa), asimismo usarlos para carga o por lo menos cargarles más de 30 libras, hacerlos trabajar en domingos y días festivos y llevarlos forzados a las minas, en particular a Potosí.[20]

Estas disposiciones sueltas culminaron diecisiete años tan sólo después del comienzo de la conquista. La Real Cédula del 22 de febrero de 1549 prohibió los servicios personales de indios por vía de tasación o permutación. A ésta vino a agregarse la del 11 de marzo de 1550 que desautorizaba la encomendación de yanaconas. La alternativa que la legislación proponía en ambos casos era el régimen de alquiler a jornal. De los yanaconas dice taxativamente el texto de 1550: "no sirvan a persona alguna si no fuere de su voluntad, y pagandoles su trabajo aquello que merecieren justamente."[21] Más general, el de 1549 no llega a ser tan drástico. Establecido el principio del alquiler, admite excepciones o matices. Para la conducción de provisiones a las minas prefiere el "destajo en precio convenible, que no por vía de jornal, porque lo llevarían [las provisiones] poco a poco y en los tiempos que menos daño les hiciese." Para las cargas, a falta de acémilas acepta "que de los pueblos comarcanos...se repartan por su tanda personas que se alquilen." Para evitar abusos prevee por cierto que se pague el alquiler al indio y no al cacique y que se establezca una tasa mínima.[22] El estado no solo intervenía para propiciar determinado régimen laboral; su mano se extendía hasta fijar el nivel adecuado de remuneración. La tasa esta vez favorecería al indio; pero el mismo gesto abría la puerta para que la tasa cumpliera el papel inverso en otra ocasión. En un mercado luego propicio para el indio, le perjudicaría.

Aunque no constituyen un cuerpo sistematizado, las medidas comentadas configuran un todo antitético, contrario a la apropiación del trabajo por hechos de guerra o a su repartimiento ulterior entre un puñado de encomenderos. A la coacción opone la libertad. Ante la compulsión a la que da lugar toda conquista, erige el trabajo voluntario como sustento del orden colonial. El proyecto viene formulado en términos doctrinarios, sin haber sopesado antes si el indio a quien se intenta beneficiar está preparado práctica y anímicamente para incorporarse a ese régimen o incluso si lo desea. Humanitaria, la

actitud peca de lo que bien podría llamarse etnocentrismo. Supone que el régimen laboral en curso de propagación en la metrópoli era el que más convenía al aborigen. Tampoco se plantea si la economía colonial sería capaz de funcionar con trabajo asalariado.

Por otra parte, las disposiciones legales van contra los intereses creados a sabiendas. Constaba que las Leyes Nuevas de 1542 habían detonado la sublevación pizarrista. A pesar de ello, la corona reafirmó su linea reformista en 1549, a riesgo de provocar una nueva reacción. Los encomenderos volvieron en efecto a alzarse, capitaneados esta vez por Hernandez Girón. Derrotados, sus ánimos debieron ser aquietados; los gobernantes entraron a contemporizar. El trauma de las guerras civiles obligaba a reconsiderar la cuestión de las encomiendas y de los servicios personales.[23]

En busca de un sistema laboral

La segunda mitad del siglo XVI es más analítica y reflexiva en comparación con la primera. La corona pretendió entonces dotar al orden colonial de bases estables, asumiendo así plenamente su imperio. Para Felipe II, el nuevo monarca, las decisiones debían meditarse y fundarse en la información. A menudo recabó noticias sobre sus dominios; de ahí, por ejemplo, las Relaciones geográficas. El nuevo estilo de gobierno se extendió a la administración colonial que recopiló abundante información propia.

Esa administración recibió asimismo más amplias facultades, en el caso del Perú en virtud además de la erección del virreinato. En materia laboral, la iniciativa parece haberse trasladado, como en tantas otras, a ultramar, aunque la metrópoli no dejara de ser la instancia suprema y desde allí siguieran llegando directrices. Las prioridades del gobierno colonial fueron distintas. Más que las reformas les preocupaba la viabilidad de las normas para la buena marcha de la sociedad y de la economía de las que era responsable. En lugar de situarse en una posición antitética frente a los abusos de los conquistadores, el estado se erigía en árbitro entre los grupos contendientes.

El cambio de tónica no importó divorcio. La administración colonial seguiría precediendo sus decisiones de consultas a clérigos y letrados, de cuyos textos nos valdremos. Ahora bien, aunque el espíritu lascasiano afloró en algunos pareceres, las respuestas a las consultas fueron en general pragmáticas. La propia Iglesia, colonial y contrarreformista, se inclinaba más hacia el consejo que hacia la reclamación y a menudo prestaba al poder civil la flexibilidad de su casuística,

hasta extremos en que los principios salían desdibujados. En lugar de preconizar la acción estatal a la manera reformista, con fines sociales, el estado intervino entonces con miras propias.

En las páginas que siguen repasaremos las actitudes ante el trabajo indígena en ese periodo. Sobre el tapete permanecería la discusión entre servicio personal y régimen asalariado, mientras que el estado ampliaría su esfera de acción. Tema nuevo es uno elemental, pero no encarado hasta entonces: las prácticas vernáculas en materia de tributo y trabajo. Esta cuestión se planteó bajo el ángulo de la eficacia -en que medida convenía preservarlas y emplearlas-, pero por otro lado mostró el escaso grado de aculturación alcanzado por la masa aborigen.

El trabajo colectivo. Las consultas originaron algunos escritos con análisis detallados y valoraciones positivas de la sociedad indígena. Ante el clima de violencia generado por la percepción del tributo y la prestación de servicios personales, expusieron la visión de una sociedad armónica, sujeta a sus propias reglas, reglas que no habían caducado y que podrían ser base del ordenamiento colonial. Del trabajo destacaron lo obvio: su carácter colectivo. "Ley de hermandad" que llamó Blas Valera, por la "que todos los vecinos de cada pueblo se ayudasen unos a otros a barbechar y a sembrar, y a recoger sus cosechas, y a labrar sus casas, y otras cosas de esta suerte, y que fuese sin llevar paga alguna."[24]

Esta descripción genérica y casi lírica se torna más precisa en los textos de los letrados. La explotación de los suyos o parcelas de las tierras comunales se hacía en realidad por unidades familiares. Los pastos eran disfrutados en común así como los rebaños. Las tierras de las que la comunidad extraía con que pagar tributo al Sol y al Inca, eran trabajadas asimismo en común, así como las destinadas a los caciques. Las obras públicas que sobrepasaban la capacidad de una comunidad se llevaron a cabo por tandas provistas por turno por varios ayllos (mita).[25]

Las obligaciones que los miembros tenían para con su comunidad se satisfacían con trabajo, nunca en bienes (o en moneda, que no existía). La reciprocidad (y no otras formas de retribución) presidía las relaciones dentro y fuera de la comunidad. Esta proveía de trabajo a aquellos miembros que por alguna razón lo necesitaban o para quienes por su edad o condición no trabajaban (niños, ancianos...). Asimismo, si bien exigía la entrega de excedentes, en contrapartida, el estado incaico aseguraba a las comunidades ante ciertas calamidades u otras eventualidades.[26]

Este colectivismo agrario, del que escasean por cierto las comparaciones con las formas atenuadas que todavía perduraban en Castilla, Polo de Ondegardo propuso perpetuarlo, al menos por un tiempo.[27] A sus ojos, los principios no justificaban cambiarlo, ni creía que los colonizadores hubieran dado ejemplos edificantes como para que los indios se sintieran motivados a modificar sus usos. Mal podía pues esperarse que aceptasen fácilmente los nuevos. Sólo cabría imponerlos por la fuerza, a lo que se oponía.[28]

Polo no tuvo por óptimo a este régimen colectivo. Lo consideraba inferior en una escala de evolución en la que situaba por encima a las prácticas europeas. Miró a los indios como niños, pero confiaba que el tiempo les hiciera cambiar. El paternalismo del que no escapó, no le impidió sentir por ellos cierto respeto y reconocer la existencia de una distancia de momento insalvable entre ellos y el español. A sus compatriotas les reprochó errores de juicio sobre los aborígenes. Lo que atribuían a la naturaleza no era sino una brecha cultural. Al tomismo que permeaba la mente de los colonizadores, Polo opuso observaciones frescas. Polo de Ondegardo percibió así el conflicto entre individualismo y colectivismo que se dirimía en la sociedad colonial. No creyó que el primero fuera a prevalecer en seguida entre los aborígenes, ni tampoco vió en ello ventaja.[29] El colectivismo había producido una sociedad ordenada y humana. Por lo demás, arguyó con un ojo puesto en los oficiales reales y los religiosos, sin él la conquista y la evangelización hubieran sido más dificultosas.[30]

A otros no les interesó tanto el régimen que reinaba dentro de las comunidades; en las pautas comunitarias de trabajo vieron sobre todo la prestación que éstas hacían regularmente al estado incaico. El estado colonial, opinaban, debía subrogarse a aquél. La percepción del tributo en tiempos del Inca había sido rendidora y menos conflictiva, por lo que convenía respetar los procedimientos antiguos. No obstante el aparente paralelismo, la relación entre comunidad y estado fue distinta en el contexto colonial que en el incaico, como no se le escapó a alguno. La reciprocidad quedaba sustituida ahora por una asimetría.[31]

Caso más flagrante de relación asimétrica fue el de la prestación en forma de mita, en particular el de la mita potosina. Distorsionando criterios y nomenclaturas incaicas, el Virrey Toledo estableció una obligación muy gravosa por la que las comunidades de diecisiete de las "provincias de arriba" anualmente debieron proporcionar en promedio una séptima parte de la mano de obra masculina de que disponían, para las minas

del cerro de Potosí. La cuestión es ampliamente conocida y no merece que nos detengamos en sus pormenores.[32]

La identificación y validación del régimen comunitario de trabajo llevó pues a algunos como Polo de Ondegardo a posturas en cierta medida relativistas, en tanto que otros, como Toledo, lo aceptaron a título eminentemente instrumental. Encubierta bajo rótulo tradicional, Toledo estableció en suma una nueva exacción laboral, sin el menor viso de reciprocidad. Bajo la apariencia de respetar las formas comunitarias en realidad introdujo en las comunidades un grave factor disruptivo. Huyendo de la mita potosina, los indios las abandonaron en masa y buscaron trabajo por libre en las haciendas o comunidades distantes de las de su origen. Si Polo de Ondegardo concebía un gradual transvase de mano de obra del régimen comunitario al asalariado, Toledo lo precipitó.

La mita potosina, como las demás agrícolas, de plaza, de tambos, para obrajes u otras minas, contenía un segundo elemento reñido con el trabajo comunitario, y éste es el salario. En la comunidad, los miembros trabajaban como dijo B.Valera "sin llevar paga alguna."[33] Las autoridades coloniales intentaron en cambio acortar la asimetría de esta singular relación laboral, introduciendo la remuneración monetaria. El monto no se fijaba por acuerdo de las partes, puesto que la prestación de trabajo no estaba sujeta a un contrato sino que era una obligación; el monto se fijaba por medio de una tasa expedida por la propia autoridad.

Otras formas mixtas fueron el repartimiento de fuerza de trabajo no especializado a particulares o a instituciones como la Iglesia. De la práctica colectiva conservaba el procedimiento por tandas designadas por el cacique del pueblo; del régimen individualista adoptaba en cambio el salario que, por ley, debía abonarse al propio trabajador, y no al cacique.

Si el régimen colectivo para Polo de Ondegardo era, a pesar de sus preferencias, una forma cultural aceptable y compatible con otras, para Toledo y otros administradores resultaba simplemente un modo habilidoso de reclutamiento. Desde luego era menos engorroso por cuanto proporcionaba fuerza de trabajo cuantiosa y permitía entenderse sólo con los intermediarios. Los caciques tuvieron en efecto a su cargo la selección de los mitayos.

<u>El trabajo individual</u>. El régimen colectivo admitido como un uso, recibió sanción institucional en su forma pervertida. Ahora bien, el modo ideal de trabajo siguió siendo el individual para la ley, y en buena medida también para los particulares. Este trabajo debía revestir el carácter de voluntario

y merecía remuneración. La forma de ésta, en especie, en dinero o mixta, podía variar, así como el monto.

El problema que debieron plantearse tanto los colonizadores como los gobernantes metropolitanos y coloniales, es si cabía contar con una masa de trabajadores voluntarios suficiente como para cubrir las necesidades del sector hispano de la economía. La queja más frecuente fue que no.

La escasez de mano de obra tenía, primero, razones demográficas. "No queda la cuarta parte de los indios que había en ella en tiempo del inca," exclama Santillán en 1563.[34] Es posible que fuera así en la provincia que tuviera en mente. Aunque la disminución no hubiera sido tan grave en general, la impresión vale. Abundan en la década de 1560 los comentarios de que si no se ponía coto a los abusos que sufrían los indios, éstos desaparecerían por huida fuera del alcance de los españoles, o por extinción como sucedió antes en Santo Domingo.

La falta era más sentida en la medida en que los españoles, que demandaban las prestaciones, eran a su vez más. "Con ocasión de la entrada del inglés por el estrecho, [S.M.] ha dado licencia general para pasar acá a todos los que quisieren," observa Falcón al rey en 1583. Y comenta: "no se ha podido creer, porque bien entendido está que los españoles que en esta tierra están, no caben ya en ella, ni tienen en que se ocupar, ni hay bastimentos que coman."[35] Por cada español, tocaban en suma menos indios.

Magnitudes aparte, por más indios o menos españoles que hubiera habido, los primeros no habrían acudido espontáneos a trabajar para sus dominadores. "Los indios en ninguna manera servirán a los españoles de su voluntad, de lo cual tienen bastante experiencia todos los que han gobernado en las Indias, sin que falte uno -dice Agia- ...y aunque pudiera decir alguno que esto sucede donde les tratan mal, digo que lo mismo sucede, donde los tratan bien, aunque los paguen y repaguen."[36]

El indio no trabajaba para el español, pero aparentemente tampoco para sí. Algún comentarista más perceptivo y generoso atribuyó este supuesto hecho al sentido comunitario que resta apetencias particulares, o a la degradación y desesperanza en las que el indio había quedado sumido tras la conquista.[37] La explicación más simple, difundida e interesada fué sin embargo que era un ocioso. De la ociosidad del indio se escribió profusamente y desde temprano.[38]

El argumento, manido, enlaza con la noción que los humanistas forjaron antes en la metrópoli con respecto a pobres, mendigos y ociosos. Concebido el trabajo como obligación social, el poder público podía exigir de todos ellos que se

emplearan; tanto más de los mendigos fingidos y de los ociosos, según comentamos ya. Océano de por medio, la doctrina reformista, mutilada y en su expresión más cruda, servía para justificar el empleo de la compulsión para poner a trabajar a los indios, definidos como ociosos.[39]

Concebida en la metrópoli para grupos marginales, esta teoría se aplicó en la colonia a una categoría mayoritaria y subordinada. Razonando al modo aristotélico, tal ociosidad, en lugar de accidental, fue considerada como un atributo esencial del indio. En vez de aplicarse a casos particularizados, se generalizó a priori a todo un estrato étnico.

La compulsión representa un compromiso. Abolidos los servicios personales sin poder garantizar un reclutamiento satisfactorio de mano de obra, la coerción elevaba la oferta de ésta. En otras circunstancias sociales y culturales, se hubiera conformado sin recurrir a la violencia. "En España tiene esto diferente razón -reconoce Alfonso Messía-, que hay siempre que ruegue con su trabajo; ahí siempre sobran personas para todas cosas."[40] La compulsión afectaba al modo de reclutamiento, pero no a otras facetas del régimen voluntario. En principio, el jornalero se alquilaba. Si bien se violentaba su voluntad, las demás cláusulas de un contrato laboral -duración limitada y salario- se respetaban.[41] La compulsión tampoco fué puesta a disposición de cualquiera; quedó reservada al estado y a sus representantes, los jueces repartidores.[42]

La compulsión estatal revestió varias formas, no siempre separables claramente. La más genérica sería el repartimiento, término hábil. Tal designación se aplicaba al reclutamiento en gran o pequeña escala para tareas agrícolas, mineras u otras, destinado además a reemplazar el servicio personal y gratuito.

En el Perú meridional, el régimen dió lugar a una categoría de indios por cierto pasajera. Los tindarunas se alquilaban, según Matienzo, para edificación, hierba, leña, chacras y obras públicas, en suma trabajos de plaza y agrícolas, con exclusión de las minas y los obrajes. Los tindarunas acudían a la plaza del pueblo donde habían de ser contratados. Comparada con la mita, institución ancestral andina a pesar de su instauración reciente en forma desnaturalizada, la situación de los tindarunas evoca al Mediterráneo: remeda la costumbre andaluza por la que los jornaleros se juntaban en la plaza por su propio pié a la espera de que los capataces los alquilaran. Reclutamiento más individualizado, la presencia de tindarunas insinuaría un mercado de trabajo en formación. La voz tindaruna desaparece de los textos del siglo XVII.[43]

Si bien el sistema tendía hacia el trabajo asalariado individual, bajo el clima de compulsión estatal los servicios personales hallaron ocasión de perdurar aquí y allá. El Virrey Toledo tuvo oportunidad de comprobarlo personalmente en Huamanga en 1570.[44] La propia corona, constandole su existencia, no cesó de reiterar las prohibiciones.[45] Asimismo, el repartimiento llegó a ser tergiversado hasta tal extremo que incluso oficialmente se le tuvo por equivalente del servicio personal, al que había venido a sustituir. El 24 de noviembre de 1601, la corona suprimió una vez más los servicios personales. Del texto se desprende sin embargo que se trata del repartimiento. "Que los repartimientos que hasta aquí se han hecho y hacen de los indios e indias para la labor de los campos, edificios, guarda ganados y servicios de las casas, y otros cualquier servicios, cesen," dice dicha cédula. La latitud de la medida promulgada era tal que provocó nuevamente una reacción viva en Perú. El Virrey Velasco convocó pues una junta a la que fueron llamadas personalidades de alto rango en la vida intelectual de Perú. Los pareceres emitidos condensan el estado de la opinión en torno al trabajo.[46]

La cédula de 1601 retoma la aspiración a que se formara un mercado de trabajo. "Los indios -explicita la cédula- se lleven y salgan a las plazas y lugares públicos" y "se concierten y cojan allí por días y por semanas y ellos vayan con quien quisieren y por el tiempo que les pareciere de su voluntad sin que nadie pueda detener contra ella." Agregado fundamental: el mismo principio se aplicaba a "los españoles de condición servil y ociosos que hubiere, y los mestizos, negros, mulatos y zambahigos libres." La cédula concibe por consiguiente un mercado unificado, sin exclusión de categoría étnica.

Aunque éste sea su fin último, la corona preveía un régimen de transición. Reconocía la escasa cooperación que cabía esperar de los indios "que de su natural condición rehusan el trabajo y son inclinados a holgar que les es de gran perjuicio," y como, por lo demás, "no se podría sustentar ni conservar la tierra sin el trabajo, servicio e industria de los indios," asumía su responsabilidad de garante de "la conservación de esas mismas Indias y de esa república y comercio de ella." Fundandose pues en criterios de utilidad social, ordenó que los indios fueran compelidos a trabajar "por los más suaves medios" y "por vía de salario, el que fuere justo." El repartimiento en tanto que institución, era concebido como provisional: "entre tanto que durare," dice.

La noción de previsión acompaña a la de utilidad social. El estado asumía pues un papel providente. La cédula propone también la reglamentación de las actividades laborales: tasa los jornales, exige su pago en mano y que las condiciones

laborales se estipulen por adelantado, limita la duración del trabajo, descarta sus modalidades más duras, sanciona a los infractores de los reglamentos, fija el precio de los abastos y fomenta la población.

La inicial posición radical quedó en suma atemperada al admitirse cierto grado de coacción. Del postulado jusnaturalista de mercado libre, la cédula de 1601 tomó el concepto, conservó la noción de mercado, pero renunció transitoriamente a la espontaneidad. Al mismo tiempo, incorpora la versión americana de las concepciones reformistas acerca de la utilidad del trabajo y el papel del estado en la previsión social.

La razón de estado. La ascensión de un nuevo monarca, Felipe III, ayudó a que la metrópoli volviera a adoptar las posiciones liberales mencionadas. La actitud en Perú fue en cambio la contraria. Los aires no fueron entonces de fronda como medio siglo antes, porque el estado se había afirmado ya suficientemente y no cabía disentir con igual fuerza. Los argumentos no visaron como antes a parar la intervención del estado en materia laboral, sino que por el contrario iban destinados a recordar al estado sus deberes. Agia, lector de teología, y Muñiz, deán de la Catedral de Lima, son exponentes de tal regalismo.

Consustanciados con el orden colonial, ambos clérigos no se oponen de frente a la resolución del monarca. Son demasiado políticos, aparte de que, en el terreno de los principios, nada había en ella de objetable. Lo que temen son sus consecuencias en Perú. No son partidarios de cambios, sino fervientes partidarios del statu quo. Su oposición a la cédula de 1601 será pues oblicua. Dan la razón al monarca en asuntos de menor monta: concuerdan en que los indios merecen buen tratamiento y que deben eliminarse los abusos. Tales conceptos son vagos. La puerta queda abierta con ellos a la interpretación local. En este plano se sienten más fuertes. En cambio, en lo esencial, difieren con respecto a la cédula partiendo de supuestos distintos.

Ambos autores retoman una concepción organicista de la sociedad, ausente en la fundamentación de la cédula. Muñiz parte de que hay "diversas condiciones de gentes, unos para un ministerio y otros para otro, unos para honrados y otros para servir, y todos dirigidos al bien común." De más está decir que, en este ordenamiento, los indios ocupan una posición servil. Esa posición no es, sin embargo, marginal, excluyente, sino central al funcionamiento de la sociedad. El propio Muñiz había escrito antes: "estos reinos son una república particular, son miembros de ella españoles e indios que deben de la propia manera comunicarse en el bien y acudirse mutuamente a evitar los daños y males que les pueden suceder."[47]

Definida la sociedad en estos términos, el trabajo queda pues subordinado a los fines del cuerpo social: "haciendo los indios y españoles, y demás naciones que residen en las Indias un cuerpo solo de república entero y perfecto -escribe Agia-... pueden y deben lícitamente ser compelidos y forzados (siempre que convenga y sea necesario) a que sirvan y trabajen en servicio de este cuerpo, que es propio oficio de los miembros." Pues bien, "no queriendo servir los indios a la república de su voluntad, como la experiencia lo ha mostrado y muestra, lícitamente...son compelidos y forzados a hacerlo en la forma de repartimientos que hasta ahora se ha usado para el beneficio de la tierra, guardas de ganado, edificios de casas..."[48]

Un paso más, y el trabajo compulsivo de los indios no se justifica ya en los términos genéricos del bien común, sino concretamente, para beneficio del estado español y de los españoles: "la tierra del Perú -dice en otro lugar Agia- para su conservación no tiene otro comercio sino el de la plata y oro que se saca de las minas, el cual si faltase faltaría la conservación de la república, pues ni de España vendrían a vivir los españoles a estas partes, ni aquí quedarían los que al presente están; lo cual es causa justa y bastante para compeler los indios al beneficio de las minas, pues faltando los españoles de estos reinos ninguna seguridad tendría de ellos el rey, nuestro señor."[49]

Agia y Muñiz, así como otros, se sitúan pues en una posición opuesta diametralmente a la de los lascasianos. Para éstos, el estado era un instrumento por intermedio del cual esperaban alcanzar ciertos objetivos sociales. En Agia y Muñiz, el estado era el que definía sus objetivos. Los indios no conservan en estos autores una esfera autónoma propia como antes en Polo de Ondegardo. El propio Toledo, al institucionalizar la mita, moldeandola al estilo del reclutamiento incaico, aunque la aplicara a los fines del nuevo estado, admitía cierta dualidad. Pocos decenios más tarde, en Agia y Muñiz, la dualidad se había resuelto en una estratificación, el monismo se había sobrepuesto al pluralismo. El indio aparecía subordinado incluso teóricamente, y para colmo inserto en un designio totalizante.

En Agia y Muñiz el trabajo compulsivo del indio, en particular el de las minas, queda en efecto englobado dentro de un plan totalizador que tiene precedencia sobre cualquier otra consideración teórica y política. Uno y otro parecer dejan traslucir un sentimiento de acoso. "La justificación y probanza de esta conclusión [licitud de compeler a los indios a trabajar en Potosí y demás minas de oro y plata] -escribe Agia- tiene su fundamento en la necesidad pública y notoria que Su Majestad padece, y en las urgentes ocasiones de guerra

que tiene contra los herejes y otros infieles para exaltación y conservación de nuestra santa fe católica y conservación de estos reinos y señores." Muñiz redunda en la idea. Destaca la necesidad de beneficiar las minas y de descubrir más, por cuanto de ellas "depende poderse conservar aquellos reinos y estos defendiendoles de los enemigos de nuestra santa fe católica que tanto procuran infestarlos y ocupar, si pudiesen éstos."[50] La colonia figura como un engranaje en un enfrentamiento global en el que el estado español hace las veces de máximo sustento de una de las ideologías contendientes. Estado e ideología aparecen a la defensiva exigiendo el sacrificio de los objetivos particulares. Ambos pareceres se hayan imbuidos de un espíritu de cruzada, ausente del texto metropolitano. Curiosamente, el estamento colonial vela más que la propia metrópoli por el supuesto interés de ésta.[51] Sospechosamente carga los tintes ideológicos al justificar el uso de la compulsión.

Conclusión

Por lo que hemos visto, el sustrato doctrinario con que el estado español opera hasta comienzos del siglo XVII, es análogo para la metrópoli y la colonia. En ambos lugares, el gobierno favorece el trabajo individual, pactado, por duración especificada y remunerado mayormente en moneda. Su reclutamiento ha de hacerse en el mercado. El gobierno toma asimismo mayor ingerencia en materia laboral: interviene reglamentando la actividad y proporcionando ocupación a quien no la tiene, incluso como ocurre en el caso de los vagos, contra la voluntad de éstos. En principio, reserva el mismo tratamiento para los indios, sujetos igualmente de la corona. Esta consigue además impedir que dos regímenes en receso en la metrópoli, servidumbre y esclavitud, se apliquen a los indios. Naturalmente, estos son lineamientos generales de los que hemos excluido las vacilaciones, las contramarchas y las contradicciones.

Entre los indios americanos, y en los Andes en particular, el sistema laboral fue finalmente distinto del español, a pesar de las comunes raíces doctrinarias. A diferencia de la metrópoli, donde el colectivismo se hallaba en retroceso, el amplio sector de autosuficiencia siguió produciendo en régimen colectivo en el campo peruano. Buena parte de las prestaciones laborales que los indígenas debieron cumplir fuera de las comunidades, fueron también ejecutadas de esta manera. El estado colonial terminó por institucionalizar los modos de reclutamiento antes empleados en favor del estado incaico, en beneficio esta vez de la producción minera y de los servicios urbanos, principalmente. Si pudieramos cuantificar, a principios del siglo XVII el régimen colectivo, en sus varias moda

lidades, aparecería como netamente prevaleciente en los Andes.

Una fracción se hallaba sujeta a un régimen individual. Un grupo aún menor operaba en forma voluntaria y asalariada y era reclutado en un mercado abierto. El régimen no se equipara sin embargo al moderno: el mercado no gozó de la transparencia ni de la movilidad que es mas factible que hoy adquiera; la voluntad o el salario fueron por otro lado susceptibles de presiones (deuda, tasa...), menos frecuentes o eficaces hoy. Más común fue en cambio, el trabajo individual, sometido a compulsión estatal en su reclutamiento. Este pudo revestir la forma drástica del repartimiento o leva, o la más atenuada de la inducción: la presentación de indios en plaza.

En la práctica, las diferencias no llegaron a constituir a menudo sino matices poco discernibles incluso para los contemporáneos. La confusión entre una y otra modalidad fue frecuente. Un régimen próximo inicialmente a la servidumbre, como el del yanacona, pudo así convertirse con el tiempo en una suerte de arrendamiento en el cual la supuesta adscripción a la tierra, carente por otra parte de base legal, contaba menos que la relación material establecida: el usufructo del lote cedido por el hacendado. A la inversa, so capa de compulsión estatal, el repartimiento lograba a veces encubrir una cuasi servidumbre como el servicio personal.

El transplante de los regímenes laborales de la metrópoli, intentado por la corona, no tuvo pues éxito. Las condiciones en que se desenvolvían los indios eran radicalmente distintas de las de Europa. Entre la metrópoli y la colonia, los hechos impusieron un doble standard.

A pesar de la queja constante de que los indios escaseaban, desde un punto de vista estrictamente demográfico no contaron con menos brazos que las clases dominantes allende el mar. Los estudios sobre el siglo XVI descubren en efecto una población indígena abundante. Por lo demás, sabido es, los colonos derrocharon fuerza de trabajo hasta provocar su atrición. Cierto que los colonizadores debieron improvisar rápido una infraestructura con la que la metrópoli contaba. Esta cuestión nos transporta directamente al hecho colonial. En los Andes, la gran demanda de fuerza de trabajo no respondía a necesidades de desenvolvimiento interno; correspondía a la brusca imposición de objetivos externos a la sociedad local. La construcción de esta infraestructura, las exacciones, elevaron considerablemente la demanda de mano de obra, rompieron el anterior equilibrio entre su oferta y demanda. El sistema laboral del mundo indígena andino resulta, en su variedad de facetas, de la implantación colonial.

La distancia cultural entre españoles e indios tuvo asimismo mucha importancia en la divergencia entre los sistemas laborales. Ni los indios podían entender, ni admitir los objetivos para los que se les proponía trabajar, ni estaban acostumbrados a las prácticas que se les requería adoptar, ni tampoco respondían a los estímulos, como el salario, con los que se quería inducirlos. Pocos fueron capaces de hacerse cargo de la lógica del indígena. Polo de Ondegardo, Falcón o Santillán fueron excepciones. Urgidos los más, el recurso en gran escala a modalidades ancestrales de reclutamiento como la mita o a formas coercitivas como los repartimientos pretendía acortar tiempos y saltar por encima del "gap."

Si las circunstancias fueron las que, en resumidas cuentas, configuraron el sistema laboral, ¿a qué viene entonces examinar las teorías al respecto? Cierto es que los regímenes de trabajo no evolucionaron como el pensamiento esperaba. Este fijó sin embargo pautas, más allá de las cuales ciertos regímenes no lograron prosperar. Tal es el caso de la esclavitud y de la servidumbre indígenas que no pasaron de ser fenómenos marginales y transitorios. Por el otro lado, el régimen salarial constantemente propiciado acabaría por imponerse. Las doctrinas básicas acotaron pues el terreno dentro del cual transcurrió el sistema.

A su vez, la desviación de la norma necesitó arguir ciertas razones de la transgresión. Las expresadas transparentan sin proponerselo qué transformaciones el gobierno y la sociedad coloniales experimentaban. Justificar la compulsión por razón de estado denota la coyuntura política por la que atravesaban entonces metrópoli y colonia, acosadas que se sentían en una confrontación mundial. El argumento revela asimismo tendencias profundas del estado y de la religión. La expansión del primero acarreaba una secularización en el orden del pensamiento. En la relación entre altar y trono, éste se sitúa un peldaño por encima. Dentro del estado se observan también transformaciones: facultades y responsabilidades aparecen siendo transferidas a la administración colonial.

La combinación de trabajo en común y por tandas al modo tradicional, en favor de la comunidad o del estado, y, por otra parte, el trabajo individual, ya sea enteramente libre, ya sea compulsivo o inducido, fue una fórmula que tomó cuerpo en la segunda mitad del siglo XVI y que, con gradaciones y argumentos cambiantes, perduraría hasta época relativamente reciente.

1
Una visión general en Juan y Judith Villamarín, Indian Labor in Mainland Colonial Spanish America (Newark: University of Delaware, Latin American Studies Program, 1975).

2
Marjorie Grice-Hutchinson, Early Economic Thought in Spain, 1177-1740 (Londres: George Allen and Unwin, 1978), cap. 3.

3
"En España, el tiempo que había menor dinero, por mucho menos se daban las cosas vendibles, las manos y trabajos de los hombres, que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata. La causa de lo cual es que el dinero vale más donde y cuando hay falta de él, que donde y cuando hay abundancia." Martín de Azpilcueta, Comentario resolutorio de cambios [1558] (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1976), pp. 74-75.

4
Vg. Tomás de Mercado, Suma de tratos y contratos [1571] (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1975), I:125.

5
Grice-Hutchinson, op.cit., 107-115

6
Silvio A. Zavala, Servidumbre natural y libertad cristiana, según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII (2a. ed.; México: Porrúa, 1975).

7
José Antonio Maravall, Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII (2 tomos; Madrid: Revista de Occidente, 1972), en especial T.II, 4, cap.3 (El Estado y la esfera de las relaciones de trabajo), 353-395.

8
Luis Vives, Tratado del socorro de los pobres [1525] (Valencia: Universidad de Valencia, 1942). Luis Ortiz, Memorial del Contador...a Felipe II [1558] (Valencia: Instituto de España, 1970).

9
Maravall, op.cit., 377.

10
Véase estudio de Michel Cavillac, "La problemática de los pobres en el siglo XVI," en su estudio introductorio a la edición de Cristóbal Pérez de Herrera, Amparo de pobres [1598] (Madrid: Espasa-Calpe, 1975), CXXIII.

11
ut supra.

12
Los textos de Soto y Medina (Robles), ambos de 1545, se hallan publicados juntos en Domingo de Soto, Deliberación en la causa de los pobres (y réplica de Fray Juan de Robles) (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1965).

13
Antonio Domínguez Ortiz, "La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna," Estudios de Historia Social de España, 2 (1952): 36-428.

14
Lewis Hanke, Aristotle and the American Indians (Bloomington: Indiana University Press, 1959).

15
Silvio A. Zavala, Los esclavos indios en Nueva España (México: El Colegio Nacional, 1968).

16
Silvio A. Zavala, El servicio personal de los indios en el Perú (México: El Colegio de México, 1978), I: cap.I.

17
Id: 6, 8, 10 y 11.

18
Silvio A. Zavala, La encomienda indiana (2a.ed.; México: Porrúa, 1973). Sobre Perú (siglo XVI), veánse las páginas 847-945 de la sección de adiciones.

19
Juan Friede, Bartolomé de Las Casas: precursor del anti-colonialismo (México: Siglo XXI, 1974).

20
Richard Konetzke, Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1443-1810, I (1493-1590) (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953), 199, 201, 203, 210-11, 227-231.

21
Id.: 203.

22
Id.: 252-55.

23
El debate sobre la perpetuidad de las encomiendas en S.Zavala, La encomienda..., cap.6 y 7.

24
En Garcilaso de la Vega, Obras completas (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1960), 2:162.

25
Véase por ejemplo la descripción de Juan Polo de Ondegardo, Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios en sus fueros [1571] (Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 1916), serie 1, tomo 3.

26
Véase John Murra, La organización económica del estado inca (2a. ed.; México: Siglo XXI, 1980), cap.5. En este capítulo, Murra pone además de manifiesto cómo la sociedad incaica experimentaba un incipiente proceso de especialización laboral. En parte, ésta llevaba a la sujeción en servidumbre de ciertos grupos.

27
Joaquín Costa, El colectivismo agrario en España (Madrid, 1915) es la obra clásica sobre el tema. La referencia de Polo en página 161.

28
Polo (pag.47) no creía que se justificara alterar la organización social de los indios: "estando determinado por los teólogos la obligación que hay de guardar sus fueros y costumbres [las de los indios], cuando no repugnasen al derecho natural, ni tampoco que el ejemplo ofrecido fuera conducente a ese fin." Dice: "hemos perdido mucha parte del crédito y hecho a los mismos naturales hacer innovaciones malas y reprobadas...tanto para su cristiandad como para su policía." Mal cabía así que adoptasen las nuevas "leyes que ni supieron, ni entendieron ni vendrán en conocimiento de ellas en cien años." A lo sumo cabría imponérselas: "sería dificultoso de remediar sin mucha violencia y castigo."

29

"La verdadera libertad es que vivan como a ellos propios les conviene, como niños, hasta que el tiempo muestra que tienen capacidad para tratarlos de otra manera" (179). Polo va más lejos y descubre valores positivos en esta ordenación: "entendiendo que entre ellos hay orden y cuenta, y razón tan delicada" (163). Polo denuncia en consecuencia errores de juicio de los españoles, en materia laboral particularmente: "Entendidos por estos presupuestos...queda muy claro lo que algunos dudan que sea la causa de ser estos indios tan descuidados en adquirir y tener hacienda propia...que en caso que ahora tengan desocupaciones, no se acuerdan de hacer un vestido hasta que el que tienen está muy viejo y aún roto...que siempre tuvieron ocupaciones de comunidad y quien tuviese cuidado de hacerles labrar y hacer su ropa para vestirse" (132). Polo concluye que más vale dar tiempo al tiempo: "si un vicio fuese común en todo un reino, para sacarle de raíz convenía mucho ayudarse del tiempo, porque todos de los demás eran remedios y negocios de cumplimientos y no esenciales, mayormente entre estos indios, cuya costumbre en este caso es antiquísima, de gobernarse y regirse por comunidades en todo" (150), y agrega: "en caso de que fuera posible, fuera necesario primero dividir por personas lo que ellas poseen en común...y es otro laberinto que aun pensarlo es atrevimiento, cuando más poder poner por obra" (161).

30

"Con esta orden los hallamos, y en ella se han criado y conservado, y tenían riquísimas repúblicas, y la misma conviene para que se pueda tener cuenta con ellos en lo que toca a sus ánimas, pues está claro que hasta el día de hoy los que hallamos gobernados de esta manera, hemos podido dominar y predicarles el Evangelio (179).

31

"Todo aquello que tributaban los indios en el dicho tiempo de los incas, se convertía y consumía dentro en su propio reino, sin que cosa alguna saliese de él para otras tierras ni gentes...; y después que los cristianos se enseñorearon de ellos sustentan con lo que tributan, y de ellos se saca de ordinario, veinte o treinte mil ánimas españoles...; y demás de esto, la grandísima suma de oro y plata que desde la tierra se conquistó se ha sacado..." Hernando de Santillán, "Relación del origen, descendencia política y gobierno de los Incas" [1563-64], en F.Esteve Barba (ed.), Crónicas peruanas de interés indígena (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1968), 127-28.

32

Sobre la mita, Zavala, Servicio personal, vols.I y II. Reciente, Jeffrey Cole, "The Potosi Mita under Hapsburg Administration: The Seventeenth Century" (Ph.D. diss., University of Massachusetts, 1981).

33

Valera, en Garcilaso de la Vega, ut supra.

34

Santillán, op.cit., 117

35

Guillermo Lohmann Villena, "El licenciado Francisco Falcón (1521-1587). Vida, escritos y actuación en el Perú de un procurador de los indios," Anuario de estudios americanos, 27 (1970): 193.

36

Miguel de Agia, Servidumbres personales de indios [1603] (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1946).

37

El propio Matienzo, en general displicente, explica sin embargo: "Tambien causa de ociosidad, que los indios no haber tenido hasta aquí cosa propia sino todo en común." Juan Matienzo, Gobierno del Perú [1567] (Buenos Aires, 1910), 15. Santillan, op.cit., más elocuente, expresa (140): "aunque es gente de bajo entendimiento y poca policía, pero no es gente tan bestial como la hacen los españoles; y lo que más les hace parecer gente bruta es la servidumbre que sobre ellos se ha puesto y haber usado de ellos como de bestias, sin hacer ningún caso de ellos más que servir; y esto les ha hecho a ellos también tenerse en poco...Y así, aunque su codicia sea mucha de llegar bienes y haciendas, les es imposible pensarlo, y por eso tienen quitada la esperanza, y no se tratan sino como gente que va de paso y que no curan más de para la necesidad presente, porque si más de aquello pueden haber, saben que no es para ellos."

38

Josefina Cintrón Tiryakian, "La imagen económica del indio (Hispanoamérica, siglo XVI)," Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, 1974 (México, 1976), 429-435.

39

"Generalmente está dispuesto por derecho civil, y del reino, que todos los hombres pobres, ociosos y vagabundos, sean compelidos a tomar oficios, trabajar y servir en obras

públicas y particulares, o en otros ministerios por justos y competentes jornales, por ser tan conocidos los daños que trae consigo la ociosidad." Juan de Solorzano y Pereyra, Política indiana [1648] (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles,1972), 1:179.

40 Alfonso Messía, "Memorial," en Rubén Vargas Ugarte, Pareceres jurídicos en asuntos de Indias (1601-1718) (Lima, 1951), 97.

41 Con respecto al salario, Santillán, op.cit.: 140, señala su bajo nivel y propone su subida: "para que se aficionen y codicien el trabajo, y sea mediante alguna ganancia, sería necesario subirles el jornal, porque el que ahora les dan a los que se aquilan que es un tomín y un cuartillo de maíz cada día es poco." Y comenta: "como estaban habituados los españoles hasta allí a servirse de ellos de balde, pareció que aun era mucho el dicho tomín; pero, ahora, ya que las cosas se van poniendo mas en razón, parece que sería jornal competente dos tomines cada día y el cuartillo de maíz y alguna carne o pescado, pues vale tan barato." Santillán concluye: "de suerte que entendiesen se hacía caso de ellos como de hombres, vendrían a aplicarse a granjear haciendas y ser ricos." Ayanz, poco después (1596), va más lejos y preconiza el salario móvil: "Puede advertirse que como en España y otras partes suben y bajan los jornales y el precio de mercaderías por la abundancia o falta de ellas, así, de la misma manera es muy conforme a razón que el salario y jornal que por cada día se hubiere de pagar a los indios no sea siempre uno mismo, sino más o menos conforme al valor y precio de las cosas atendiendo siempre a que han de comer, y vestir, y pagar muy gruesa tasa, y gastar algunas mantas en sacar el metal para el minero, y también ha de sustentar su mujer e hijos, y en esto no pierde el Rey nada, y los que los mineros ganaren será con mejor título y más seguridad de conciencia." A igualdad de necesidades, equipara el jornal de todos los indios que acuden en Potosí; pero les hurta la capacidad de negociar colectivamente: "Parece se podía cometer muy acertadamente el tasar y señalar lo que se ha de pagar a cada indio por su trabajo...con sendos religiosos y que con juramento y firmas suyas dijesen lo que les pareciese en conciencia se habia de dar a cada indio y que eso fuese lo que pagasen todos." Salario móvil y arbitraje es pues la fórmula de Antonio de Ayanz, "Breve relación de los agravios que reciben los indios," en Vargas Ugarte, op.cit., 66-67.

42

En 1552, la insistencia por lograr que el indio consintiera a trabajar, parece quebrarse. La RC de 11 de julio admite por primera vez la compulsión. "A nos se ha hecho relación -dice- que los indios de esas provincias [Perú] es gente ociosa y que no quieren trabajar, a cuya causa la tierra está falta de mantenimientos y ellos pobres;...vos mando que proveáis...que los indios que sean oficiales entiendan y se ocupen en sus oficios, y los que fueren labradores que cultiven y labren la tierra y hagan sementeras para sí mismos...y los indios que en ninguna cosa de las susodichas se ocupen, daréis orden que se alquilen para trabajar en labores del campo y obras de ciudad y para ello, si fuere necesario, los compeleréis de manera que no estén ociosos." Y agrega: "lo susodicho se haga y se efectúe por mano de la nuestra justicia y que los españoles no les puedan compeler a ello, aunque sea a los indios de su encomienda, y daréis orden que les paguen el jornal de su trabajo a los mismos indios y no a sus principales ni a otra persona alguna," Konetzke, op.cit., 1: 306-307. Remoto antecedente: ordenanzas de México de 1530. Estas ordenaban: "no se consientan estar ni andar ociosos y vagabundos los indios, sino que trabajasen en sus haciendas, y labranzas o en oficios, si los tuvieren en los días que fueren de trabajo, y sean industriados, como ganen soldada, y se aprovechen de la tierra, labrándola." Solórzano, op.cit.,1: 179-180. La compulsión es en este caso para trabajar sus propias tierras, no para beneficio de los colonizadores.

43

Matienzo, op.cit., 40. Variante en el sentido del término, en Antonio de Herrera, apud Zavala, Servicio personal, I: 256(n. 159).

44

Zavala, Servicio personal, I: 68.

45

RR CC de 2 diciembre 1563, 24 de septiembre 1569 y 19 de octubre 1591; Konetzke, op.cit. 1:405-408, 446-47 y 615-16. Sobre los oficios que se vendieron junto con algunos indios de servicio, id. 2:53-54.

46

RC en Agia, op.cit., XXXI-LII. Los consultados fueron por lo que se conoce hasta ahora aparte de Agia, el jesuita Messía (cit.nota 40), el Deán de Lima Pedro Muñiz y los mercedarios Juan López, Juan Colombres y Nicolás de Ovalle. Véase K.V.Fox, "Pedro Muñiz, Dean of Lima, and the Indian Labor Question (1603)," Hispanic American Historical Review, 42 (1962): 63-88. Los antecedentes de la RC en Konetzke, op.cit., 2: 43-47.

47
Fox, op.cit., 77-78. Argumentos por el estilo en José de Acosta, "De procurada indorum salute" [1587], en Obras (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954).

48
Agia, op.cit., 101-102. Argumentos por el estilo, en José de Acosta.

49
id., 109.

50
id., 102-103.

51
La oposición tendría éxito. La RC de 26 de mayo de 1609 restableció y reguló los repartimientos. Los servicios personales fueron abolidos nuevamente por RC de 14 de abril de 1633, aunque la orden hubo de ser repetida, en particular para zonas marginales del Perú, como era Tucumán. Konetzke, op.cit., 2: 154-158, 337-39, 463-64 y 684-85.