

JUSTICIA SOCIAL Y SÍNODOS DIOCESANOS DE LIMA. INFRAESTRUCTURAS BÁSICAS Y SEGURIDAD SOCIAL: HOSPITALES, IGLESIAS, ENFERMOS Y POBRES

RESUMEN

La justicia es la primera virtud social. No es sencillo encontrar un termómetro adecuado que nos ayude a medirla en una sociedad determinada. No obstante, creemos que se pueden utilizar unos criterios, como son los principios de justicia social de John Rawls, para comprobar el grado de justicia de las leyes e instituciones de un lugar y una época concretos. Es lo que hemos intentado ejecutar en este artículo con algunas de las constituciones sinodales diocesanas que se refieren a los hospitales, las iglesias, los enfermos y los pobres, promulgadas para la sociedad limeña del siglo XVI.

Palabras clave: Enfermos, hospitales, iglesias, John Rawls, justicia social, Lima, pobres, siglo XVI, Sínodos diocesanos.

ABSTRACT

Justice is the first of all social virtues. It is not easy to find a suitable gauge against which to measure it in a given society. However, we believe that criteria such as John Rawls' principles of social justice can be used to assess the degree of justice in the laws and institutions of a concrete place and time. That is what we endeavour to do in this article with some of the diocesan synod constitutions referring to the hospitals, the churches, the sick and poor people in force in the sixteenth century Lima society.

Key words: Churches, diocesan Synods, hospitals, John Rawls, Lima, sick and poor people, sixteenth century, social justice.

I. INTRODUCCIÓN

Enormemente desconocida resulta la tarea legislativa llevada a cabo por muchos de los prelados, que rigieron las diócesis recién fundadas en el Nuevo Mundo, a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Cuando el lector profano se acerca a los documentos originales publicados, queda impresionado por la cantidad y la calidad de las leyes que para la época fueron promulgadas. Entre éstas, he seleccionado algunas de las emitidas por uno de los más brillantes líderes del siglo XVI: Toribio Alfonso de Mogrovejo.

Natural de Mayorga de Campos, Bachiller en Sagrados Cánones por la Universidad de Salamanca, Licenciado por la de Santiago de Compostela, becado como alumno de doctorado en el Colegio Mayor de Oviedo de la Universidad salmantina y elegido como juez inquisidor del Tribunal del Santo Oficio de Granada, fue nombrado en 1579 tercer arzobispo de la Ciudad de Los Reyes o Lima. Tomó posesión de su arquidiócesis en 1581 y a lo largo de sus más de veinticinco años de pontificado llevó a cabo tres largas visitas pastorales, convocó tres Concilios provinciales (el III, el IV y el V Limenses), trece Sínodos diocesanos, fundó el Seminario Mayor, erigió numerosas parroquias y doctrinas con sus correspondientes iglesias, escuelas y hospitales, recorrió miles de kilómetros, escribió multitud de cartas a las autoridades de España y de Roma y confirmó a cientos de miles de indígenas en la nueva fe de Cristo. Murió en 1606.

Su obra legislativa se engarza en la iniciada por el primer arzobispo de Lima, Fr. Jerónimo de Loaysa, quien convocó y celebró los considerados como el I y el II Concilios provinciales de esta diócesis. Muchos de los cánones de estas dos asambleas pasaron de alguna manera al III Limense e influyeron en las constituciones emitidas por los Diocesanos.

Este artículo se ciñe a los tres primeros Sínodos diocesanos convocados y celebrados por Toribio Alfonso en Lima, en los años 1582, 1584 y 1585. El primero fue un pequeño ensayo de lo que suponía el concilio provincial de 1583, cuyas constituciones estuvieron en vigor durante más de tres siglos, para un territorio que abarcaba la mayor parte del continente suramericano, desde Panamá hasta la Tierra del Fuego, llegando incluso su influencia a las Islas Filipinas; el segundo de 1584, respondiendo a la obligación que tenían los obispos de celebrar Sínodo diocesano cada año, habiendo llegado tras la completísima legislación del Provincial mencionado, apenas emitió unas pocas normas; y el tercero de 1585, fue un intento por concretar en el ámbito propio de la archidiócesis, de manera particular y adaptada, las constituciones emanadas del de 1583.

De la toma de contacto con el contenido de los Sínodos diocesanos de Toribio de Mogrovejo y de la lectura de la obra de John Rawls, *A Theory of Justice*, nos ha surgido la pregunta a la que intentamos responder en este artículo. Puesto que los foros eclesástico y civil, en la época de la que tratamos, estaban mutuamente imbricados, las leyes canónicas tenían una repercusión particularísima sobre las condiciones sociales de los habitantes del antiguo Tahuantinsuyo. Además, leídos con detenimiento, aparece desde el primer momento que las constituciones sinodales fueron emitidas observando muy de cerca las condiciones concretas en las que se desenvolvía la existencia de los miembros de una sociedad indo-hispana en proceso de formación y consolidación.

Los principios de justicia que el antiguo profesor de Harvard ha dejado formulados para aplicar a las leyes e instituciones, nos han parecido un instrumento válido para intentar descubrir si las normas sinodales pueden ser consideradas como elementos jurídicos promotores de una sociedad más justa y hasta qué punto lo lograron. Así pues, nos preguntamos: los artículos seleccionados que tratan cuestiones relacionadas con las «infraestructuras básicas y la seguridad social, con los hospitales, iglesias, enfermos y pobres», ¿responden a las circunstancias reales de la existencia de los habitantes del Virreinato del Perú en el último cuarto del siglo XVI? O lo que es lo mismo, ¿puede considerarse que fomentan instituciones y leyes conducentes a un funcionamiento ordenado de la sociedad, al menos, en comparación con la época precedente? Intentaremos comprobarlo con la ayuda del instrumento científico que suponen los principios de justicia social propuestos por Rawls.

En el siguiente apartado de este artículo, expondremos la teoría del profesor estadounidense y daremos una formulación de sus principios de justicia social. En el apartado tercero llevaremos a cabo la reflexión prometida, analizando los cánones de los tres primeros Sínodos diocesanos de Lima bajo la óptica propuesta.

II. LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA SOCIAL DE JOHN RAWLS

Introducción a la teoría de la justicia

Desde la Antigüedad hasta la actualidad han sido innumerables los autores que se han preocupado por reflexionar acerca de la justicia y de sus exigencias. Sobre una noción general y abstracta de la misma no resulta complicado poner de acuerdo a la inmensa mayoría de los pensadores, nos atrevemos a decir, incluso a los que ya han muerto. Todos podrían coincidir con Ulpiano que la justicia vendría a ser como la actuación del «ius», palabra de la que procede, concretándose en la máxima: «dar a cada uno lo suyo»¹.

Pero aquí acaba el consenso y comienza la discordia. ¿En qué consiste ese derecho que a cada uno le corresponde? ¿Cómo encontrar la fórmula que permita, en medio de las vicisitudes histórico-sociales, ejecutar tal atribución? Las respuestas a tales interrogantes han sido múltiples a lo largo de la historia y se reflejan en las corrientes de pensamiento que figuran en los elencos de la filosofía del derecho, la reflexión moral o la ética, así como de la política o de la economía.

¹ *Honeste vivere, alterum non laedere, cuique suum tribuere* («Vivir honestamente, no dañar a otros y a dar cada uno lo suyo»).

De todas ellas, de las cuales no podemos aquí hablar, hemos elegido una, que nos parece que tiene ciertas ventajas y que, sopesados sus pros y contras, la consideramos como la más práctica² y adecuada para hacer una lectura desde la óptica de inicios del siglo XXI sobre unos documentos jurídicos de finales del siglo XVI. Tal teoría es la de Jonh Rawls³.

1. *Presupuestos básicos de su teoría de la justicia*

Introducción

Como toda construcción teórica, la de Rawls se erige a partir de conceptos tomados de otros autores y del acervo general de la filosofía. Por ello es conveniente, antes de presentar su pensamiento, dejar claros cuáles son los materiales con los que va a levantar y sostener sus razonamientos, de manera que la inteligencia de los primeros nos facilite la comprensión de los segundos.

En este apartado, expondremos sucintamente las nociones básicas en las que nuestro autor se apoya para formular su teoría. En un primer momento, presentaremos los elementos que el profesor de Harvard ha tomado del bagaje filosófico común; y posteriormente, relataremos e intentaremos hacer inteligibles de la manera más breve posible, los conceptos originales que constituirán su aportación, nada despreciable, a esa misma tradición.

1.1. Presupuestos básicos para una teoría de la justicia

Las premisas de las que parte Rawls en su teoría de la justicia son las siguientes⁴: la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, de modo que una ley o una institución, por muy eficiente y bien organizada que parezca, si se reconoce que es injusta, debe ser reformada o abolida⁵.

2 Como nos dice Rodilla, «Rawls concibe la teoría de la justicia como un asunto político no metafísico: su tarea primaria es de naturaleza práctica y su éxito –y en cierto sentido su «verdad»– se mide por su capacidad para articular un entendimiento público sobre cuestiones básicas de justicia social. Diciéndolo en términos kantianos, la teoría se entiende a sí misma como una forma de «uso público de la razón»; en cuanto forma de discurso práctico, tiene como horizonte de referencia el «público racionante» y se encamina a la formación de una opinión pública coherente sobre asuntos relativos a la forma apropiada de organizar nuestra convivencia» (J. RAWLS, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* [trad. de M. A. RODILLA], Madrid: Tecnos, 1986, XXXII).

3 Uno de los méritos de Rawls consiste en recuperar para la reflexión filosófica la relación que existe entre política, derecho y ética, vinculación que había sido minada, y por momentos destruida, desde posturas filosóficas de corte puramente positivista.

4 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*. Revised edition, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1999, 3–4.

5 La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales para nuestro autor, por ello su principal preocupación va a versar sobre la pregunta: ¿cuándo podemos decir que una ley o una institución son justas? (Cfr., R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona:

Cada persona posee una inviolabilidad que se funda en la justicia, la cual ni tan siquiera por razones de bienestar social puede ser eliminada o preterida. Por ello, no es justificable reducir o privar de ciertas libertades a unos pocos amparándose en que ello redunde en un mayor beneficio de otros muchos. De modo que, en una sociedad que se tenga por justa, las libertades de los ciudadanos, considerados iguales, en las mismas circunstancias y condiciones, es uno de sus fundamentos. Los derechos que la justicia debe proteger, en una tal sociedad, no pueden estar sujetos a la negociación política o al cálculo de intereses sociales. Solamente podríamos consentir que suceda una injusticia, cuando ello evite que otra mayor sea llevada a cabo.

En lo que se refiere a la sociedad, Rawls asume que ésta está compuesta por una asociación de personas, que son más o menos autosuficientes, las cuales aceptan una serie de reglas, que regulan sus relaciones como obligatorias y de acuerdo a las cuales tratan de actuar (al menos, la mayor parte de los que conforman esa sociedad). Supone, además, que con estas normas sociales se establece un sistema de cooperación que posibilita el bienestar de aquellos que forman parte de él. Éste va a estar marcado tanto por el conflicto como por la identidad de intereses. Ésta se produce desde el momento en que los individuos reconocen que la cooperación social les permite obtener una mejor calidad de vida, en comparación con la que alcanzarían si tuvieran que lograrlo solos y con sus propios esfuerzos. El conflicto resulta del hecho que las personas no son indiferentes al modo de distribución de esos bienes, fruto de la cooperación de cada uno, ya que todos prefieren que se les asigne una cuota mayor de los beneficios, sean del tipo que sean, a una más pequeña.

Por todo ello, es necesario alcanzar un pacto social, basado en una serie de presupuestos, el cual establezca una adecuada distribución de beneficios y cargas, de modo que todos puedan estar de acuerdo en subscribirlo. Los principios de la justicia social que Rawls propone serán esos fundamentos que posibilitarán una adecuada asignación de derechos y obligaciones en las instituciones básicas de la sociedad y definirán cómo estos deben ser distribuidos entre los miembros de la misma, en el desarrollo de la cooperación social⁶.

Podemos decir, según Rawls, que una sociedad está bien organizada no sólo si está diseñada en tal modo que hace progresar el bienestar de sus

Paídos, 1999, 21). Una institución o una ley no permeada por la justicia no está legitimada y pierde su validez: «Justicia» entra en la obra de Rawls designando «la primera virtud de las instituciones sociales»; la pretensión de ser justas es su pretensión de validez última, la piedra de toque de su legitimidad. La tarea de fundamentar principios de justicia forma parte, así, de una teoría sobre la legitimación racional de un sistema político y social» (J. RAWLS, *Justicia como equidad. Materiales...*, o.c., X).

6 «These principles are the principles of social justice: they provide a way of assigning rights and duties in the basic institutions of society and they define the appropriate distribution of the benefits and burdens of social cooperation» (J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 4).

miembros, sino sobre todo cuando está regulada por una concepción pública de la justicia. Ello conlleva, que cada miembro de la sociedad «conoce y acepta» que los demás también «conocen y aceptan» los mismos principios de justicia que él y que las instituciones sociales funcionan de acuerdo a ellos y, así es reconocido o asumido por los ciudadanos.

Así pues, es fundamental que en una sociedad que quiera presentarse como bien organizada, compuesta por individuos, cuyas metas e intereses pueden ser muy diferentes, exista una concepción de la justicia social compartida por todos. Cuando los mismos están invadidos por este deseo común, y éste se ve plasmado en una concreta teoría, que es capaz de reunir un consenso unánime, entonces nos encontramos ante la mejor situación para alcanzarla. Los lazos que establecerá tal concepción de la justicia social, públicamente reconocida y aceptada, pondrán un límite a aquellos que quieran perseguir otros fines diferentes o contrarios a un orden social justo⁷.

Rawls constata que raramente encontramos una sociedad organizada de este modo, puesto que, lo que se considera como justo o injusto, suele estar, en el seno de prácticamente todas las comunidades humanas, en disputa. No existe un acuerdo para establecer, de manera clara y definitiva, cuáles son los fundamentos que rijan el sistema de cooperación social. A pesar de ello, lo interesante es que todos consideran tener una determinada noción de justicia, deberes y que establezcan la manera adecuada de repartición de beneficios y cargas sociales.

Ahora bien, debajo de todo ese desacuerdo en lo que al concepto de justicia se refiere, Rawls reconoce que pueden establecerse unos puntos comunes, que recibirían una aprobación unánime. Primero, nadie aceptaría como justa una sociedad, cuyas instituciones hiciesen distinciones arbitrarias entre personas a la hora de asignar derechos y obligaciones básicas o lo que es lo mismo, todos podrían considerar como justas las estructuras jurídicas de una sociedad que no hace tales diferencias arbitrarias cuando se trata de dichas asignaciones. Segundo, esos mismos miembros podrían aceptar como justas las leyes de una sociedad que son capaces de establecer un equilibrio adecuado entre las diversas exigencias de los individuos o grupos que reclaman ventajas sociales.

Rawls da por supuesto que, además del acuerdo sobre los principios básicos que fundamenten las instituciones, en una sociedad existen toda otra

7. Pensemos, por ejemplo, en aquéllos que investidos de autoridad utilizan la misma y los medios colectivos a su alcance para perseguir fines puramente personales (o familiares). Tal conducta define lo que se conoce como corrupción, enemiga primera de la transparencia y la publicidad y, por lo mismo, de la justicia.

serie de cuestiones a las que hay que atender (tales como los problemas de coordinación, de eficiencia y de estabilidad). Esto conlleva la armonización de los diferentes proyectos que los individuos puedan tener, de forma que ninguno se sienta defraudado, y de modo que la ejecución de los mismos conduzca a alcanzar las metas sociales de manera eficiente y de acuerdo a la idea de justicia, previamente fijada. Para todo ello es esencial que la cooperación social sea asumida por cada miembro, con la intención de cumplir las normas definidas, incluyendo el acuerdo acerca de lo que hay que hacer cuando aparecen infracciones: habrá que prever la actuación de fuerzas que eviten presumibles transgresiones, así como corrijan los daños causados cuando éstas se producen, dando de este modo a la sociedad una continuidad o estabilidad.

Coordinación, eficiencia y estabilidad social están en directa relación con la justicia. Sin un acuerdo previo sobre lo que es justo o injusto, será muy difícil que estos presupuestos, fundamentales para el buen funcionamiento de una sociedad, puedan ser hechos realidad y mantenidos en el tiempo por los miembros de la misma⁸.

Así pues, una concepción de la justicia en una sociedad está puesta en relación con otras dimensiones, más allá del puro reparto de derechos y deberes básicos, o de la asignación de beneficios y cargas. Hablando hipotéticamente, ante dos conceptos de justicia que nos ofreciesen las mismas garantías, tendríamos que preferir aquel que posibilitase, del modo mejor la coordinación, la eficiencia y la estabilidad de los bienes sociales.

1.2. El sujeto de la justicia

Hemos hablado de la necesidad de encontrar una teoría de la justicia, que defina unos principios básicos, conforme a los cuales se distribuyan de manera ecuánime derechos y deberes a los miembros de una sociedad, así como posibiliten la asignación a éstos, de una cuota de participación en los beneficios y las cargas de la misma, que nadie se sintiese obligado a rechazar. Hemos resumido los presupuestos de los que Rawls parte a la hora de construir esa teoría de la justicia y las premisas esenciales en torno a las cuales se debe estructurar tal concepción. Ahora, con Rawls, nos preguntamos, ¿quién es el sujeto primario de la justicia? Es decir, ¿a quién vamos a aplicar esa teoría a elaborar y esos principios que la sustentan y que le dan contenido?

Para Rawls el sujeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, la cual está constituida por las principales instituciones sociales, ya que los efectos de sus actuaciones son los más profundos e influyen en

8 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 6.

todas las demás dimensiones desde sus mismos comienzos. Especificando un poco más, citamos algunas de estas instituciones: la constitución política, las principales estructuras y acuerdos económico-sociales, tales como, la protección legal de la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, la competitividad de los mercados, la propiedad privada en los medios de producción, la familia monógama (serían ejemplos de instituciones sociales de primer orden)⁹.

Como intuición inicial, señala Rawls, el hecho de que en la estructura básica de la sociedad existen posiciones sociales desiguales y, dado que cualquier ciudadano puede nacer en cualquiera de ellas, sus expectativas de vida van a verse influidas por éste, su punto de origen; sobre tal situación inicial influirán tanto el sistema político como las circunstancias sociales y económicas que regulen las relaciones de tales posiciones. Las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones sociales sobre otras, lo que crea profundas desigualdades, afectando a las posibilidades de desarrollo y progreso de los ciudadanos que en ellas se encuentran y que no dependen de los méritos o deméritos de ellos. Sobre estas diferencias primeras, presentes probablemente en toda sociedad, deben ser aplicados los principios de justicia social, con el objetivo de influir, desde la configuración de la constitución política de la misma, en todos los demás acuerdos económicos y sociales.

mente dicho. Según él, se puede discutir el hecho de que la definición dada sobre la estructura básica de la sociedad y el contenido que se le ha atribuido pueden resultar, ciertamente, un tanto vagos e, incluso, se podrán encontrar dimensiones sociales a las cuales los principios de justicia social no dan una respuesta satisfactoria. Siendo todo ello posible, no considera este inconveniente de tal envergadura como para abandonar su propósito, ya que la idea de la estructura básica de la sociedad presentada, es suficiente para comenzar dicha argumentación, y las lagunas que puedan producirse en la misma no la desautorizan. La razón que justifica tal postura es muy clarificadora: Rawls no pretende descubrir una teoría de la justicia perfecta, sino una real y posible, que tenga validez en la medida en que cualquier otra, en igualdad de condiciones, aparece como menos justa o más injusta.

⁹ Cfr., *Ibid.*, 6-7.

1.3. *Justice as fairness*¹⁰

Rawls toma como punto de partida una sociedad que se asienta sobre el pacto social de los miembros que la componen¹¹. El establecimiento de este contrato presupone que los componentes de la misma deben pretender la construcción de un entramado social justo desde sus mismos fundamentos. Para lograr esta finalidad han de ponerse de acuerdo sobre unos principios que, aplicados a la estructura básica, es decir, a sus instituciones fundamentales, vehicule una adecuada atribución de derechos y deberes, o sea, que en igualdad de condiciones debe producirse una asignación semejante. Además, en la distribución de beneficios y cargas sociales, el sistema creado no sólo distribuirá de manera justa, sino razonable compensando incluso las posibles desigualdades debidas a las distintas posiciones que uno puede ocupar en la sociedad por causa de condicionamientos que no dependen del esfuerzo propio, como pueden ser el nacimiento o las dotes naturales.

Así, el contenido esencial de ese pacto social original son los principios de justicia social. Con ellos, personas libres e iguales, dotadas del uso de razón, se proveen con los términos fundamentales que definirán su forma de cooperación social, así como el tipo de gobierno que puede ser establecido, con el fin de hacer progresar sus propios intereses. Con estos presupuestos primeros se regularán el modo de establecer y aplicar otros, digamos que derivados o secundarios. A esta teoría, la cual concibe de este modo los principios de la justicia social, Rawls la define como *Justice as fairness*¹².

Por lo tanto, en ese pacto que, desde una posición de igualdad como ciudadanos libres y racionales, los miembros de la sociedad van a firmar, serán definidos los principios a aplicar a la estructura básica de la sociedad, de modo que pueda establecerse el mecanismo correcto para atribuir a cada uno

10 Puede verse el desarrollo de esta idea de Rawls en J. RAWLS, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», in: *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985) 223-251. Una última versión de su pensamiento sobre lo mismo en J. RAWLS, *Justice as Fairness: a restatement*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2001.

11 Con ello entronca con la tradición filosófica y política liberal, al menos en lo que al contractualismo se refiere. Éste, partiendo de la autonomía de la persona, establece como criterio determinante a la hora de valorar una propuesta el que ésta pueda ser aprobada por todos los ciudadanos que potencialmente se viesan afectados por ella. Como afirma Gargarella: «el contractualismo... nos ayuda a responder de un modo interesante dos preguntas básicas de toda teoría moral: a) ¿qué nos demanda la moral?; y b) ¿Por qué debemos obedecer ciertas reglas? A la primera pregunta, el contractualismo responde: la moral nos exige que cumplamos aquellas obligaciones que nos hemos comprometido a cumplir. Y, frente a la segunda pregunta, el contractualismo sostiene que la razón por la cual debemos obedecer ciertas reglas es la de que nos hemos comprometido a ello» (cfr., R. GARGARELLA, *Las teorías...*, o.c., 31).

12 Ésta es, sin duda, la idea clave que guía todo el sistema rawlsiano, como él mismo afirma (cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 10).

derechos y deberes y pueda establecerse la forma más adecuada para distribuir los beneficios y las cargas sociales. Al mismo tiempo, debe ser determinado el modo cómo se resolverán las situaciones de conflicto, que puedan presentarse motivadas por causas o contingencias varias.

El pensador norteamericano introduce, llegados a este punto, la noción de «posición original». Debemos, primeramente, dejar claro que para Rawls este concepto no es sino un instrumento puramente hipotético que no define ninguna situación histórica real. No debe ser confundida con una ordenación de circunstancias propias de un estadio primitivo o incivilizado, ni tampoco identificada con otros períodos de la historia de la Humanidad o de una sociedad concreta. Es pues un «utensilio» con el que definir el primer estado de cosas en el que se encontrarían los miembros de un grupo humano, que pretenden firmar este pacto social, en el que se establecen los principios básicos del mismo, desde una determinada concepción de la justicia.

Este estado de «situación original» estaría caracterizado por los siguientes aspectos: ninguno de los que hipotéticamente participan en el establecimiento de los principios de justicia social puede saber cuál será su puesto en la futura sociedad, a qué clase va a pertenecer o qué status social tendrá. Tampoco podrá conocer, ninguno de los participantes, cuáles serán sus dotes naturales o sus habilidades, es decir, su coeficiente intelectual, su fuerza física y similares. Además, las partes no tendrán conocimiento de sus concepciones acerca del bien o sus inclinaciones psicológicas especiales.

Estrechamente ligado al de la «posición original», Rawls presenta el concepto de «velo de ignorancia», con el cual pretende, precisamente, definir esa situación primera en la que deben encontrarse (hipotéticamente) los que van a pactar los principios de justicia social a aplicar a la estructura básica de la sociedad o a sus instituciones fundamentales. Tal situación inicial, así definida, será una condición previa, la cual haga posible que aquellos sean, en verdad, premisas razonables que puedan ser aplicadas adecuadamente a los casos concretos.

Así, las partes tendrán que elegir permaneciendo cubierto su conocimiento por un «velo de ignorancia», que permitirá que en la elección de los principios de justicia social no pueda tenerse en mente el cálculo previo sobre una posible o probable ventaja o desventaja social, al escoger tal o cual principio, ya que no se conocen ni las cualidades con que la naturaleza nos dotará ni tampoco las circunstancias sociales en las que nos tocará vivir. Este velo dejará pasar

13 La intuición parece simple, pero se presenta cargada de intención: si además de saber qué posición ocuparemos, tenemos habilidades para la negociación, entonces seremos capaces de hacer que se aprueben propuestas que nos beneficiarán a nosotros y a nuestra clase, en detrimento de otros. Para Rawls, ello viola en esencia la regla básica intuitiva moral, a la que reguñateó un sistema en el que los mejor situados y dotados, pueden negociar las reglas básicas reguladoras vulnerando los derechos de los desafortunados.

tan solo información general, impidiendo que pase la de carácter particular que concierna a los ciudadanos y sus circunstancias sociales. Éstos no conocerán, por lo tanto, cuáles serán sus intereses concretos, sus capacidades para alcanzarlos, ni los rasgos propicios o adversos de su psicología, que podrían beneficiarles o perjudicarles en la carrera por obtenerlos. Con ello, el profesor de Harvard, fija una «completa simetría entre las partes y garantiza la unanimidad», haciendo que sea la racionalidad el principio rector de los pactantes, quienes necesariamente tienen que adoptar «un punto de vista universal» a la hora de tomar sus decisiones, persiguiendo objetivos o intereses generales¹⁴.

En consecuencia, la «posición original» condicionada por ese «velo de ignorancia» representa el mejor «estatus quo» para alcanzar unos acuerdos con la perspectiva de que ellos sean *fair*. De ahí lo de *justice as fairness*. Los principios de justicia social tienen más probabilidades de ser *fair* si la situación previa en la que se han elegido y de la que se parte para definirlos es también *fair*. Aunque eso no significa que los conceptos de *justice* y de *fairness* sean lo mismo.

La teoría rawlsiana sobre la justicia como *fairness* comienza por la elección de los principios básicos según los cuales las instituciones fundamentales de la sociedad van a ser reguladas, criticadas y reformadas. Estos principios han de caracterizar a la concepción de justicia que los contratantes quieren tener como marco social, y según la cual se configurará una constitución y se emitirán las correspondientes leyes que conformen su legislación. Si las diversas estructuras que regulan nuestra cooperación social se encuentran dentro del espacio, digamos jurídicamente delimitado por esos primeros principios, por la constitución y por la legislación que de ambos va brotando, podemos decir que son estructuras o instituciones justas.

1.4. Los dos principios: una primera formulación

Para Rawls, las personas que se reúnan en esa hipotética posición original, no tendrán problema en ponerse de acuerdo en la elección de los dos siguientes principios:

1. Igualdad en la asignación de derechos y deberes básicos.
2. Las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo de riqueza o autoridad, solamente pueden ser consideradas como justas en el caso de que proporcionen beneficios compensatorios para todos, en especial para los miembros de la sociedad menos favorecidos¹⁵.

¹⁴ Cfr., J. RAWLS, Justicia como equidad. Materiales..., o.c., XVI-XVII. Al final, más que de un contrato, como apunta Rodilla, se trataría de un proceso de «entendimiento común alcanzado tras sopesar argumentos traídos a colación por todos».

¹⁵ Cfr., J. RAWLS, A Theory of Justice, o.c., 13.

De este modo, y a diferencia del de «utilidad», estos principios no están justificando instituciones que exijan ciertas privaciones a unos por el hecho de aumentar el porcentaje de bienes del conjunto; es decir, que pidan a unos sufrir para que otros muchos puedan gozar. Por el contrario, no parece que sea injusto conceder a un número indeterminado de miembros de la sociedad ciertas ventajas, si éstas van a redundar en beneficio de todos y en especial de aquellos que pueden estar en situaciones poco ventajosas o más desafortunadas.

En el fondo, todo se enmarca en el esquema intuitivo de Rawls, que diseña para la sociedad un sistema en el que el bienestar de cada uno depende de la cooperación de los demás. Por consiguiente, las condiciones que establecen el reparto de ventajas o beneficios tienen que ser tales, que sean capaces de atraer y fomentar la cooperación voluntaria de todos, incluyendo a los peor situados en la escala social. Es decir, nosotros no sabemos, en la posición original, si seremos de aquellos mejor dotados o de aquellos que ocupen una posición, digamos, relevante en la sociedad. Pero tampoco es seguro que no formemos parte de ese grupo. Por ello, seremos más propensos a elegir unos principios como base de un esquema social que, en el caso que nos coloque en la cima, podamos tener la certeza que vamos a contar con la cooperación de los que están situados debajo, ya que, estos últimos, sabrán que los benefi-

... si somos de los que no ocupamos un puesto de destaque en la pirámide social, podemos estar seguros de que nuestro esfuerzo, aunque reporte beneficios a los que sí ocupan puestos de relevancia, esos beneficios, en una medida o en otra, acabarán por aumentar los nuestros propios¹⁶.

Claramente, Rawls, en su búsqueda de unos principios básicos, cuya aplicación cree los fundamentos de un sistema social justo, quiere prescindir de todo aquello que puede ser arbitrario y que no depende de la propia voluntad del ser humano, como son las dotes que la naturaleza pueda otorgar a cada individuo o también el hecho de nacer en un determinado contexto socio-económico o en otro. Quiere, al mismo tiempo, hacer depender esos principios de un pacto inicial llevado a cabo en una situación primera en la

16 La idea de la cooperación social y la participación voluntaria (y gustosa) de todos en la misma, que no deja de ser una intuición, representa uno de los marcos básicos de la teoría del profesor de Harvard: «The intuitive idea is that since everyone's well-being depends upon a scheme of cooperation without which no one could have a satisfactory life, the division of advantages should be such as to draw forth the willing cooperation of everyone taking part in it, including those less well situated. The two principles mentioned seem to be a fair basis on which those better endowed, or more fortunate in their social position, holders of which are and by right deserve, would expect the willing cooperation of others when some workable scheme is a necessary condition of the welfare of all» (J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 13-14).

que todos aparecen como iguales, es decir, todos puestos en las mismas circunstancias en el punto de partida, sin tener ventajas ni tan siquiera cognitivas. Por ello, habla del término contrato, como algo que va a ser acordado entre personas libres y racionales, y al cual van a ligar su propia voluntad, cuando decidan subscribirlo.

1.5. El principio de la racionalidad y la razonabilidad

Podemos decir que la idea rawlsiana de *justice as fairness* es una teoría de la «elección racional», que implica varias partes en la determinación y elección de esos primeros fundamentos y que exige una propiedad esencial: la «publicidad». Ésta indica que todos conocen los principios por los que tienen que regir sus futuras decisiones, así como, saben cuáles son aquellos por los que los demás ciudadanos harán lo mismo.

La cuestión, pues, es establecer los principios que será racional elegir, en una situación en la que nuestras relaciones sociales se basen en un sistema contractual. Así, la concepción de la justicia que justifique tales principios, resultará ser una concepción más racional que las otras que pudiésemos haber elegido¹⁷.

Si nos ubicamos en la situación original, ¿qué será, pues, más razonable y aceptable por personas en su normal uso de razón, hacer que los principios que regulen las posibilidades de desarrollo y bienestar social dependan de las cualidades naturales o de la clase social en la que el nacimiento los colocará, o que prescindan de tales contingencias? ¿Habrá que fijar principios cortados a la medida de las circunstancias que rodean cada caso particular, cada una de las inclinaciones, aspiraciones o diferentes concepciones del bien, o deberán los pactantes prescindir de todo ello?

Si esto fuera así y, en la posición original, las partes supiesen cuál sería su bagaje de aptitudes o su riqueza material, sin duda elegirían principios en su propio beneficio. Si yo sé que voy a poseer bienes, muebles e inmuebles, seguro que racionalmente me opondré a un principio que cargue con excesivas tasas las propiedades; por el contrario, si preveo que seré pobre, no tendré ningún inconveniente en que a los que poseen se les impongan impuestos sobre su patrimonio, sin importarme lo elevado de la cantidad. Si los que participan en la elección poseen estos conocimientos, además de tratar de imponer principios opuestos entre ellos, nunca sería posible llegar

17 Estos van a ser principios suficientemente fundados, según la ética del discurso que se construiría en la posición original a partir de las premisas arriba mencionadas y que llevaría a alcanzar entre los electores o firmantes del pacto un consenso racional, con la sola fuerza de los argumentos (cfr., J. RAWLS, Justicia como equidad. Materiales..., o.c., XVI).

a un acuerdo, por lo que en la posición original, el velo de ignorancia que cubre los conocimientos de los contratantes se presenta como algo natural o racional, evitando así que sus decisiones sean motivadas por esos prejuicios.

De este modo, el carecer de toda esa información que pondría a los hombres en desacuerdo, parece ser lo más razonable como condición previa para poder elegir, también de la manera más racional posible, esos principios por personas que son iguales, es decir, que tienen los mismos derechos en el acto de elección y en la justificación racional de los mismos¹⁸.

Una confirmación ulterior de lo acertado que supone definir así las condiciones de la situación original a la hora de establecer los principios de justicia social, puede ser hacer la siguiente comprobación: veamos si esos principios elegidos de manera racional bajo las circunstancias descritas coinciden con nuestras convicciones acerca de la justicia o si incluso las alargan, en una medida aceptable. Podríamos hacer el ejercicio mental de verificar si la aplicación de esos principios a la estructura básica de la sociedad nos conduce a los mismos juicios que hacemos de manera intuitiva sobre su justicia o injusticia, juicios que, por otra parte, consideramos como válidos. Y también comprobar, ante las posibles dudas que nos surgen en determinadas ocasiones sobre lo justo o injusto de una institución, si ellos nos ayudan a resolverlas de manera reflexionada y razonable¹⁹.

Para clarificar lo anterior, el mismo Rawls ofrece una serie de ejemplos. Toda persona en su sano juicio concordaría con nosotros acerca de la injusticia que supone la intolerancia religiosa o la discriminación racial. Tal opinión sobre estos temas parece claramente racional y razonable, estando ausente del mismo cualquier tipo de intereses particulares. Una teoría de la justicia, y los presupuestos que la definan, con pretensión de validez, tendría que proporcionar una explicación que condujese a este tipo de juicios. Lo cual supondría un punto, diríamos que fijo, para juzgar los primeros principios y la teoría que los apoya.

Ahora bien, en contraste con los ejemplos citados, debemos afirmar que no poseemos el mismo grado de certeza si hablamos de la distribución de

18 Además de estas condiciones en negativo, los primeros contractualistas tendrían que tener algún tipo de interés que les motive a elegir. Rawls define éste como la búsqueda de los «bienes primarios», o sea, aquellos que son indispensables en la satisfacción de cualquier proyecto existencial (de ellos hablaremos con más detalle más adelante). Nuestro autor divide estos en dos categorías: bienes de tipo social, otorgados por las instituciones de manera directa (riqueza, derechos, oportunidades); y bienes de tipo natural, no dados directamente por las instituciones (salud, inteligencia, dotes, etc.) (cfr., R. GARGARELLA, *Las teorías...*, D.C., 37-38).

19 De hecho, todos tenemos unas determinadas convicciones sobre la justicia. De entre éstas, algunas las hemos adquirido tras un proceso razonado y otras las poseemos como simples intuiciones. Con ellas se verán confrontados los principios rawlsianos.

la riqueza o de la autoridad. Aquí es donde la aplicación de esos principios rawlsianos, elegidos de la manera en la que hemos ido explicando, podría conducirnos a convicciones más racionales y firmes²⁰. Puede ser que al hacer esta comparación, descubramos que tenemos que cambiar las condiciones fijadas para la situación original; o puede suceder, que lo que tengamos que modificar sean nuestras convicciones previas acerca de la justicia, ya que las recién adquiridas nos aparecen como más racionales y mejor fundadas. Pasamos, a continuación, a reflexionar más profundamente sobre esos primeros fundamentos.

2. *Los primeros principios de justicia social*

Introducción

En el primer apartado de este capítulo ha sido introducida la concepción de *justice as fairness* de John Rawls. Ahí aparecen, en primer lugar, los presupuestos fundamentales que el filósofo toma como base de su argumentación: justicia, libertades individuales, inviolabilidad de la persona²¹, la cooperación social, el pacto social, publicidad y necesidad de la justicia, distribución equilibrada de cargas y beneficios, coordinación, eficiencia y estabilidad.

A ello añade sus elementos propios, tales como «la estructura básica de la sociedad, sujeto primario de la justicia», «*justice as fairness*», la «posición original» y el «velo de ignorancia» que la caracterizan. Introduce ya una formulación inicial de los dos principios primeros de justicia social, que no se definen desde la utilidad, sino desde la racionalidad y la razonabilidad. Pues bien, a continuación, pasamos a considerar con más detalle lo que estos dos presupuestos básicos afirman y cómo pueden ser interpretados y aplicados.

2.1. Dos principios de justicia para las instituciones básicas de la sociedad

Supuesta la situación original descrita en el apartado previo, ¿cuáles son las premisas básicas de las que disponemos, sobre las que recaerá la elección? ¿cuál será el argumento en que apoyemos ésta? ¿cuál es el sentido y qué aplicación tienen los principios adoptados?

20 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 17-18.

21 Aunque en el anterior apartado no hemos insistido demasiado en ello, ésta es una de las premisas previas a todo el sistema, que no está sujeta a negociación de ningún tipo. De hecho, si algo debe perseguir una sociedad tenida por justa es el respeto y la defensa de la inviolabilidad de cada persona, frente a cualquier otro tipo de cálculos políticos o económicos (ni tan siquiera por aumentar el bienestar global de la sociedad puede ser conculcada).

Recordemos, una vez más, que el objetivo de la elección de unos principios de justicia social es poder aplicarlos a las instituciones básicas de una sociedad, de modo que regulen, en ella, la asignación de derechos y deberes esenciales y determinen cuál ha de ser la distribución adecuada de beneficios y cargas dentro de la misma. Llegados a este punto, Rawls nos hace una advertencia: estos son principios para las instituciones, no para aplicar a las acciones concretas de los individuos en circunstancias particulares; dicha aplicación podría hacernos llegar a conclusiones erróneas, no coincidentes con las alcanzadas cuando aplicamos tales principios a las estructuras mencionadas.

¿Qué entendemos por una institución? Según Rawls, ésta consistiría en un sistema público de leyes que definen funciones y posiciones, a las que van unidas derechos y deberes, poderes e inmunidades, y cosas semejantes. Estas normas determinan ciertas formas de actuación como permitidas y otras como prohibidas; y, en caso de que se produzcan transgresiones, prevén ciertos mecanismos de defensa, así como castigos o penas²².

Una institución puede ser concebida de dos modos: en primer lugar, como un objeto abstracto, es decir, como una forma de conducta concretada en un sistema de normas; y en segundo lugar, como el espacio y el tiempo de las acciones determinadas por esas normas, las cuales son observadas con regularidad, dado un público acuerdo según el que todos aceptan que las reglas que definen tal institución han de ser guardadas. Una institución, concebida como un ente abstracto puede ser justa o injusta, en la medida en la que cada concreción de la misma sea también, justa o injusta.

Una de las características más importantes de toda institución, concebida tal y como previamente Rawls la define, es su carácter «público». Esta propiedad indica que cada uno, que forma parte de la misma, debe conocer las reglas que la conforman y, al mismo tiempo, da por supuesto que los demás poseen el mismo conocimiento y viceversa. Todo ello como si tales reglas hubiesen surgido tras un previo acuerdo entre todos los que se mueven en el ámbito de dicha estructura. De este modo, Rawls afirma que los principios de justicia serán aplicados a ordenamientos sociales, una de cuyas principales características será el ser públicos en el sentido apuntado²³.

22 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 47-48.

23 La publicidad del sistema jurídico constituye uno de los presupuestos básicos de la teoría de nuestro filósofo del derecho, ya que permite que cualquier ciudadano conozca las normas que forman parte del mismo y tiene certeza de que sus coetáneos también las conocen: «With a public system of rules, I mean then that everyone engaged in it knows what he would know if these rules and his participation in the activity they define were the result of an agreement. A person taking part in an institution knows what the rules demand of him and of the others. He also knows that the others know this and that they know that he knows this, and so on... The principles of justice are to apply to social arrangements understood to be public in this sense» (J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 48).

A continuación, Rawls establece una diferencia esencial entre norma (o grupo de normas), institución (o una parte importante de la misma) y la estructura básica del sistema social concebido como un todo. Tal distinción tiene como finalidad clarificar lo siguiente: una o varias normas pueden ser injustas, sin que el completo ordenamiento de un organismo jurídico sea injusto; una institución puede ser injusta sin que el sistema social considerado en su conjunto sea injusto. Puede, incluso, darse tal combinación que dentro de una misma institución o de un ordenamiento social, una aparente injusticia sea la compensación de otra similar, de modo que el conjunto es menos injusto de cómo sería si sólo contuviese una de ellas. Hasta sería posible imaginar un sistema social que pudiera ser injusto, incluso cuando ninguna de sus partes esenciales lo fuesen, analizadas éstas separadamente²⁴: la injusticia no sería sino una consecuencia del modo de combinarse tales estructuras en dicho sistema.

2.2. Una segunda formulación de los dos principios de justicia social

La formulación definitiva de los dos principios básicos de justicia social, será el resultado final de la reflexión realizada por Rawls y la ofreceremos más adelante. Previamente, el autor hace de nuevo, otra presentación provisional de los mismos, sobre la que vamos a trabajar. Es la siguiente:

Primero: «Cada persona debe tener el mismo derecho al esquema más amplio de libertades básicas iguales, compatible con un esquema similar de libertades poseídas por los demás».

Segundo: «Las desigualdades sociales y económicas deben ser organizadas de modo tal, que de todas ellas se espera razonablemente un beneficio para todos y que vayan asociadas a empleos y cargos públicos abiertos a todos»²⁵.

Según Rawls, entre las libertades básicas se encuentra la que corresponde a la política, o sea, la capacidad de ejercer el derecho al voto y la posibilidad

24 No es sencillo imaginar un caso práctico que podamos traer a colación para hacer visible esta idea. Quizá, un ejemplo, sería aquél Estado Federal, en el que hablando hipotéticamente, todas sus instituciones son consideradas justas, tanto a nivel nacional como a nivel de cada uno de los estados que lo componen. Si se produce el hecho de que un delincuente comete un delito en un estado, no siendo ese mismo acto penado en otro, al cual el transgresor se fuga, entonces de la combinación de todas las instituciones justas resulta una injusticia, pues permiten que el malhechor se escape sin castigo, con un simple cambio de domicilio (damos por supuesto que existe una ley federal justa que prohíbe a un Estado inmiscuirse en los asuntos de otros).

25 Es traducción literal de: «First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all» (J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 53).

para, en caso de ser elegido, desempeñar un oficio público; la libertad de expresión y la de reunión; la libertad de conciencia y la de pensamiento; además de la personal, que incluye verse libre de cualquier presión psicológica, ataque físico o mutilación (referida a la integridad física y moral de la persona); el derecho a retener la propiedad personal, a no ser arrestado o embargado arbitrariamente, según lo define el concepto de estado de derecho²⁶.

En relación al segundo, digamos que se aplica a la distribución de ingresos y de riqueza y al diseño de organizaciones que hacen uso de diferencias en cuanto a la autoridad y a la responsabilidad. Con su formulación, el profesor de Harvard, quiere superar la idea de una justicia distributiva común en las sociedades modernas, que tiene por justo todo lo adquirido por los ciudadanos, beneficios o empleos, siempre que hubiesen sido accesibles a todos. Tal noción de igualdad podría ser forzada si tales adquisiciones no se enmarcan en un esquema superior, conforme al cual ellas mejoran las expectativas de los más desfavorecidos de la sociedad.

Entre ambos principios se establece una jerarquía o un orden de prioridad, un *serial order*, como dice Rawls. Ello significa que no podría justificarse la transgresión o conculcación de libertades básicas iguales, protegidas por el primer principio, en nombre de beneficios sociales y económicos, ni tan siquiera podría compensarse una cosa con la otra²⁷. Por consiguiente, las libertades disponen de un campo central de aplicación, que solo puede ser limitado o comprometido cuando surge un conflicto entre ellas.

2.3. Concepción de la justicia en la que se apoyan los principios

La concepción general de la justicia que sostiene estos principios, según Rawls, puede ser formulada como sigue:

«Todos los valores sociales –libertad y oportunidades, ingresos y riqueza, y las bases sociales en las que se apoya el respeto propio o dignidad de la persona– tienen que ser distribuidas de manera equitativa a no ser que una

26 Para enumerar las libertades de su sistema, Rawls recurre al catálogo clásico que procede de la tradición liberal y al prescribir su valor absoluto se sitúa en la esfera del pensamiento liberal moderno (cfr. J. RAWLS, Justicia como equidad. Materiales..., o.c., XXIX).

27 En palabras de Rodilla: «la libertad posee un valor absoluto frente al bienestar material: ningún incremento de éste justifica el sacrificio de aquélla. Ahora bien, «libertad» ha de entenderse aquí en el sentido de un sistema de libertades. Es el sistema en su conjunto el que posee valor absoluto; por el contrario, dentro del sistema cada una de las libertades posee un valor relativo, su límite puede ser ampliado o restringido atendiendo a la contribución funcional que cada una de ellas hace al sistema en su conjunto» (J. RAWLS, Justicia como equidad. Materiales..., o.c., XXIX).

distribución desigual de alguno de estos valores, o de todos, sea en beneficio de todos y cada uno²⁸.

Así pues, para Rawls, la injusticia, consiste en las desigualdades que no son para beneficio de todos. Imaginemos una situación inicial en la que la asignación de derechos y deberes, así como la distribución de ingresos y bienes es equitativa. Si al organizar las instituciones son posibles algunas desigualdades en la riqueza y en la detención de la autoridad que, partiendo de este estado primigenio, aporten beneficios a todos y cada uno de los miembros de esa sociedad con respecto a ese punto de referencia que es la situación inicial, entonces esas leyes que rigen esas instituciones están en sintonía con la concepción general de la justicia aquí expuesta.

En todo este proceso, damos por supuesto que la sociedad, en un principio de manera hipotética, es un organismo vivo y, por lo tanto dinámico o en evolución, en el cual es inevitable que se produzcan ganancias y pérdidas y redistribuciones o reasignaciones de esos derechos y deberes básicos debido a las vicisitudes y condicionamientos creados, bien por la voluntad humana bien por causas ajenas a ésta, resultado de las contingencias sociales. De no ser así, y si todo permaneciese como en la hipotética situación inicial, sería superfluo establecer ningún tipo de diferencias que aportasen beneficios a todos, ya que no habría mayor ganancia que ese reparto equitativo de obligaciones y derechos y esa distribución de riqueza e ingresos, primitivo.

Imaginemos de nuevo que de la renuncia a ciertas libertades fundamentales resulta una ganancia en términos sociales y económicos para los miembros de la sociedad, que les compensan aquellas pérdidas. Para Rawls, es precisamente este tipo de intercambio el que tendría que ser impedido por la aplicación de los dos principios de justicia social y el orden jerárquico que se establece entre ellos. De acuerdo con su *serial order* no sería posible canjear beneficios sociales o económicos por libertades básicas, a no ser bajo circunstancias atenuantes. Prácticamente, la única razón posible para limitar el alcance de las libertades sería la mutua interferencia entre ellas, como queda apuntado más arriba, de modo que, bajo algunas circunstancias, el progreso de alguna de ellas supusiese el retroceso de otras o viceversa.

Merece la pena detenernos un momento para hacer una reflexión más profunda sobre lo que concierne a la aplicación del segundo principio, ya que puede resultar el más novedoso e, incluso, el menos fácil de entender. Cuando Rawls afirma que las desigualdades en la asignación de la autoridad

28 Traducción literal del siguiente párrafo: «All social values – liberty and opportunity, income and wealth, and the social bases of self-respect – are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage» (J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 54).

o la riqueza pueden estar justificadas, siempre y cuando las tales redunden en un mayor beneficio para todos y cada uno de los miembros que configuran una sociedad, no quiere decir con ello que se le asigne a individuos concretos o específicos dichos aumentos, sino que los mismos serían hipotéticamente atribuidos a aquellos personajes representativos de la sociedad que ocuparían ciertas funciones o puestos de responsabilidad, definidos por la estructura básica de la misma. Desde esta asignación, digamos que asimétrica, no sólo crecerían las expectativas del que ocupa esa posición sino también las de todos serían mayores, partiendo de esas diferencias permitidas, que si por el contrario no se dieran tales desigualdades²⁹.

Añadamos, finalmente, que Rawls parte del hecho que el primer principio es satisfecho, digamos que de manera más natural, y que la economía que está en la base de los razonamientos sobre los que se apoya la interpretación y aplicación del segundo de los presupuestos de justicia social es una economía de libre mercado, sean los medios de producción propiedad privada o no. Con relación a ello existe otra serie de suposiciones que estarían en íntima relación con este segundo fundamento. Los elementos que lo configuraban eran el hecho de que «el beneficio tiene que ser para todos y cada uno» y de que «las carreras y los cargos públicos deben estar igualmente abiertos a todos». En relación al primer elemento se encuentra el «principio de eficiencia», que ~~aproximamos en el punto siguiente~~ todos los que estén capacitados y tengan voluntad de acceder a una carrera o a un oficio público deben poder hacerlo, estableciendo una igualdad de oportunidades en el mismo proceso de acceso.

2.4. El segundo principio

a) Matizaciones en torno a su aplicación: la eficiencia

¿Por qué el principio de eficiencia debería ser elegido como una parte o una aplicación de las premisas básicas por los contratantes en la posición original? O mejor, ¿cómo debería entenderse el de eficiencia para poder ser aceptado como uno que posibilita la aplicación de los otros dos principios, sobre todo del segundo?

Veámoslo a partir de su opuesto, es decir, a partir de un sistema basado en la ineficiencia. Cuando en una determinada sociedad se percibe que

²⁹ Todo ello produce en los miembros de las diferentes capas sociales un efecto psicológico terriblemente importante para la fortaleza del sistema: la estabilidad. Así como los principios en los que se sustentaba el utilitarismo o el mercantilismo no permitían tal sensación, el de Rawls sí, pues reduce al máximo los motivos de resentimiento o incluso de pasividad, ya que ofrece estímulos continuos para la cooperación social, incluso más que la simple igualdad tradicional de oportunidades.

existen otras formas de repartir los bienes producidos, de modo que algunos individuos de la misma recibirían un mejor beneficio sin que los otros fuesen perjudicados en nada, es un claro síntoma de que el sistema es ineficiente. Por consiguiente, cualquiera de los que participan en la subscripción del pacto social aceptaría elegir aquel sistema en el que sería imposible cambiarlo, a fin de mejorar la situación de algunas personas (al menos una), sin que al mismo tiempo se hiciera peor la de otras (al menos una). De ahí que, este principio puede ser elegido como criterio para juzgar el funcionamiento de la economía y también de los acuerdos sociales³⁰.

De todas formas, en la teoría de la justicia de Rawls, los principios de justicia tienen prioridad sobre las consideraciones de eficiencia y, por lo tanto, una distribución justa es generalmente preferible a una más eficiente pero injusta³¹.

Si pasamos del terreno puramente económico al de la organización de la estructura básica de la sociedad y le aplicamos el principio de eficiencia, diríamos que un acuerdo sobre la asignación de derechos y deberes en las instituciones fundantes de una sociedad es eficiente si, y solo si, es imposible cambiar las normas, con la finalidad de redefinir el esquema de derechos y deberes, a fin de elevar las expectativas de cualquier hombre representativo (al menos uno) sin que, al mismo tiempo, se rebajen las expectativas de algunos otros de la misma condición (al menos uno).

Todo ello se debe ejecutar en coherencia con los demás presupuestos mencionados, es decir, nunca se puede conculcar el principio de libertades básicas iguales o el requisito de que los cargos públicos y otros empleos estén abiertos a todos. Sólo podría alterarse el modo de distribución de ingresos y de riqueza, así como la forma según la cual los que detentan la autoridad regulan las actividades sociales.

Rawls asume que existan, en una sociedad, diferentes acuerdos que respeten el principio de eficiencia aplicado a la estructura básica; ahora bien, la clave es escoger entre ellos aquél que, según una determinada concepción de justicia, resulta al mismo tiempo eficiente y justo.

En definitiva, de todo el razonamiento anterior, lo que Rawls intenta transmitir es que el principio de eficiencia no es suficiente para justificar o sostener una concepción de la justicia. Solamente cuando el de eficiencia se encuentra

30 El lenguaje utilizado en esta reflexión procede en su totalidad del ámbito del sistema de producción y distribución de bienes, lo cual puede suponer un reduccionismo equívoco. No obstante, no podemos pensar que la argumentación del filósofo del derecho se circunscribe al puro terreno mercantilista, ya que bajo el término bienes, podemos entender todos los beneficios que atañen a la persona y a los grupos humanos en sus múltiples dimensiones.

31 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 57-60.

limitado por ciertas instituciones previas, o lo que es igual, al mismo tiempo que los parámetros de lo eficiente se cumplen también otros requisitos, como los propuestos por Rawls, entonces se puede mantener que una distribución eficiente sea también justa³².

b) Nacimiento desfavorable y dones naturales insuficientes

Uno de los elementos que constituyen el segundo principio, como ya hemos recordado previamente, es el requisito de que los empleos y oficios públicos, es decir, los puestos más relevantes socialmente hablando, tienen que estar abiertos a todos, o sea, que cualquiera pueda tener acceso a ellos, al menos si reúne las cualidades o tiene los talentos que esas responsabilidades exigen. Establecidas como condiciones previas la existencia de una libertad igual para todos, que resultaría de la elección del primer principio de justicia, y una economía de libre mercado, para contrarrestar el peso de las contingencias sociales, debe ser preservada una justa igualdad (formal) inicial de oportunidades para todos los que poseen las capacidades necesarias para concurrir a esos puestos. Así, este principio obligará a establecer las instituciones sociales necesarias, con los reglamentos oportunos, que posibiliten que aquellos dotados con las mismas habilidades y aspiraciones no se vean afectados por las contingencias de su pertenencia a una clase social determinada³³.

Esta interpretación liberal del segundo principio puede ayudar a corregir la injusticia que provoca el nacimiento o la pertenencia a una clase baja o de condición social marginal, pero no resuelve las injusticias procedentes de las contingencias naturales, según las cuales unos están dotados con talentos y habilidades, de los cuales otros, por el contrario, carecen.

Según Rawls, si queremos que la nuestra sea en verdad una teoría de la justicia, esto es, un marco en el que se asienten unos principios, cuya aplicación contribuya de manera eficaz a una adecuada asignación de derechos y deberes básicos, así como a una justa distribución de ingresos, riqueza y poder, tenemos que buscar algún otro mecanismo o principio que, combinado con

32 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 62.

33 La equitativa igualdad de oportunidades que ordena el segundo de los principios rawlsianos establece una primera forma de corrección, que condicionará la estructuración de las instituciones y modificará las relaciones entre Estado y sociedad civil, permitiendo que el primero pueda y deba llevar a cabo intervenciones como las siguientes: «La aplicación del principio puede, por ejemplo, requerir en el campo de la educación no sólo el aseguramiento de oportunidades para todos de acceso a la cultura, sino incluso medidas compensatorias que pueden llegar hasta formas de «discriminación inversa»; apoyándose en él, y no sólo en razones de eficiencia económica, cabe justificar políticas de control de las fuerzas del mercado; y apelando a él, y sin necesidad de recurrir a consideraciones sobre las necesidades financieras del Estado, puede justificarse una tributación progresiva sobre la herencia» (J. RAWLS, *Justicia como equidad. Materiales...*, o.c., XXX).

los anteriores, anule los efectos, digamos que perniciosos para la justicia del sistema, provocados por esa inicial y natural distribución de dones y cualidades. De no encontrar una solución que ofrezca una respuesta absoluta a tal objeción, al menos deberemos hallar un resorte dentro de nuestra teoría que nos permita mitigar los efectos de tan involuntaria y, al menos a primera vista, tan arbitraria lotería natural. Según Rawls, desde la concepción liberal no es posible hallar salida a este problema, por consiguiente es necesario buscar otras interpretaciones de los principios de justicia que puedan sernos útiles³⁴.

La solución que Rawls plantea a éste punto muerto en el que nos encontramos, la denomina: principio de la «igualdad democrática» o interpretación democrática, que supone una combinación del de «justa igualdad de oportunidades» con el de la «diferencia». Lo que nuestro autor propone es la creación de un marco institucional en el que a los principios ya citados se debe añadir éste, que debe desembocar en el siguiente resultado: las más altas expectativas de ventajas sociales atribuibles a aquellos mejor situados y mejor dotados por la naturaleza solamente serán justas, si su trabajo forma parte de un esquema, el cual contribuye a mejorar las expectativas de los menos afortunados de la sociedad.

Rawls ilustra todo ello con un ejemplo tomado de la cotidianeidad. Consideremos la distribución de ingresos entre las clases sociales. Supongamos que los varios grupos de niveles de ingreso están en relación con los individuos más representativos de cada uno de ellos, conforme a cuyas expectativas nosotros podemos juzgar esa distribución. Entonces, aquellos que parten como miembros de la clase emprendedora en una democracia en la que rige la propiedad privada, digamos, tienen unas perspectivas mejores que aquellos que empiezan perteneciendo a la clase de los trabajadores no cualificados.

¿Qué razón podría justificar este tipo de desigualdad inicial en las expectativas de la vida?, se pregunta Rawls. Según el principio de la diferencia, ello sería solamente justificable si, la misma, facilita el beneficio del hombre representativo de un determinado grupo social, el cual se encuentra en una situación peor, en este caso el obrero no cualificado. Es decir, sólo sería permisible cuando aconteciese que al bajar las expectativas de la clase emprendedora se redujeran también las de la clase obrera antes mencionada. Así, las mayores expectativas que tuviesen en consideración los mejor situados tendrían que animarlos a emprender iniciativas que elevaran las de los

34 Mientras que la tradición liberal defendía la apropiación del «producto del propio esfuerzo» como un derecho absoluto, Rawls propondrá una especie de acuerdo que «socialice» los dones o activos naturales distribuidos entre todos, como un patrimonio común, con el objetivo de que los beneficios resultantes alcancen también a todos. Ello exige una actitud solidaria y fraterna, pues el destino de cada ciudadano está íntimamente relacionado con el de los demás (cfr., J. RAWLS, *Justicia como equidad. Materiales...*, o.c., XXX-XXXI).

trabajadores no cualificados (haciendo más eficiente el proceso económico, o que la innovación marche a un ritmo más rápido, etc)³⁵.

Hechas estas aclaraciones, Rawls deja expuesto, al mismo tiempo, que un cierto esquema de este tipo podría ser injusto cuando las expectativas más elevadas se convierten en excesivas. Ello se puede reconocer invirtiendo el proceso: si éstas fuesen rebajadas y la situación de los menos favorecidos mejorase con ello, entonces resultaría claro que, aquéllas habrían alcanzado niveles que convertirían en injusto al sistema. Así, un acuerdo social puede resultar injusto según cuán elevadas sean las expectativas de los más afortunados y hasta qué medida la satisfacción de las mismas dependa de la violación de otros principios de justicia, como por ejemplo, el de justa igualdad de oportunidades. Cuando la diferencia existente entre las clases sociales se convierte en desproporcionada, entonces se están conculcando los presupuestos que promueven el mutuo beneficio y el principio de la igualdad democrática³⁶.

c) La conexión en cadena de las expectativas

Vayamos un poco más allá en la aplicación del principio de la diferencia. Hemos asumido que cuando éste es ejecutado todos salen beneficiados, ya que las esperanzas de mejora de unos crecen a la par que las de otros. Ahora las expectativas de los más favorecidos pueden ser consideradas como formando una cadena gradual que va de más a menos (o de menos a más, el orden es indiferente). En dicha cadena todas las expectativas están ligadas por una especie de conexión. Así pues, si las mejoras ejecutadas por los más favorecidos de la cadena social acrecientan las de los que se encuentran en la posición más desafortunada, harán aumentar también las de los que se hallan en los puestos intermedios de esa escala gradual. Como hemos dejado indicado más arriba, si las más grandes expectativas de los emprendedores producen un beneficio para los obreros sin especialización, entonces también se beneficiarán los que poseen algún tipo de preparación. De este modo, si el principio de la diferencia es satisfecho y las expectativas están íntimamente ligadas, resulta imposible aumentar o reducir las de cualquier hombre representativo sin, al mismo tiempo, aumentar o reducir las de todos los demás hombres en la misma condición, especialmente las de aquellos más desfavorecidos³⁷.

Según Rawls, tales suposiciones hacen que en la mente del ciudadano exista la sensación de que todos salen ganando cuando es satisfecho el

35 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 67-68.

36 El segundo principio justifica las desigualdades, si bien no de cualquier tipo. Solamente aquellas que surjan después de aplicar los principios y las reglas de prioridad a ellos adjuntas.

37 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 69-70.

principio de la diferencia³⁸. El hombre representativo que se encuentra mejor situado sacará provecho de las ventajas que se le ofrecen de aumentar sus expectativas; el menos favorecido, podrá beneficiarse de las contribuciones que esas desigualdades producen. En la realidad, puede que todas estas condiciones no se den; de ser así, aquellos más afortunados, no podrán imponer una prohibición o un freno sobre las ganancias disponibles para los menos afortunados, ya que de una manera u otra, ellos se verán también beneficiados. Con ello, podemos decir que, maximizamos las expectativas de los más desfavorecidos en la cadena social.

2.5. Bienes sociales primarios, base de las expectativas de los ciudadanos

Pasemos ahora a reflexionar sobre lo que Rawls ha llamado las expectativas de los ciudadanos y la forma cómo éstos las calculan y valoran.

El pensador norteamericano define las expectativas como la relación de los bienes sociales primarios que un individuo representativo puede ansiar. Comprenderían una serie de elementos básicos que todo hombre dotado de la facultad de razonar querría alcanzar, fuesen cuales fuesen el resto de sus aspiraciones. Más en concreto, podemos identificarlos con derechos básicos, libertades, oportunidades, ingresos, riqueza. La adquisición de todos estos bienes primarios está en relación con la estructura básica y con las instituciones que la componen, cuyas leyes regulan el proceso de obtención de los mismos.

Hablando en general, no es fácil establecer un grado de prioridad en la relación de bienes sociales. Ahora bien, los dos principios de justicia, ordenados jerárquicamente, tal como los ha establecido Rawls, ayudan a definir un orden dentro de esos bienes primarios. En primer lugar, se situarían las libertades básicas, asentadas sobre un mismo nivel, y la justa igualdad de oportunidades. A continuación vendrían los bienes sociales que estarían sujetos a variación, tales como los poderes y las prerrogativas vinculados a posiciones

³⁸ No opinan lo mismo los liberales radicales: «Para los libertarios, no corresponde que la sociedad intervenga para intentar remediar o suprimir circunstancias como las mencionadas. Según este pensamiento, no es tarea de una sociedad justa la de tratar de remediar hechos como los mencionados: aun cuando aquellos hechos deban lamentarse, aun cuando sean capaces de dar lugar a desigualdades muy severas y dolorosas, todo remedio institucional resultaría peor que la enfermedad misma. La pretensión de que una agencia estatal —una agencia dotada de poder coercitivo— resuelva tales males abriría las puertas a la aparición de una entidad omnipresente e intrusiva en la vida privada de cada uno. ¿Cómo establecer y justificar los límites de tal intervencionismo? ¿Cómo impedir que este ente con poderes coercitivos se inmiscuya sobre los mínimos detalles de nuestras vidas, una vez que lo autorizamos a actuar frente a desigualdades como las referidas?» (R. GARGARELLA, *Las teorías...*, o.c., 41).

de autoridad; y, finalmente, la distribución de ingresos o la adquisición de la riqueza³⁹.

Esta variación, que posiblemente resultara problemática de inicio, podría encontrar una vía de solución aplicando el principio de la diferencia. Éste deberá ser ejecutado, tomando en consideración, sobre todo, el individuo representativo de la clase más desfavorecida, ya que los más favorecidos, indudablemente, poseen ya la capacidad para obtener los bienes sociales primarios. Así pues, como afirma Rodilla:

«mientras que las libertades cívicas y las oportunidades han de distribuirse por igual [primer principio o «*principio de igual libertad de ciudadanía*», en conexión con la cláusula b) del segundo, o «*principio de equidad igualdad de oportunidades*»], los poderes y prerrogativas, la renta y la riqueza admiten una distribución desigual, con tal que se sujete al criterio distributivo maximin: una distribución desigual de la riqueza y la autoridad es justa sólo en el caso de que ninguna otra forma de articular las instituciones sociales fuera capaz de mejorar las expectativas del grupo menos favorecido [cláusula b) del segundo principio o «*principio de diferencia*»].⁴⁰

2.6. ¿Qué entiende Rawls por posiciones sociales relevantes o representativas?

Cuando se trata de aplicar los principios de justicia social a la estructura básica de la sociedad, toma como referencia aquellas posiciones de individuos representativos para observar cómo el entramado social se les presenta o aparece. Es decir, Rawls trata de individualizar ciertas posiciones sociales como más básicas, como aquellas que serían las más adecuadas para juzgar el sistema social. El modo de definir y seleccionar éstas, constituye un elemento característico de la teoría de la justicia de Rawls, quien se pregunta: ¿cuáles son los criterios para identificar tales posiciones?

El primer sujeto de la justicia, como hemos dicho, es la estructura básica de la sociedad. Prácticamente, en todas las sociedades las posiciones de salida de los ciudadanos suelen ser diferentes, siendo favorecidos unos sobre otros, en lo que al reparto de los beneficios sociales se refiere. Por ello, se

39 A ellos habría que añadir un bien, diríamos un tanto abstracto y derivado, ya que permanece estrechamente ligado a la distribución de los anteriores: «las bases sociales del respeto de sí mismo» (cfr., J. RAWLS, *Justicia como equidad. Materiales...*, o.c., XXVIII).

40 J. RAWLS, *Justicia como equidad. Materiales...*, o.c., XXVIII. El criterio maximin, se constituye como principio de justicia: «Todos los bienes sociales primarios –la libertad y la oportunidad, la renta y la riqueza, y las bases sociales del respeto de sí mismo– han de ser distribuidos por igual a menos que una distribución desigual de algunos de estos bienes o de todos ellos sea en provecho de los menos favorecidos». Es evidente que la concepción general no es sino el criterio distributivo maximin erigido en principio de justicia. (*Ibid.*, XLVII).

aplican a la estructura básica los dos principios de justicia, para regular estas desigualdades surgidas en el mismo inicio del proceso de cooperación social, en el nacimiento y en la pertenencia a una determinada clase social, origen de profundas desigualdades. En posteriores momentos, surgirán diferencias, pero éstas serán debidas a las acciones voluntarias de los hombres según el principio de libre asociación⁴¹. Así pues, las posiciones sociales relevantes o representativas son las ocupadas en el punto de partida por los ciudadanos, adecuadamente generalizadas y colectivizadas.

Por consiguiente, podemos afirmar que en cada persona se consideran dos posiciones relevantes: en primer lugar, la de ciudadano con iguales derechos; y, en segundo lugar, la definida según el puesto que ocupe en la distribución de ingresos y de riqueza. Los hombres relevantes son los ciudadanos (no considerados en sus peculiaridades personales), que se erigen en representantes de aquellos colectivos, detentadores de diferentes expectativas ante los bienes primarios, desigualmente distribuidos.

Dicho esto, el siguiente paso será definir a estos individuos que representan a una clase o a un conjunto de sus iguales, caracterizados por las mismas condiciones sociales. La cuestión principal será individualizar a los que representan al grupo de los menos aventajados. Para Rawls, éstos estarían marcados por haber sido desfavorecidos por cada uno de los tres tipos de contingencias principales. En primer lugar, estaría compuesto este grupo por personas cuya familia y orígenes sociales son inferiores a los de los demás; en segundo lugar, sus dones naturales no les permiten progresar de manera adecuada o como lo harían los otros; y, en tercer lugar, aquéllos cuya fortuna en el transcurso de la vida resultó ser menos feliz que la de sus coetáneos. Todo ello, hay que recordarlo, teniendo como criterio de evaluación el orden fijado para los bienes sociales primarios⁴².

Establecido todo esto, parece evidente que esta valoración hecha sobre quiénes forman parte del grupo de los menos favorecidos en la sociedad no es una tarea matemática, lo cual hace que cierta arbitrariedad a la hora de realizar la identificación aparezca como inevitable.

Hasta donde es posible, *justice as fairness* considera el sistema social desde la posición de los ciudadanos con iguales derechos y desde los varios niveles de ingresos y riqueza. Sin embargo, puede darse que en ocasiones haya que tener en cuenta otras posiciones sociales relevantes. Es posible que se produzca una desigualdad en los derechos básicos, debida a determinadas

41 -El pensamiento igualitario se ha referido a este tipo de criterios mediante la distinción entre hechos arbitrarios desde un punto de vista moral (hechos ajenos a la responsabilidad de cada uno), y hechos de los cuales uno es plenamente responsable- (R. GARGARELLA, *Las teorías...*, o.c., 40).

42 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 83.

características naturales. Estas desigualdades van a señalar otras situaciones representativas. Si estas características naturales no pueden ser transformadas, entonces los puestos que son definidos por ellas aparecen como lugares de punto de partida en la estructura básica. Por ejemplo, las diferencias basadas en el sexo, en la raza o en la cultura pueden ser de este tipo. Cuando tales desigualdades entran en escena, entonces se multiplican las posiciones sociales relevantes y ello hace que la aplicación de los dos principios de justicia se complique.

El hecho de partir de las llamadas posiciones relevantes, permite a Rawls evitar la complicación que supondría tener en cuenta todas las exigencias o demandas de los particulares, que conduciría a un caos a la hora de intentar dar respuesta a las mismas. Así, con esta categoría se especifica el punto de vista general desde el cual los dos principios de justicia social tienen que ser aplicados a la estructura básica de la sociedad⁴³. De este modo, los intereses de todos son tenidos en cuenta, dado que cada persona es un ciudadano con iguales derechos y todos tienen un lugar en la distribución de los ingresos y de la riqueza o en la categoría de características naturales inamovibles sobre las que se basan las diferencias.

3.7. El punto de partida a la igualdad: el principio de compensación

¿Por qué la concepción en la que se enmarcan los dos principios de justicia social es una concepción igualitaria? Alguno puede poner la objeción al principio de igualdad de oportunidades, diciendo que conduce a una meritocracia, ya que aquellos que posean o hagan más méritos pasarán a ocupar los puestos o cargos más destacados en las instituciones sociales⁴⁴.

Es por ello que Rawls expone y desarrolla el principio de la diferencia, el cual va a dar cabida a ciertas consideraciones que están en relación con el de «compensación». Puesto que las desigualdades positivas provocadas por el nacimiento y por la posesión de dones naturales son inmerecidas, esta situación clama por algún tipo de compensación. Por ello, el principio de la diferencia sostiene que para poder tratar a todas las personas de manera igual, para fomentar una auténtica igualdad de oportunidades, la sociedad debe prestar más atención a aquellos que disponen de menores recursos naturales y a los que han nacido dentro de las clases sociales menos favorecidas.

43 Cfr., *Ibid.*, 84-85.

44 La objeción parte del propio Rawls: «I wish to conclude this discussion of the two principles by explaining the sense in which they express an egalitarian conception of justice. Also I should like to forestall the objection to the principle of fair opportunity that it leads to a meritocratic society... aspects of the conception of justice that I have set out» (J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 86).

No es el de compensación el principio básico de la justicia, pero en el sistema de Rawls juega un papel destacado. Éste debe ser puesto en relación con el principio que promueve la mejora del nivel de vida promedio o que busca hacer progresar el bien común. Pero, advierte Rawls, no se identifican el de compensación y el de la diferencia. La concepción de Rawls no pretende eliminar las diferencias presentes o futuras que se producen entre las personas y las clases sociales a través de leyes compensatorias. Lo que sí busca es que cuando se produce una mejora en los recursos de los situados más arriba, las leyes conduzcan a que, al mismo tiempo, progrese la situación de los más desfavorecidos⁴⁵. Como ya hemos afirmado, aquellos que han recibido ventajas por parte de la naturaleza podrán sacar provecho de su buena fortuna solamente en la medida en que ello beneficie también a los que no las han recibido. Por ello, no hay razón que obligue a eliminar esas diferencias; al contrario, la estructura básica puede ser organizada de modo que estas contingencias contribuyan realmente al bien de los más desafortunados.

En opinión de algunos, comenta Rawls, esa doble injusticia primera, que supone tanto la distribución de talentos naturales como el nacer en una clase social desfavorecida, hace que el ordenamiento de las instituciones sociales permanezca siempre defectuoso. Para Rawls, tanto ese reparto inicial de bienes como el lugar que se nos asigna en el entramado social no es ni justo ni injusto; lo que puede ser lo uno o lo otro es la forma cómo las instituciones tratan con estos hechos. De modo que no hay por qué resignarse a esas desigualdades primeras. El orden social no es inamovible, sino que puede estar sometido a la acción humana. En la concepción de Rawls, los hombres están de acuerdo en hacer uso de estos accidentes de la naturaleza y de las circunstancias sociales solamente cuando al hacer esto repercute en favor del bien común⁴⁶.

La aplicación de los dos principios de justicia social es un modo adecuado de hacer frente a esa arbitrariedad provocada por la suerte y, si bien, se puede decir que las instituciones sociales son defectuosas en muchos aspectos, al menos, las que satisfagan estos dos presupuestos básicos pueden ser llamadas justas.

Además, añade Rawls, el principio de la diferencia expresa una concepción de reciprocidad, de modo que, aunque pudiese parecer que se inclina a favorecer el bien de una sola parte, la de los más desfavorecidos, en el fondo, busca el mutuo beneficio. Cuando los mejor situados en la sociedad ven el cuadro general de ésta, pueden comprender que el bienestar de cada uno depende de un esquema de cooperación social entre todos, sin el que

45 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 86-87.

46 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 87-88.

ninguno podría disfrutar de una vida satisfactoria. Por ello, deben reconocer que la cooperación de los miembros de la estructura social sólo será prestada de manera voluntaria si todos entienden que se mueven dentro de un esquema, cuyos términos aparecen como razonables. De este modo, ellos podrían renunciar a toda exigencia propia de su posición, que se situara por encima o que fuese previa a la de otras posiciones, siendo compensados por la recepción de los beneficios que el principio de la diferencia establece al regular la estructura social⁴⁷.

¿Por qué los mejor dotados por la naturaleza y mejor situados en la escala social no deben sentirse perjudicados por un principio que, en el fondo, les va a poner un cierto «límite», al menos en teoría, no permitiéndoles perseguir fines que en otros esquemas sociales podrían alcanzar? Primeramente, porque los dones naturales y la posición social que les ha tocado, no es algo para lo cual ellos hayan hecho méritos; por consiguiente, no poseen ningún título o derecho que justifique su situación de cierta ventaja delante de los demás, ya que lo obtenido ha sido puro (digamos) golpe de suerte. Con lo cual no tendrían fundamento para presentar una reclamación, como presuntos perjudicados por el principio de la diferencia.

Lo que sí les concede un título y protege su posición de salida privilegiada así como los recursos que poseen, ellos y todos los que se encuentran en otras posiciones, es el primer principio de libertades básicas, que en sus otras cuestiones, ampara la integridad de la persona y el derecho de propiedad. Desde estos presupuestos, los más favorecidos pueden hacer progresar sus recursos de acuerdo con las reglas de un sistema de cooperación social que sea razonable. El problema aparece a la hora de diseñar tal esquema que defina la estructura básica de la sociedad. El principio de la diferencia aparece como aceptable, a la hora de dibujar dicho esquema dentro de ese sistema justo de cooperación social, tanto para los más aventajados como para los más desfavorecidos⁴⁸.

47 Para el profesor de Harvard, nociones como reciprocidad y beneficio mutuo, se transforman en un leitmotiv que atraviesa toda su teoría: «A further point is that the difference principle expresses a conception of reciprocity. It is a principle of mutual benefit. At first sight, however, it may appear unfairly biased towards the least favored... if we give any weight to the more fortunate, we are valuing for their own sake the gains to those already more favored by natural and social contingencies. No one had an antecedent claim to be benefited in this way, and so to maximize a weighted mean is, so to speak, to favor the more fortunate twice over. Thus the more advantaged, when they view the matter from a general perspective, recognize that the well-being of each depends on a scheme of social cooperation without which no one could have a satisfactory life; they recognize also that they can expect the willing cooperation of all only if the terms of the scheme are reasonable. So they regard themselves as already compensated, as it were, by the advantages to which no one (including themselves) had a prior claim. They forego the idea of maximizing a weighted mean and regard the difference principle as a fair basis for regulating the basic structure» (J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 88).

48 Cfr., J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 89.

Con todo ello, Rawls ha trazado el bosquejo de su teoría de la justicia basada en los dos principios aplicables a las instituciones que configuran la estructura básica de la sociedad. Reguladas estas instituciones por medio de estos dos principios de justicia social, los diferentes grupos que se rigen por ellas y que poseen diferencias tanto de dones naturales como de ingresos o patrimonio pueden concordar en ellos, pues todos reconocerán el beneficio que los dones naturales y la posición social inicial ventajosa que unos ostentan, puede aportar a la sociedad en general, al tiempo que entienden que el principio de la diferencia hará que funcione de manera práctica y eficaz ese mecanismo, que en última instancia posibilita el progreso del bien común: la cooperación social⁴⁹.

2.8. Formulación final de los principios de justicia para las instituciones y de las reglas prioritarias que los acompañan⁵⁰

Primer principio o de las libertades:

Cada persona debe gozar del mismo derecho que otros al conjunto más extenso posible de libertades básicas, que sea compatible con uno semejante para los demás.

Segundo principio o de la diferencia

Las desigualdades sociales y económicas tienen que ser organizadas de modo que ambas:

- a) Estén puestas al servicio del mayor beneficio de los más desafortunados, respetando ciertas reglas, y
- b) Vayan ligadas a empleos y cargos públicos abiertos a todos, manteniendo una justa igualdad de oportunidades.

49 Tal cooperación social, fundamentada en los principios de justicia sugeridos por Rawls, estará apoyada sobre unas bases que le garantizan la más firme de las estabildades, ya que todos podrían subscribir una teoría como ésta. Incluso los liberales, no radicales, estarían de acuerdo con un igualitarismo que, en palabras de Gargarella, resumiríamos así: «a) conforme a Rawls, las instituciones de una sociedad pueden ser consideradas instituciones justas cuando permiten que la vida de las personas dependa de lo que cada uno autónomamente elige, y no de los «azares de la naturaleza» —esto es, de las «circunstancias» que a cada uno le han tocado vivir, por fortuna o desgracia; b) para el logro del objetivo señalado en el punto anterior, las instituciones deben dirigirse a igualar a los individuos en sus circunstancias, lo cual se traduce, fundamentalmente, en dotar a cada uno con un manojito igual de «bienes primarios»; c) la igualdad que se asegura en el punto anterior no implica una igualdad absoluta y estricta, una igualdad inmodificable, «rígida». Si ciertas desigualdades en el ingreso, en la riqueza, en la autoridad o en el grado de responsabilidad de cada uno, llevan a que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial —se pregunta Rawls—, ¿por qué no permitirías?» (R. GARGARELLA, *Las teorías...*, o.c., 70).

50 Para las siguientes formulaciones nos servimos de todo lo expuesto en este capítulo, así como de las hechas por el mismo autor en las páginas 266 y 267 de «A theory of Justice».

Principios secundarios unidos a ellos:

Eficiencia: entre las varias posibilidades que se nos ofrezcan, deberemos escoger aquella teoría que conduzca a una sociedad que sea, al mismo tiempo, eficiente y justa, reconociendo que lo primero queda supeditado a lo segundo.

Publicidad: según este principio, cada miembro al que afecta una concreta institución conocerá las normas que la regulan y tendrá la certeza de que los demás han obtenido también ese conocimiento (con voluntad común de regirse por ellas).

Reglas prioritarias:

Primera:

Los principios de justicia deben ordenarse según un orden «léxico», por lo cual las libertades básicas sólo pueden ser restringidas por causa de sí mismas.

Dos casos podemos tener:

- a) una libertad recortada tiene que fortalecer el sistema total de libertades compartidas por todos;
- b) una libertad más pequeña que la equitativa tiene que ser aceptable para

Segunda (prioridad de la justicia sobre la eficacia y la prosperidad)

El segundo principio de justicia tiene prioridad «lexicográfica» sobre el de eficiencia y sobre aquél que maximiza la suma de ventajas; y el de iguales oportunidades es prioritario sobre el principio de la diferencia, a no ser que, una desigualdad de oportunidades pueda aumentar las de aquellos con menos capacidad para aprovecharlas⁵¹.

51 Concluimos reiterando una idea varias veces repetida por nuestro autor, de que la suya no es la teoría de la justicia perfecta, sino aquella que elegiríamos entre otras, pues es la que mejor responde a las circunstancias y dificultades que caracterizan a la sociedad actual, no siendo ella misma capaz de encontrar una salida a todas situaciones posibles. Como él dice, con su propuesta, si no evitamos que llegue el día del Juicio Final, al menos, lo pospondremos de manera que hagamos que su retraso sea perpetuo: «By way of comment, these principles and priority rules are no doubt incomplete. Other modifications will surely have to be made, but I shall not further complicate the statement of the principles. It suffices to observe that when we come to nonideal theory, the lexical ordering of the two principles, and the valuations that this ordering implies, suggest priority rules which seem to be reasonable enough in many cases... In the more extreme and tangled instances of nonideal theory this priority of rules will no doubt fail; and indeed, we may be able to find no satisfactory answer at all. But we must try to postpone the day of reckoning as long as possible, and try to arrange society so that it never comes» (J. RAWLS, *A theory of justice*, o.c., 267).

III. INFRAESTRUCTURAS BÁSICAS Y SEGURIDAD SOCIAL: HOSPITALES, IGLESIAS, ENFERMOS Y POBRES

1. *Introducción*

Comencemos la sección introductoria de este apartado rindiendo tributo al esplendor de los edificios e infraestructuras viales y agrícolas, que los Incas levantaron, las cuales son fruto de la aplicación de técnicas muy avanzadas para la época. Hagámoslo con palabras de José de Acosta, que todavía alcanzó a conocer los últimos destellos de aquellas construcciones:

«Los edificios y fábricas que los incas hicieron en fortalezas, en templos, en caminos, en casas de campo y otras, fueron muchos y de excesivo trabajo, como lo manifiestan el día de hoy las ruinas y pedazos que han quedado»⁵².

Acudamos ahora a la obra de un autor moderno para ponderar correctamente lo que significaron las rutas que este pueblo abrió. Miroslav Stingl no oculta su admiración por tales vías de comunicación, de las más largas que hayan existido jamás:

«La red vial de los incas estaba integrada por dos verdaderas carreteras, autopistas, y decenas, centenares de caminos que complementaban a estas dos arterias principales del imperio. La más antigua de estas dos arterias principales era la llamada «Camino Real». Hasta comienzos de nuestro siglo [se refiere al XX] era la carretera más larga del mundo»⁵³.

En muchos tramos de este impresionante camino, los incas edificaron unas construcciones denominadas «tambos», que servían para el descanso y reabastecimiento. En ellos pernoctaban, entre otros, los mensajeros reales que suponían el «correo» de entonces, servicio sumamente eficaz para el Estado. Parte de estas casas estaban dedicadas a almacenes de reservas, listas para ser consumidas por los ejércitos en sus marchas o para ser repartidas por los

52 J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* [ed. de J. ALCINA FRANCH], Madrid: Historia 16, 1987, 409. Todo resulta todavía más impresionante cuando se descubre que no habían conocido ni el cemento ni el arco, tan importante a la hora de hacer puentes o de crear espacios interiores (cfr., *Ibid.*, 410).

53 M. STINGL, *El Imperio de los Incas*, Buenos Aires: Losada, 2007, 261. Como el mismo autor nos describe, «El Camino Real comenzaba en el norte –en Colombia–, en la ciudad de Ancasmayo..., cruzaba las montañas ecuatorianas, atravesaba toda la zona andina del Perú, pasando por la capital del imperio, Cuzco, bordeaba el lago Titicaca y se internaba en la Argentina. Al llegar a la actual ciudad de Tucumán, doblaba hacia el suroeste, cruzaba nuevamente los Andes, llegaba a Chile y allí se internaba en el corazón de ese país, para terminar a orillas del río Maule. Allí levantaron los incas la última «estación» junto al camino: la estación de Purumauca» (*Ibid.*, 261-262).

funcionarios reales al pueblo en tiempos de carestía⁵⁴. La estructura estatal incaica supo aprovechar muy bien sus recursos, uniendo a la destreza y conocimiento de sus técnicos, la poderosa fuerza bruta de sus miles de súbditos, que pagaban impuestos a base de trabajo para el Estado⁵⁵.

Por otra parte, el soberano Inca podía ser muy generoso con aquellos miembros de los pueblos sometidos que se destacaban en los servicios al Imperio, donándoles ropas, metales preciosos, tierras, llamas o mujeres. También era conocida la magnanimidad que manifestaba en los tiempos de carestía, hacia el pueblo, abriendo los depósitos reales y distribuyendo entre los hambrientos las reservas que en ellos había⁵⁶. Todo respondía a una inteligencia de gobierno, digamos que superior. Incluso los matrimonios que realizaba (no olvidemos que eran polígamos), estaban al servicio del mantenimiento de la estructura estatal⁵⁷. No cabe, por ello, hablar de servicios sociales o de planes

54 Cfr., M. STINGL, *o.c.*, 265, 266. Como este autor nos explica, estas vías de comunicación suponían el mejor medio para dar unidad y cohesión al reino: «Una de las condiciones de los éxitos militares de los incas era la red de carreteras realmente perfectas para su época, auténticas rutas de los ejércitos indígenas. Estos caminos facilitaban, además, el tránsito y permitían el buen funcionamiento del servicio de correos del Inca, con lo cual contribuían a la permanente expansión del imperio. Al mismo tiempo, establecían una comunicación entre las diferentes regiones del Estado y afirmaban la integración del extenso territorio en un único y monolítico todo administrativo y económico» (*Ibid.*, 260).

en los Andes del siglo XVI fue la mano de obra de los campesinos. Al no existir mercados ni monedas, la riqueza se generaba exclusivamente por los intercambios de la energía humana de las familias, comunidades o grupos étnicos, que producían bienes y servicios diversos... El Imperio Inca requería de las comunidades bajo su dominio un tributo en trabajo, esto es, ... un tributo en prestaciones, que era el trabajo entregado por la población en forma de bienes y servicios realizada para el Imperio» (G. STERNFELD, *La organización laboral del Imperio Inca*, Frankfurt am Main: Iberoamericana-Veruert, 2007, 17). Si bien es cierto que el tributo que exigían los soberanos de sus ciudadanos era realmente pesado, procuraban –como dice Baudin–, con sus infraestructuras y organización, ponerlos en condición de soportarlos (cfr., L. BAUDIN, *El Imperio socialista de los Incas* [trad. de J. A. ARZE], Madrid: Rodas, 1972, 182).

56 Claro que la intención no era por caridad, sino como exigencia del mantenimiento del sistema. Su inteligencia gubernativa le hacía tener claro que lo menos conveniente para la estabilidad de un reino es un pueblo con hambre, por lo que aprovechaba todos los medios que tenía a su alcance para evitar un levantamiento. En verdad, la estructura no podía estar mejor pensada. Los «tambos» se llenaban gracias al trabajo que realizaban los súbditos, que cultivaban las tierras del Estado o que guardaban rebaños, cuyos excedentes iban a parar a los silos incaicos. Con ellos, el rey podía mantener a los funcionarios, correos y, especialmente, a sus soldados, instrumento de unificación y «pacificación» de primer orden. Pero, acaecida una hambruna, el Monarca, no dudaba en dar orden para que fuese repartido el grano almacenado, evitando así una posible sublevación, al tiempo que reforzaba su autoridad, apareciendo como el benefactor de la nación. El sistema era casi perfecto, sólo tenía una deficiencia: todo estaba al servicio del Estado y de su o sus «representantes» y no del ciudadano. Quizá, por ello, fue lógico que muchos pueblos sometidos apoyasen a los extranjeros europeos en claro enfrentamiento con el Inca.

57 También la poligamia se manifestaba en sí misma como un orgánico medio para mantener el control en las manos de la élite Inca. Como «fue Baudin, los esposos extranjeros debían ser los descendientes de los primeros conquistadores y eran muy numerosos, ya que, gracias a la poligamia, los soberanos tenían a veces varias centenas de mujeres» (L. BAUDIN, *o.c.*, 152). Para ellos

de caridad dentro del Tahuantinsuyo, a no ser como «efectos colaterales», que de mediar algún factor contraproducente, podían ser suprimidos al instante.

Dejemos a los Incas y, sin salir de ese mismo siglo XVI, hagamos mención de uno de los cánones del Concilio de Trento que nos habla de los hospitales y lo que éstos debían suponer en la cultura cristiana. Se trata del capítulo octavo, de la sesión veinticuatro:

«El Santo Concilio recuerda a todos los titulares de beneficios eclesiásticos, bien seculares o regulares, que deben habituarse a ejercer con celo y dulzura la hospitalidad, que ha sido recomendada tantas veces por los Santos Padres, lógicamente dentro de los límites de sus posibilidades... A aquellos que tienen en encomienda (*in commendam*), a modo de administradores o por cualquier otro título, o también por el hecho, de que estén unidas a su iglesia, las casas comúnmente llamadas «hospitales» u otros lugares píos, instituidos principalmente para los peregrinos, los enfermos, los viejos o los pobres... el Santo Concilio ordena rigurosamente a todos de cumplir el encargo y el deber que les fue impuesto, y de ejercer realmente la debida hospitalidad con las rentas destinadas a ello...»⁵⁸.

La perspectiva desde la que el Derecho canónico contempla la hospitalidad, confrontada con la de los soberanos Incas, varía ciertamente, aunque por el momento, no entraremos en el fondo del asunto. Demos un paso más. En los territorios bajo su dominio, con las debidas salvedades, Felipe II, había hecho de los cánones del Tridentino «Leyes del Reino», por lo que regían en todas sus posesiones. En lo tocante a las Indias y a los hospitales, el Monarca emite la legislación correspondiente; veamos cuál es el enfoque y la intención de la autoridad en este asunto. Para ello, damos un par de ejemplos, extraídos, de entre las cédulas reales, emitidas en la misma década en la que finaliza el Concilio Universal de Trento. En 1563, se promulga una ley titulada, «de la provisión que se despachó para nuevos descubrimientos y poblaciones, en

el matrimonio suponía un arma muy eficaz a la hora de tener contentos y apaciguados a los jefes de las tribus que iban conquistando. Sternfeld nos relata, como «el Inca y la nobleza incaica tomaban como esposas secundarias para sí a las mujeres parientes de estos mismos jefes étnicos locales de provincias, ... Creándose así una intrincada y extensa red de parentesco» (G. STERNFELD, *o.c.*, 18). Y Stingl añade, que los Incas, que habían prohibido el incesto a sus súbditos, no sólo lo practicaban sino que eran celosos en la guarda del mismo: «El Inca Pachacuti dio forma de ley a ese incesto hasta entonces practicado por derecho natural. El Inca Pachacuti concedió enorme importancia a la pureza del ayllu real... Los soberanos del imperio respetaban fielmente el mandamiento del incesto real. Si no podían contraer matrimonio con sus hermanas, lo hacían con sus hermanastras, siempre por vía paterna» (M. STINGL, *o.c.*, 80).

58 G. ALBERIGO ET ALT. (eds.), *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bolonia: EDB, 2002, 788-789. La traducción desde el italiano es nuestra.

trece de julio de sesenta y tres, en que se manda se funden y hagan hospitales en que se curen los enfermos pobres así indios, como españoles», y dice así:

«Señalese luego sitio y lugar para la casa Real de concejo, y cabildo, y aduana, y atarazana junto al mismo templo, y puerto, de manera que en tiempo de necesidad se puedan favorecer las unas a las otras. El hospital para pobres y enfermos de enfermedades que no sean contagiosas, se ponga junto al templo, y por claustro del para los enfermos de enfermedades contagiosas se ponga el hospital en parte que ningun viento dañoso passando por el vaya a herir en la demas población, y si se edificare en lugar levantado, sera mejor»⁵⁹.

Y, en otra, un poco posterior, titulada, «Cédula que manda a don Francisco de Toledo provea lo que convenga para que se dé lo necesario a los hospitales de la ciudad de Los Reyes», que reza del siguiente modo:

«El Rey. Don Francisco de Toledo nuestro mayordomo, visorrey y Capitan general de las provincias del Peru, y Presidente de la Audiencia Real que reside en la ciudad de los Reyes de las dichas provincias, nos tenemos mandado por nuestra Real cedula al Licenciado Castro nuestro Presidente que ha sido en la ciudad de los Reyes, que a los hospitales de la dicha ciudad ansi los de los Españoles, como los de los Indios, los provea hasta en tanto que nos otra cosa mandemos, y el dicho Licenciado nos ha escrito que el no puede darles cosa alguna, y que con esto en sus partes se han de proveer por el dicho Licen- ter, y que covernia que se sustentassen los dichos hospitales, mayormente en tierra tan nueva, donde tanta necesidad avia...»⁶⁰.

Podríamos aducir muchos ejemplos, tanto de cédulas reales como de ordenanzas de los Virreyes, pero basten los citados para hacernos una idea de qué vientos seguían las velas legislativas de las autoridades, en lo tocante a infraestructuras y servicios sociales⁶¹, en el territorio en el que se convocaron y celebraron los Sínodos diocesanos de 1582, 1584 y 1585. Expondremos, en lo que sigue, la relación de los artículos, de los mismos, que tratan de este asunto.

59 D. DE ENCINAS (rec.), *Cedulario Indiano*, vol. 1, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1946, 219.

60 *Ibid.*, 221.

61 El texto de estas cédulas se refiere a los hospitales, no obstante, del mismo tenor son las que se refieren a la construcción de catedrales, iglesias o monasterios, así como las que hablan de otras infraestructuras.

2. CÁNONES⁶²

Sínodo de 1582

Capítulo 11. Que los curas visiten los enfermos de su parroquia.

Ytem, ordenamos y mandamos que los curas de este arzobispado y los que estuvieren en doctrinas visiten los enfermos de su parroquia y siendo llamados y estando en el artículo de la muerte procuren de se hallar presente, para los animar, ayudar a bien morir sobre lo cual les encargamos la conciencia.

Capítulo 13. Que los curas pidan para los pobres vergonzantes.

Constituimos y mandamos que los curas pidan en sus parroquias los sábados y vísperas de pascuas para los pobres envergonzantes, y en los lugares en donde hubiere vicario pidan el vicario y cura juntamente y en los demás se acompañen con la persona que les pareciere, y tengan cuenta y libro de la limosna que llegan y cómo la distribuyen para que haya cuenta y razón de ello, so pena que lo contrario haciendo serán castigados a nuestro albedrío.

Sínodo de 1584: No aparece artículo alguno dedicado a ello.

Sínodo de 1585

Capítulo 2. Que los curas de indios pidan limosna los domingos para los pobres.

Los curas de indios de nuestro arzobispado de aquí adelante pidan limosna todos los domingos para los indios pobres de sus parroquias y la limosna que se recogiere se reparta entre los indios pobres, y tengan libros en que se asiente la dicha limosna y distribución de ella con día, mes y año, y la dicha distribución se haga ante los dichos nuestros curas, ante los caciques e indios principales; y asimismo mandamos que los curas de españoles pidan en sus parroquias todos los sábados del año, en vísperas de pascuas para los pobres envergonzantes; y en los lugares donde hubiere vicarios, pida el dicho vicario y cura juntamente y en los demás donde no hubiere, se acompañen los curas con una persona teniendo en todo cuenta y razón y libro de las limosnas que allegaren y cómo las reparten, so pena que se procederá contra ellos.

62 Están tomados de, J. L. FERNÁNDEZ CADAVID, «La Justicia Social en los Sínodos diocesanos de Toribio de Mogrovejo de 1582, 1584 y 1585, de acuerdo al pensamiento de John Rawls» [Tesis doctoral] Director: M. A. PENA GONZÁLEZ, Universidad Pontificia de Salamanca, 2014, 459-587 (y han sido totalmente actualizados).

Capítulo 21. Que a los curas de indios no les den cosa alguna por la administración de los sacramentos.

Por cuanto a los curas de indios les está señalado estipendio bastante para su sustento y no conviene que los indios den cosa alguna por la administración de ningún sacramento, ordenamos y mandamos que, de aquí adelante, los dichos curas de indios no puedan llevar ni lleven ningunos derechos por administrar los sacramentos a los dichos indios, ni por les dar cualesquier sepulturas, aunque los dichos indios lo den de gracia y aunque haya costumbre en contrario, y cerca de esto se guarde lo proveído por el Concilio provincial próximo pasado de ochenta y tres, en el capítulo treinta y ocho, de la acción segunda; pero con los que tienen sus moradas y habitaciones en pueblos de españoles, los cuales están más instruidos en la fe y comúnmente gustan de seguir el uso de los españoles, se guarde en la sepultura y otras cosas la loable costumbre que hubiere; lo cual los dichos curas de indios guarden y cumplan, so pena de perder lo que así hubieren llevado a los dichos indios, pedido o dado de gracia, según dicho es, con el cuatro tanto además de que serán castigados a nuestro albedrío.

Capítulo 22. Que los curas de indios tengan cuidado en el hacer los hospitales.

Ytem, por ser cosa tan necesaria en los pueblos de indios los hospitales para el abrigo y amparo de los enfermos y haber tan poco cuidado en cosa de tanto momento, ordenamos y mandamos que, de aquí adelante, los curas de los pueblos de indios tengan especial cuidado en que se hagan algunos hospitales en las partes donde no los hubiere, de manera que siendo posible los haya en todos los pueblos y habiéndolos estén proveídos de medicinas y ropa conveniente y aderezados y limpios para que se puedan administrar en ellos los santos sacramentos a las personas que tuvieren necesidad; y los corregidores de los partidos acudan con el dinero perteneciente a los dichos hospitales.

Capítulo 27. Que los curas de indios den aviso de las necesidades de las iglesias y hospitales.

Ytem, ordenamos y mandamos que, de aquí adelante, los curas de los indios tengan particular cuidado de Nos dar aviso de las necesidades de las iglesias y hospitales, para que Nos proveamos lo que más convenga.

Capítulo 30. Que al cobrar de los diezmos se hallen presentes los curas de los pueblos de indios.

Por cuanto somos informados que en los pueblos de indios, los que cobran los diezmos hacen muchos agravios y entorpecimientos a los indios, maltratándolos y llevándoles más de lo que tienen obligación, por ser

gente miserable y de poco entendimiento, queriendo poner en esto el remedio conveniente, como cosa que tanto importa, ordenamos y mandamos que, de aquí adelante, cuando se cobraren los diezmos en los pueblos de indios asistan y estén presentes a la cobranza de ellos los curas de los pueblos donde se cobraren, a los cuales encargamos tengan mucho cuidado de que a los indios no se les haga agravio ni molestia.

Capítulo 31. Que los curas tengan particular cuidado en cobrar los tres novenos.

Todos los curas de indios tengan particular cuidado en cobrar los tres novenos, que por la erección y Concilio provincial de ochenta y tres están aplicados a las iglesias y hospitales haciendo sobre la dicha cobranza todas las diligencias que convengan en el caso.

Capítulo 48. Que los vicarios de las provincias den orden para que en los pueblos donde no hubiere iglesias se hagan y reparen.

Los vicarios de los pueblos y provincias den orden de aquí adelante, que en las partes y lugares donde hubiere iglesias que tengan necesidad de reparo, se reparen con mucho cuidado, y si fuere necesario hacer algunas de nuevo, se nos dé aviso con brevedad a Nos o a nuestro provisor para que se provea de remedio y se dé orden en hacerlas.

Capítulo 66. Que en lo tocante a los derechos funerales se guarden las costumbres loables.

Ytem, en lo que toca a los derechos funerales, se guarden las loables costumbres que cerca de ello hubiere conforme a derecho; y, en cuanto a los indios, se guarde lo proveído por el Concilio provincial de ochenta y tres, en la acción segunda, en el capítulo treinta y ocho, y constitución nuestra de nuestro Sínodo.

3. FUENTES

Concilios provinciales

*Limense I*⁶³

De los naturales, c. 2. Que se hagan iglesias en los pueblos de indios y el modo que se ha de tener en las hacer.

«Item, por cuanto, por la bondad y misericordia de Dios nuestro Señor, en los más pueblos y provincias de indios hay ya muchos de ellos

⁶³ Extraemos los cánones del Concilio Limense I tal y como nos los da Vargas Ugarte en, R. VARGAS UGARTE, Concilios Limenses (1551-1772), vol. I, Lima: s.n., 1954, 3-93.

cristianos, y cada día serán más; y es razón que haya templos e iglesias donde Dios nuestro Señor sea honrado, y se celebren los oficios divinos e administren los sacramentos, e los indios concurren a oír la predicación y doctrina: S. S. ap. mandamos, que los sacerdotes que estuvieren en la doctrina de los naturales en los pueblos de indios den orden y procuren con diligencia cómo en cada repartimiento, en el pueblo principal donde está el principal cacique, que comúnmente es el mayor concurso del pueblo, se haga una iglesia, conforme a la cantidad de la gente de él, en la cual se administren todos los sacramentos, si no fuere en caso de necesidad. Y procurará el tal sacerdote de adornarla de arte que entiendan la dignidad del lugar y para lo que se hace, dándoles a entender que es aquel lugar dedicado para Dios y para el culto y oficios divinos, y para que concurremos a pedir a Dios perdón de nuestros pecados, y que en él no se han de hacer otras cosas ilícitas, ni den lugar a ello. Y en los demás pueblos pequeños que no hobiere posibilidad para hacer iglesia, hagan una casa pequeña, a manera de hermita, para este efecto, donde pongan un altar adornado con una imagen o imágenes, en la mejor manera que pudieren, y donde fuere tan pequeño que para esto no haya posibilidad, a lo menos señalen un lugar decente con una cruz, donde se les diga la doctrina y platique las cosas de la fe».

lleve cosa alguna *directe* ni *indirecte*.

«Otrosí, porque allende de ser contra ley divina, los sagrados cánones muy estrechamente lo prohíben, sería muy gran escándalo a los que nuevamente vienen a la fée, si por la administración de los sacramentos llevase o pidiese cosa alguna: S. S. ap. mandamos so pena de excomunión y de veinte pesos por cada vez al que lo contrario hiciere: que ningún sacerdote lleve por la administración de los sacramentos cosa alguna *directe* ni *indirecte*, y porque hay entre los indios muchas personas pobres, que no tienen para comprar candela ni capillo para bautizarse, ni velo ni arras para casarse, mandamos debajo de la misma pena a todos los curas de indios, que tengan capillo y candelas, y las monedas para las arras, y anillos y velo para la administración del matrimonio, y por nada de todo ello les pidan ni lleven cosa alguna, sino que conforme a la sentencia de Cristo nuestro redemptor, se les administre gratis lo que reciben de gracia».

De los españoles, c. 29. Que las iglesias estén siempre limpias y en ellas no se haga obra ninguna sin mandamiento del prelado.

«E porque de la limpieza de las iglesias se sirve Dios nuestro Señor y el pueblo cristiano se edifica y los indios por las muestras exteriores

comúnmente son atraídos a lo principal, por tanto S. C. A. mandamos y encargamos a los sacristanes tengan mucho cuidado de su limpieza y si se descuidaren y fueren negligentes, los curas se lo hagan hacer, y no enmendándose los despida y reciba otros o den aviso a los superiores para que lo hagan. Y porque en los edificios que en las iglesias se han hecho suelen haber algunos fraudes en daño o detrimento de sus fábricas, por tanto, S. C. A. estatuímos que de aquí adelante ninguna obra se haga de nuevo en ninguna de las iglesias de esta diócesis y provincia sin nuestra especial licencia o del prelado diocesano o de nuestros provisores o de aquella persona que para ello especialmente diputaremos y que los visitadores no puedan mandar gastar en obra alguna de las dichas iglesias más de hasta en cuantía de cincuenta pesos e que si de otra manera el mayordomo de la iglesia algo gastare en más de esta cuantía no le sea recibido en cuenta y allende esto pierda cualquier salario que por razón del oficio de mayordomía se le había de dar pero si acaeciese caerse algo de la iglesia o otra necesidad que conviniese remediarse con presteza, podrán gastar lo que para remediarlo sea menester con parecer del mayordomo, o vicario o cura».

De los españoles, c. 38. Que todas las iglesias de los pueblos de los indios tengan puertas y cerraduras y no duerman en ellas españoles, y en los despoblados lo que se ha de hacer.

«Por cuanto somos informados que en las iglesias de los pueblos de indios y en otros puntos los caminantes con poco acatamiento y reverencia se suelen entrar a dormir en ellas hacen sus camas y comen y beben y hacen otras cosas indebidas. S. S. A. estatuímos y mandamos que en todas las dichas iglesias haya puertas con sus cerraduras y llaves y los clérigos a quienes tenemos dado cargo de la doctrina las tengan y no dejen entrar a dormir en ellas a ninguna persona, so pena que el sacerdote que lo consintiere pague 6 pesos y el lego que entrare incurra en pena de 4 pesos y so la dicha pena mandamos a los dichos clérigos que desde 3 meses de la publicación de estas constituciones tengan echadas las dichas puertas, cerraduras y llaves [...]».

De los españoles, c. 39. Que ninguno edifique iglesia, ni monasterio, ni ermita sin licencia.

«Aunque por la disposición del derecho esté prohibido que ninguno haga ni edifique iglesia, monasterio ni ermita sin licencia ni autoridad del prelado ordinario, algunos se atreven a las hacer sin la dicha licencia y autoridad y porque no conviene al pueblo de Dios y al bien de la república cristiana, S. C. A. prohibimos y defendemos, so pena de excomunión y de 100 pesos, las dos partes para la iglesia parroquial y la otra para

el denunciador y juez, que ninguno en nuestra diócesis y provincia de nuevo edifique iglesia, monasterio ni ermita sin la dicha nuestra licencia y autoridad y en la misma pena incurran los oficiales y peones que entendieren en edificalla».

*Limense II*⁶⁴

De los españoles, c. 34. Quod ecclesiae basilicae, aut sacelli de novo non erigantur, absque expressa episcopi licentia.

«que nadie erija nuevas yglesias o capillas o hermitas o altares sin licencia expresa del obispo so pena que todos los gastos hechos en tal edificio los torne a pagar de nuevo a la yglesia, y que juntamente con esto sea privado por el mismo caso de qualquier artículo o atión [sic] a la iglesia o capilla así herigida e de la mesma manera ninguno pueda engenar alguna iglesia de poder del obispo so las penas estatuidas por derecho e otras más graves a voluntad del ordinario»⁶⁵.

De los españoles, c. 120. Processus contra indos quibus de causis a iudicibus ecclesiasticis fulminandi.

«que las causas o pleitos de indios, especialmente pobres, se concluyan en forma contra indios sino fuere en crimen de heregías o apostasía o en caussa de matrimonio, y los tales pleitos se fenescan sin gastos ni costa sino de gracia»⁶⁶.

De los indios, c. 11. Ut sacerdotes non dimittant parochias etiam ad breve tempus.

«que los curas no dexen sus ovejas aunque sea por breve tiempo y si hicieren ausencia sin licencia del prelado, por cada día de ausencia paguen quatro pesos y el que con licencia por alguna causa hiciere ausencia no cobre el estipendio de aquel tiempo, mas sea de la iglesia y pobres, en

64 A la hora de tomar los artículos de este Concilio Limense de 1567-1568, nos hemos basado en la obra de Vargas Ugarte, R. VARGAS UGARTE, Concilios Limenses (1551-1772), vol. I, Lima: s.n., 1954, 95-223. Los cánones de este Concilio han sido publicados en latín, con sus respectivos títulos, también en esta lengua. Puesto que al final aparece un resumen de cada constitución, tanto de la sección dedicada a los españoles como a los indios, los transcribiremos tal cual, dando la página en la que se encuentran. Éste inicia del siguiente modo: «Sumario del concilio provincial que se celebró en la ciudad los reyes el año de mill y 567 fecho y sacado por orden y con autoridad del último concilio provincial que se zelebró en la dicha ciudad este año de 1563» (*Ibid.*, 225). Ocupa el dicho sumario las páginas 225 a 237.

65 R. VARGAS UGARTE, Concilios Limenses (1551-1772), vol. I, Lima: s.n., 1954, 228-229.

66 *Ibid.*, 239.

lo qual también se advierte y encarga la conciencia a los superiores de los religiosos»⁶⁷.

De los indios, c. 26. Quod sacerdotes nihil pro administratione sacramentorum recipiant.

«con precepto, que los sacerdotes no puedan rrecevir cossa alguna de los indios para administrar qualquier sacramento ni por darles sepultura ni por otra cosa sagrada, y si lo rrecivieren lo buelvan al doble»⁶⁸.

De los indios, c. 47. In qua monentur praelati ut sacramentum confirmationis conferant indis, et propter eorum paupertatem faciant deferre necessaria

«que pongan diligencia los obispos en dar el sacramento de la confirmación a todos los indios bautizados y provean de candelas y de vendas a su costa por la pobreza de los indios»⁶⁹.

De los indios, c. 82. Quod pars decimarum obueniens parochiae et parochi, eis in divisione decimarum applicetur.

«que las partes de diezmos de indios que están señalados para la fábrica e ospitales en las erecciones de las iglesias catredales se den a quien están aplicadas y se quite otro tanto de lo que se debe al cura para su comida, y donde no ay ospital sea de pobres lo que le cave»⁷⁰.

De los indios, c. 84. Quis modus servandus sit in aedificatione ecclesiae parochialis.

«que se edifiquen templos en lugar conveniente y capaces, según el número de los parroquianos, para lo cual se tome el parecer del perlado y del encomendero y del cacique, y la costa sea por partes iguales de la caja real y de los mismos yndios y de su encomendero, como lo tiene el rey proveído y en los lugares pequñuelos también se hagan sus yglesias pequñias, donde se baptizen y se junten a la doctrina»⁷¹.

De los indios, c. 87. A quibus debeant ornari ecclesiae indorum.

«que las yglesias se aderecen y provean de los ornamentos y alhajas necesarias a costa del encomendero y de los indios y a cada parroquia se den por lo menos dos ornamentos para celebrar por cuenta de las personas que les pertenecen, para lo qual sean compelidos de los obispos con censura si fuere menester»⁷².

67 *Ibid.*, 242.

68 *Ibid.*, 244.

69 *Ibid.*, 246.

70 *Ibid.*, 250.

71 *Ibid.*, 251.

72 *Ibid.*, 251.

De los indios, c. 88. Quis ordo servandus sit in doctrina senum et infirmorum, ut vita non decedant absque baptismo.

«que los mui viejos y los demás ynútiles sean en la visita preguntados y enseñados en la doctrina xpiana, y se sepa dellos si quisieren ser baptizados; los que dixeren que sí, póngase por memoria y después, si acaeciére por enfermedad súbita o por otro caso perder el juicio o la habla, sean baptizados, sino constare aver mudado la boluntad de baptizarse, y todos los tales se junten cada día con los muchachos para oyr e aprender la doctrina xpiana»⁷³.

*Limense III*⁷⁴

Acción 2, c. 13. Que los indios no den nada al confirmarse.

«No hay ninguna razón para exigir de los indios dinero o plata cuando reciben el sacramento de la confirmación; más bien al contrario, los obispos han de proveer, benévolamente, los cirios y las vendas a los que a causa de su pobreza no puedan llevar las velas. Lo mismo obsérvese en el bautismo con el cirio y el capillo bautismal».

Acción 2, c. 38. No hay que recibir nada de los indios por los servicios religiosos.

«Los sacros cánones rechazan cualquier arreglo tácito o expreso para administrar sacramentos o dar sepultura en tanto reprobable comercio de mal simoníaco. Contrariamente, adoptan y aprueban las loables costumbres admitidas en el pueblo cristiano. El concilio limeño pasado decidió y declaró ya anteriormente acerca de los indios que no se puede exigir o recibir nada ni por los sacramentos o su administración ni por dar sepultura, multándose con una pena cuatro veces mayor al sacerdote que reciba algo de los indios. Este santo sínodo renueva este saludable decreto, muy necesario para la edificación y fe de los neófitos y despreciado por muchos con no poco escándalo de aquellos, y en cuanto puede lo recomienda enfáticamente, declarando nulas en esta región las costumbres que son abusivas, aunque se pretenda que son loables. No se obligue a los indios a hacer ofrendas en la misa o de alguna otra manera. Pero si alguno quisiese ofrendar, sepa que si bien esto es algo meritorio y pío, no está en absoluto obligado a ello, que es libre de hacerlo o no. No obstante, con los indios que tienen el domicilio en las

73 R. VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. I, Lima: s.n., 1954, 251.

74 Los cánones del Concilio Limense (1552-1562), en: *Compendio de la edición digitalizada*, F. I. LISI, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990, 107-227.

ciudades españolas, como están más instruidos en la fe e imitan los usos de nuestros hombres, las costumbres correspondientes en las sepulturas y otros asuntos podrán ser observadas, si son loables».

Acción 3, c. 13. De la cuota que corresponde a las parroquias de indios.

«A las iglesias o parroquias de indios les corresponde por erección y fundación un noveno y medio. Otro tanto se asignó en general a los hospitales y asilos, como se aclaró en el concilio provincial Limense hace dieciséis años. Por ello vuélvanse a dar en el futuro sin excusa las cuotas predichas a las erecciones y hospicios de indios y vean los cabildos de las catedrales cómo descargan sus conciencias por lo que retuvieron hasta ahora».

Acción 3, c. 14. Que se deben ceder a las iglesias de indios las faltas de doctrinas.

«Lo que se sustrae a los párrocos de indios de sus legítimos salarios por sus ausencias, denominado vulgarmente 'falta de doctrina' deben convertirse, por lo general, en utilidad de la iglesia de indios. Asígnense, entonces, a la erección de iglesias o a los pobres de la población correspondiente a criterio del obispo y de ninguna manera se asigne a otros usos, según la voluntad de nuestro rey católico. Si en alguna ocasión el párroco se ausentare de su iglesia por orden de su obispo para hacer gestiones eclesiásticas, no se le disminuya nada del salario que le corresponde por tales ausencias aprobadas por su superior, puesto que es injusto despojar de la merced de la Iglesia a quien la sirve. Por otra parte, a las parroquias de indios que anteriormente estaban a cargo de regulares con un salario menor porque se contentan con menos y han sido traspasadas a párrocos seglares asígneseles un sueldo igual al que se suele pagar a las otras parroquias de la zona, para que no tenga igual labor un pago desigual».

4. ANÁLISIS DE INSTITUCIONES Y CÁNONES

a) *Introducción*

Entre los juristas de un buen número de países es famoso el adagio latino que dice *ubi societas ibi ius*; si esto es evidente por la necesidad de que los hombres que viven en grupo tienen de unas normas, por primitivas que sean, no lo es menos la afirmación siguiente, que podemos formular parafraseando la máxima anterior: *ubi societas ibi pauperes*. A pesar de que el ideal del igualitarismo perfecto ha tenido en todas las épocas fervientes defensores, no se ha hallado, hasta ahora, un «ejemplar» concreto en el que se hiciese realidad.

En el seno de todo conjunto humano, las diferencias que se producen pueden afectar a dimensiones muy diferentes, bienes inmuebles, salario, educación, cultura, clase, influencia, dotes intelectuales o físicas, etc., llegando a constituir entre unos individuos y otros, distancias abismales.

Según autores, como Baudin, bajo el dominio de los Incas, con la organización colectivista monolítica y de carácter teocrático, pudo darse una sociedad en la que las mínimas necesidades de la mayoría de la población, a causa del sistema de reparto de «lotes» de tierras para la agricultura, cuya producción se calculaba de antemano, estarían cubiertas⁷⁵. Además, si el año era de escasez se redistribuían los excedentes estatales, guardados en los tambos del Inca⁷⁶. En teoría, el sistema era perfecto, si bien, en nuestra opinión adolecía de dos importantes carencias: una era la falta de libertad individual o colectiva, necesaria para el progreso y la misma subsistencia de un grupo humano; la otra, representada por los cálculos de alimentación, realizados «a la baja», es decir, se orientaban a la supervivencia, con el consiguiente riesgo, aún en períodos de bonanza, que no llegase para todos (o para el conjunto de necesidades a cubrir)⁷⁷.

A pesar de las limitaciones descritas (que a nuestro modo de entender hacían del conjunto un sistema, manifiesta y oficialmente, injusto), tal estricta disposición política, social y económica del Tahuantinsuyo se manifestaba altamente eficiente a la hora de cubrir, en tiempos normales, la demanda de la sociedad: vivienda, vestidos, alimentación, parecían ser satisfechos. Nos atrevemos a decir, que este estado de cosas cambió radicalmente con la llegada

75 No obstante, la distribución de las tierras que los Incas hacían entre la población conquistada, no suponía para éstos recibir un título de propiedad con todos los derechos adheridos al mismo. Como sostiene Baudin: «El reparto que se hace entre los miembros de la comunidad es un reparto de usufructo solamente» (L. BAUDIN, *o.c.*, 189; la cursiva es del autor). En el fondo, la finalidad no era el progreso, sino la subsistencia, por lo que era facilitado a cada padre de familia lo necesario para sobrevivir, según los miembros de la misma, atribuyéndole los lotes o «tupus» que, teóricamente labrados, debían producir los frutos que cubriesen esas necesidades (cfr., *Ibid.*, 187-188).

76 Baudin comenta así el sistema político-económico colectivista y centralizador de los Incas: «reposa sobre una acción reguladora de un poder central en las relaciones sociales». Nunca esta acción se dejó sentir con más fuerza que en el Perú, donde la demanda es estrictamente calculada gracias a una implacable fijación de las necesidades, la oferta determinada por una reglamentación minuciosa de la producción, y la adaptación de la oferta a la demanda asegurada por un sistema de estadísticas y de reservas» (L. BAUDIN, *o.c.*, 236).

77 A ello, habría que sumar, como en todo sistema en el que el Estado es el protagonista, que no existían garantías jurídicas de inviolabilidad bien de la persona, bien de la comunidad, lo que podía conducir, que por razones del interés común o del de la clase dirigente, se pudiese llegar a conculcar derechos como la propiedad (por pequeña que fuese) o la propia vida de los ciudadanos. El mismo Baudin, reconoce tal circunstancia, cuando hablando del «socialismo» incaico, afirma: «se plan viene a realizar una verdadera absorción del individuo por el Estado, basándose el bienestar del primero asegurado en forma tal que no sirva sino para contribuir a la grandeza del segundo» (L. BAUDIN, *o.c.*, 235).

del nuevo poder. Caído el jefe Inca en 1532, quien suponía la pieza clave de toda la estructura, en cuya persona se concentraban todos los poderes, identificándose con el mismo Estado, la edificación social ya no se sujeta. Desde ese momento, la desintegración de la rigurosa ordenación antigua se produce a ritmo constante, y aunque aparecen libertades y se abren posibilidades, nunca antes conocidas, se acrecienta al mismo ritmo el número de pobres, cuyas vidas pendían, precisamente, del hilo tan bien tejido por el sistema incaico.

Por lo tanto, podemos afirmar que la nueva libertad instaurada creó pobreza y desigualdades, también dentro del propio rango, lo cual, probablemente, en el antiguo régimen no existía⁷⁸. La sociedad que había que construir y para la que había que legislar, estaba marcada por estas características. Más aún, ahora más que antes, con toda probabilidad, los factores del nacimiento y, sobre todo, las dotes naturales iban a tener una influencia decisiva en el éxito o el fracaso de la propia existencia. En consecuencia, una legislación con deseos de ser justa, no podía dejar de lado a quienes, la lotería natural o la arbitrariedad social, había perjudicado. Precisamente esto, es lo que intentaremos comprobar, al analizar los cánones de los Sínodos diocesanos de 1582, 1584 y 1585.

En la primera de estas Asambleas, los artículos 11 y 13, se refieren a enfermos, que deben ser visitados por la autoridad eclesiástica y a los pobres, a quien se debe atender, respectivamente. La de 1584, por ser inmediatamente posterior al gran Concilio Limense III (1583), en donde se legisló con tanta abundancia, resultó ser una reunión tan breve, que no presenta ninguna constitución directamente relacionada con nuestro tema. Sí, y con profusión, el de 1585, que legislará ampliamente sobre ello y se remitirá a las leyes previamente publicadas. El c. 2, insiste en la atención y asistencia a los indigentes y en el rigor en ejecutarla; el c. 22, manda a los curas que se preocupen en levantar edificio para hospital y dotarlo convenientemente de ropa, aderezos, medicinas y otros medios necesarios. El c. 27, recuerda a los responsables de doctrina o parroquia su obligación de que los templos y los hospitales estén cuidados y bien dotados. El c. 31, ordena que se atienda al cobro de los dineros previstos

78 Las diferencias resultaban marcadas entre la clase dirigente y la masa social. Sin embargo, entre los miembros de cada uno de los grupos no existían desniveles demasiado agudos. Dentro de la misma clase superior podemos reconocer algunas categorías: en la cúspide se encontraban los Incas, detrás de ellos venían los llamados «orejones», de quien Baudin, siguiendo la *Primera y segunda parte de la Historia del Perú*, de Fernández de Palencia, nos dice «[los orejones] vienen después de los incas por privilegio...», «en gran número, a quienes se tenía por incas y que llevaban las orejas perforadas, ... Eran servidores, obligados y amigos de los señores, capitanes y servidores del inca...». Entre ellos se reclutaban los principales funcionarios civiles y militares (L. BAUDIN, 152-153); no tenían la misma consideración que los primeros. Y, finalmente, habría que situar a los curacas, muchos de los cuales conservaban su estatus de autoridad, previo a la conquista incaica. En el último puesto, y bastante nivelados, los «hatunruna».

(los tres novenos) para aplicarlos a lo anterior. El c. 48, se dirige a los vicarios, que debían visitar las poblaciones, para que informasen de las reparaciones a realizar en las iglesias y de la necesidad de construir algunas nuevas.

A estas disposiciones hay que sumar las de los tres Concilios provinciales, fuente principal de los anteriores, que aluden a muchos más aspectos y que veremos en la reflexión que, a continuación, iniciamos.

b) *Comentario*

La cooperación social

Comencemos este apartado haciendo una doble constatación. Primero: el hecho de que algunos individuos tengan una cierta inclinación a vivir alejados de los demás no niega la tendencia de la mayoría, de los que conformamos la especie humana, a la convivencia en sociedad. De ahí que, en todo tiempo y lugar, las personas busquen establecer asentamientos regulados por unas mínimas reglas que les permitan llevar adelante sus proyectos de vida, sean estos simples o muy elaborados. Segundo: a pesar de la movilidad humana constante propia de los tiempos modernos, el lugar en el que nacemos y vivimos la mayor parte del tiempo es uno de los factores que marcan de manera consuetudinaria nuestra forma de ser y actuar.

Establecido lo anterior, demos un paso más. El desarrollo de un ser humano depende de muchos condicionamientos: familia, personalidad, estudios, capacidades, ... Entre ellos, podemos situar el entorno físico que le rodea, puesto que, según éste esté configurado, se desarrollarán, sobre todo, en niños y jóvenes unas sensibilidades u otras, y lo mismo unas fobias y filias diversas, llegando incluso a influir sobre la autoestima personal. No descubrimos nada nuevo, si decimos que personas con recursos y educación limitados que habitan zonas rurales depauperadas sienten un cierto complejo de inferioridad cuando se encuentran con otras que moran en villas o ciudades. Mientras que, la conciencia de ser vecino de un lugar en el que existen ciertos servicios, ciertas instituciones o ciertos monumentos agranda la valoración de uno mismo o la misma impresión de dignidad de los ciudadanos.

¿A dónde vamos con todo ello? A lo siguiente: la fundación de una catedral o iglesia⁷⁹, unida a la creación de un cabildo secular o la institución de un párroco (o doctrinero) y, tantas veces, una escuela, iban provocando que el estatus de un asentamiento se fuese elevando desde la categoría de parroquia

⁷⁹ Véase el c. 2, de los naturales, del *Libro IV*: «Que se hagan iglesias en los pueblos de indios y el modo que se ha de tener en las hacer»; y el c. 3, de la misma sección: «Que las huacas sean derribadas y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias».

o doctrina, a la de villa y, finalmente, a la de ciudad. Los habitantes de tal emplazamiento sentían cómo sus expectativas vitales mejoraban y de manera bien experimentable. Con sus características peculiares, algo así fue sucediendo en las localidades fundadas en el Nuevo Mundo dentro del sistema de encomienda, que regulaba el trabajo, los tributos y los descansos de los operarios.

No olvidemos que no es nuestro objetivo juzgar el funcionamiento de ninguna realización concreta, sino sólo la teoría jurídica y las determinaciones canónicas que las hicieron aparecer y mantenerse. Tenemos, pues, un grupo de indios, por lo general entre trescientos y cuatrocientos⁸⁰, casados o tributarios que aportan el trabajo, normalmente físico, bajo la tutela de un encomendero que debe velar por la formación, humana y espiritual, de los anteriores, por su buena organización y su productividad. Desde la década de 1560-70, aparece la figura del Corregidor de indios, que tiene por misión corregir los abusos del sistema. Funcionario con salario fijo, que no puede dedicarse a comercializar con los naturales ni entrar en el funcionamiento de la reducción, se encarga de recoger los tributos y de pagar los servicios y obras públicas correspondientes. Dos de ellas, serán la iglesia y el hospital para pobres.

En consecuencia, lo que comenzó siendo una simple aglomeración de personas para realizar un trabajo y recibir una educación, se puebla de varios edificios representativos: las casas del corregidor (recordemos que el encomendero vivía, normalmente, en la ciudad) o de la autoridad real, el templo o casa de Dios, (a la que iba unida la institución educativa con edificio propio y sin él) y el hospicio dedicado a acoger y curar enfermos. Los vecinos de cada pueblo en los que se erigían, aún siendo individualmente pobres, recibían indudablemente la impresión de progreso colectivo, pues podían entrar y recibir los servicios ofrecidos en esas dependencias descritas (normalmente, sin coste alguno).

Tales obras eran financiadas con los impuestos que estos naturales pagaban. Ahora bien, cuando a pesar de pagar el debido tributo, las obras no se levantaban, la sensación de desamparo y desmotivación era, por necesidad, profunda. En cambio, el sentirse copartícipes de la creación y mantenimiento

80 Normalmente, se establecía un número de indios tributarios suficiente para que, sin cargarles demasiado en sus tasas, con las mismas se pudiesen pagar todos los servicios que necesitaban. Se calculó que debía haber en cada doctrina-reducción unos cuatrocientos (como máximo). Así aparece legislado en cánones como los siguientes: Limense II, de los indios, c. 76: «Quod indi dividendi sunt per parochias», cuyo resumen dice así: «que se dividan las parroquias de indios y se den a cada cura sus parroquianos distintos, conforme a los cánones y a los decretos del concilio tridentino»; y, en el siguiente, c. 77: «Quod cuilibet parochiae quatuor centum parochiani applicentur», que se concentra en: «que a cada parroquia no se le den ni señalen más de quatro cientos indios casados con los quales entran los demás que les pertenecen como muchachos, viejos, huérfanos, forasteros...» (cfr., R. VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. I, o.c., 249).

de empresas comunes, favorecía la contribución voluntaria a la cooperación social, no obstante, las circunstancias concretas de cada familia pudiesen ser poco florecientes y esperanzadoras⁸¹.

Rawls afirma que, los ciudadanos podrán contribuir más fácilmente al buen funcionamiento de las instituciones que regulan sus relaciones, independientemente de cuál sea su suerte, si perciben que éstas están configuradas conforme a unos principios de justicia social como los que él propone; creemos que éste es uno de los objetivos de los cánones de los Sínodos toribieneses. Si la aplicación de los mismos, contribuye a la visualización de un progreso común material, llevará a acrecentar la dignidad personal de cada ciudadano, al ver que la categoría de su asentamiento asciende en la escala nacional, fomentando una actitud de colaboración con todo el sistema en general.

En resumidas cuentas es, precisamente, este sentimiento uno de los factores principales que contribuyen, según nuestra opinión, al desarrollo del principio de cooperación social. Unido al afán de progresar uno mismo está el de mejorar el entorno que nos rodea. Cuando este último ofrece estímulos para ello, el individuo se sentirá mucho más motivado para toda obra que haga progresar el bien común. Las razones que podríamos aludir para justificar tal postura podrían ser variadas, pero hay una que se nos antoja trascendental: cuando uno cree que el lugar en el que vive tiene posibilidades de salir adelante, se queda y trabaja en él. En caso contrario, permanece abierta una única puerta, la emigración, una de las peores lacras, causa de destrucción de multitud de localidades.

Cuando las constituciones de los Sínodos de Mogrovejo mandan levantar una iglesia o una simple ermita en medio de lo que hasta hacía poco era un espacio baldío, o cuando ordenan que se construya un hospital, no sólo crean un par de instituciones consagradas a aliviar las necesidades, bien espirituales bien materiales, de los menos aventajados, sino que al mismo tiempo están fijando dos baluartes o símbolos del progreso: primero, porque aumentan la sensación del vecino de subir de categoría; segundo, porque estimulan la cooperación entre los moradores, para seguir avanzando en el bien colectivo.

81 Aunque no nos toca en este trabajo juzgar realizaciones concretas, no se nos escapa que una legislación, por muy justa que pueda salir de la mano de la autoridad, si se queda en el papel, no será sino una tapadera o excusa para las mayores injusticias. Por ello, remitimos a los múltiples ejemplos históricos, que concretan estas leyes, los cuales ofreceremos un poco más adelante, cuando hablemos del principio de la eficiencia. Si en la década de 1580-90, recién llegado Mogrovejo a Lima, aparecen cartas, memoriales, registros en los cuales se constata cómo todavía existían muchos pueblos en los que no habían sido construidos hospitales y otros en los que la iglesia estaba prácticamente en ruinas, a partir de la década de 1590 la situación va cambiando drásticamente. Sabemos por el *Libro de vistas* que, en un número más que apreciable de doctrinas y parroquias, había ya un hospital con su propia renta para su sostenimiento y los templos no sólo están bien cuidados por fuera sino que además, poseen todo lo necesario para su finalidad litúrgica y evangelizadora.

Principio de las libertades

No es sencillo comprobar empíricamente si en una sociedad se da, en la práctica, una vivencia de las libertades básicas, como las propuestas por John Rawls, ya que el concepto, aunque bien definido en la teoría, a la hora de ser encarnado en un tiempo y en un lugar, puede demostrar una enorme volubilidad o maleabilidad. No es éste, por otra parte, nuestro objetivo. Lo que sí queremos descubrir, son los indicios necesarios en la legislación sinodal que nos permitan hablar de una base jurídica suficiente, fundamento o posibilidad de esas libertades. Para ello, debemos ir a los cánones y tratar de hallar alguno o algunos que caminen en esa dirección.

Antes de hacerlo, una simple indicación de procedimiento. No vamos a entrar en una reflexión, interesante pero para este trabajo creemos que no esencial, sobre la importancia que tiene para la liberación de las limitaciones, tanto del cuerpo como del alma, la instauración de instituciones como las iglesias y hospitales, para cuya finalidad son, por definición, erigidos. Ni tan siquiera, en el aspecto, digamos de «libertad interior» que supone el fomento y la práctica de la caridad o ayuda mutua, entre los miembros de cualquier comunidad⁸². Nos centraremos en algunos artículos jurídicos de las Asambleas sinodales y conciliares, que suponen el objeto de nuestro análisis, prescindiendo de lo anterior.

Recordemos el c. 84, de los indios, en el Limense II, cuyo título reza: «*Quis modus servandus sit in aedificatione ecclesiae parochialis*», y que dice:

«que se edifiquen templos en lugar conveniente y capaces, según el número de los parroquianos, para lo cual se tome el parecer del perlado y del encomendero y del cacique, y la costa sea por partes iguales de la caja real y de los mismos yndios y de su encomendero, como lo tiene el rey proveído y en los lugares pequenuelos también se hagan sus yglesias pequeñas, donde se baptizen y se junten a la dotrina»⁸³.

De este sencillo artículo, podemos extraer un par de datos muy interesantes para nuestro tema. En primer lugar, para edificar una iglesia debía

82 Sin profundizar en esta idea, citemos la experiencia social de las hermandades, una de cuyas finalidades era, precisamente, el dar la oportunidad de practicar la caridad a quien a ellas se incorporaba. Como nos dice Josefina Muriel: «Es muy importante mencionar la existencia de hermandades en casi todos los hospitales sudamericanos, organizaciones de laicos que, deseando practicar la caridad, lo hacen a través de las instituciones hospitalarias. Ellos recogían limosnas, vigilaban la buena atención a los enfermos, peregrinos y huérfanos, a lo cual algunos añadieron su servicio personal» (J. MURIEL, *La Iglesia y la beneficencia*, in: P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol. 1, Madrid: BAC, 1992, 773).

83 R. VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. 1, o.c., 251.

consultarse, no sólo a la autoridad local civil y eclesiástica, sino también, a la autoridad natural de los indígenas: el curaca o cacique. En segundo lugar, la carga de la construcción de la misma no recaía totalmente sobre los hombros de los indios, sino que a ello debían contribuir la caja real y el mismo encomendero⁸⁴.

La primera de las informaciones apenas mencionadas, denota una voluntad de consenso, orientada a localizar el espacio más propicio para la edificación, de modo que no se gaste el dinero en balde, sino que una vez levantada cumpla con su función. El hecho de ordenar el canon que se consulte a la autoridad indígena es altamente sugestivo del papel e importancia que ésta tenía en la nueva sociedad. Además, es indicador de que una cierta libertad de expresión estaba permitida, de forma que no venía todo impuesto desde la cabeza, sino que se atendía a la opinión de los miembros, buscando su beneficio. De lo segundo, podemos inferir lo siguiente: si un artículo conciliar (ya de 1567) podía obligar al rey a gastar sus caudales en beneficio de sus súbditos, indica que éste lo había, cuando menos permitido, cuando más, incluso fomentado. Si el monarca se implica hasta tal punto en la construcción de las iglesias, que son los lugares que sustituyen a las «huacas» y otros adoratorios, es decir, el síntoma de que una antigua religión del miedo, es reemplazada por una de la libertad, supone un empuje no pequeño a esa liberación de los indios, de todo lo que desde tiempos remotos, les venía impuesto.

Para Rawls, el principio de las libertades constituye el primero de los presupuestos que tienen que estructurar las instituciones sociales, de modo que un esquema de las mismas, a gozar por los ciudadanos no puede ser reducido más que cuando se produce una confrontación entre ellas⁸⁶. Estrechamente unido a ello estaba la equitativa distribución de oportunidades, que con lo anterior representan algo absoluto.

84 Por supuesto que no se nos escapa, que buena parte de esa «caja real» y de la del encomendero se llenaba con los impuestos que pagaban los indios, aunque no sólo, pues había otras actividades que reportaban al Rey su riqueza (tributos de los españoles, tasas sobre actividades comerciales, o sobre materias primas, etc.) y también a los dirigentes de las encomiendas. Ahora bien, resulta sumamente interesante que las tres partes sean mencionadas y deban contribuir a esta infraestructura por igual, cuando los beneficiarios directos serán, ciertamente, los indígenas.

85 Para entrar más de lleno en esta idea de la religión del miedo, con todo lo que de parálisis y bloqueo social llevaba consigo, y su sustitución por una fe portadora de libertad para la persona y la comunidad, véase el apartado «Manifestaciones idolátricas y conductas sociales» en: J. L. FERNÁNDEZ CADAVID, «La Justicia Social en los Sínodos diocesanos...», *o.c.*, 373-410.

86 Recordemos la primera de las reglas de prioridad: los principios de justicia deben ordenarse según un orden «léxico», por lo cual, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas por causa de sí mismas. Dos casos podemos tener: a) una libertad reconocida tiene que fortalecer el sistema total de libertades compartidas por todos; b) una libertad más pequeña que la equitativa tiene que ser aceptable para aquellos, poseedores de la menor libertad.

Podemos preguntarnos, ¿en qué medida la construcción de un templo parroquial, una ermita o un hospital contribuía al ensanchamiento o reducción de las libertades o de las oportunidades de los vecinos de un pueblo indígena? De hecho, en caso de no tener que construir los anteriores edificios, el indio tendría, sin duda, que pagar muchos menos impuestos, ya que buena parte de ellos iban para financiar las obras descritas y el mantenimiento, tanto de la parte material correspondiente como de los servicios prestados en ellas (mencionemos, por ejemplo, el c. 31, del Sínodo de 1585, que trata de la cobranza de los tres novenos que deben ser dedicados a iglesias y hospitales; o el c. 82, de los indios, del Limense II, que manda se apliquen a las mismas instituciones y a los pobres, caso que no haya hospicio, los diezmos que les tocan). La edificación de nueva planta era sufragada en un tercio por los naturales (los otros dos correspondían al encomendero y al Rey), como se ha señalado más arriba; para el sostenimiento posterior, que incluía los gastos de funcionamiento, compra del material necesario y reparaciones se detraía de los impuestos un noveno y medio, tanto para las casas destinadas a la religión como para las de asistencia⁸⁷.

¿Podríamos, pues, asegurar que si el obrero pagase menos tributo y, en consecuencia, tuviese que trabajar menos horas, gozaría de más libertad y de mayor margen de oportunidades para hacer avanzar su plan vital? Veámoslo detenidamente.

De nuevo, partimos del hecho consumado que la dirección en la que camina la sociedad en su conjunto no es la de retornar a un estado selvático prehispánico ni a una organización de tipo colectivista Inca, sino a un modelo tal y como era desarrollado, con sus peculiaridades regionales, en Europa. ¿Qué aportaba a la libertad del indio y a su futuro, la presencia de una iglesia y de un hospital, con todos los servicios y complementos a ellos adjuntos? Para intentar dar una respuesta a los interrogantes anteriores, permítansenos, todavía, dos ulteriores preguntas: ¿podrían los indios vivir sin religión, culto o alguna especie de liturgia? ¿Bastaban los curanderos tradicionales indígenas para subsanar todo tipo de enfermedades contemporáneas?

La primera de las cuestiones aquí planteadas, tiene fácil respuesta: la religión era parte integrante de su ser, personal y colectivo. El cristianismo, que pone su centro en la persona humana, les aportaba una forma nueva de concebirse a sí mismos y de entender las relaciones con los demás. Desde el

87 Indiquemos el c. 13, de la Ac. 3, del Provincial de 1583, cuyo título reza, «De la cuota que corresponde a las parroquias de indios», y que dice: «A las iglesias o parroquias de indios les corresponde por erección y fundación un noveno y medio. Otro tanto se asignó en general a los hospitales y asilos, como se aclaró en el concilio provincial limense hace dieciséis años. Por ello vuélvanse a dar en el futuro sin excusa las cuotas predichas a las erecciones y hospicios de indios y vean los cabildos de las catedrales cómo descargan sus conciencias por lo que retuvieron hasta ahora».

momento del nacimiento, que quedaba sellado por la ceremonia del bautismo, con todas las connotaciones sociales (dignificadoras) que ella conllevaba, pasando por el matrimonio que instauraba otra manera de concebir la vinculación del varón y la mujer (libertad de elección, monogamia, fidelidad, prohibición en ciertos grados, no endogamia, etc.), hasta el mismo momento de la muerte eran interpretados de otra manera, mucho más dignificante y liberadora⁸⁸.

La iglesia y las obligaciones religiosas que ella arrastraba, podían suponer una pérdida de libertad en términos absolutos para algunos individuos: limitación de la autoridad de los curacas o caciques, fin de la obediencia ciega, prohibición de tener más de una mujer o de emborracharse, de vivir aislados o de trabajar sólo cuando uno tiene necesidad, pero observada la realidad concreta, a la postre los que se sometían a esas cargas, al menos teóricamente, ampliaban, en una medida no pequeña, el esquema de sus libertades.

Pasemos a la segunda cuestión, arriba indicada. En el *Limense II*, en la sección de los indios (c. 110) se permite a los médicos de los naturales utilizar las hierbas tradicionales para curar a los enfermos (si bien, bajo supervisión previa para evitar que se utilizasen supersticiones)⁸⁹. La medicina en América (y en la Europa) del siglo XVI no tenía, sin duda, el nivel de desarrollo que alcanzará en el XIX y XX. No obstante, el hecho de contar con unas instituciones de asistencia atendidas por cierto personal, en parte fijo y en parte móvil, no parece ser, en principio, un obstáculo o limitación a la libertad o a la equitativa distribución de las oportunidades. Pensados para los menos favorecidos de la sociedad, los hospitales, representaban, al menos teóricamente, la posibilidad de amparo y curación (para muchos la única que tenían de conservar su vida), en el caso que fuese necesario⁹⁰. Ello aumentaba las expectativas de los miem-

88 Pensemos en el protocolo que se manda guardar en el hacer los entierros (e, incluso, en la situación inmediatamente anterior, de enfermo terminal), en los que no se hace distinción de pobres o ricos, sino que para todos se establece un rito solemne. Indicamos, como ejemplos, el c. 11, del *Diocesano de 1582*, del que damos el título: «Que los curas visiten los enfermos de su parroquia»; el c. 88, de los indios, del *Provincial de 1567*, cuyo epígrafe es el siguiente: «*Quis ordo servandus sit in doctrina senum et infirmorum, ut vita non decedat absque batismo*»; el c. 70, del *Sínodo de 1585*: «Que los curas de indios hagan los entierros con devoción, sobrepelliz, cruz y estola»; o el c. 25, de los naturales, del *Provincial I*: «De la manera que han de ser enterrados los indios».

89 El epígrafe del mismo canon reza: «*Quod permittendum est indis medicis mederi, reiectis prius superstitionibus*»; el resumen es el siguiente: «que los médicos, empíricos y desperiencia que suelen curar entre los indios, no se les impida usar, pero de suerte que sean primero examinados por el diocesano si curan con palabras i ceremonias supersticiosas y, quitado esto, podrán curar con las medicinas de yervas y raíces, y lo demás de que tienen esperiencia, dándoseles, facultad por escrito» (R. VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. 1, o.c., 255).

90 De estas instituciones de sanidad, nos habla Josefina Muriel, quien citando al cronista Vétancourt, nos confirma la importancia que tuvieron en la supervivencia, no sólo de los naturales sino también de los españoles pobres: «entre los establecimientos benéficos de Hispanoamérica ocupan el primer lugar, tanto por el momento de aparición como por su número y la acción realizada en ellos, los hospitales que, abiertos a toda necesidad, defendieron la vida humana de todas las razas, dieron

bros del entramado social y, al ser lugares abiertos a todos, especialmente a los más pobres, cumplieran con el dicho primer principio rawlsiano.

Principio de la diferencia

Si leemos con detenimiento la legislación sinodal toribiese, sin necesidad de forzarla en lo más mínimo, podemos concluir que favorece de manera directa y desproporcionada a los menos afortunados. Si nos limitamos a la citada en este apartado, esta afirmación se hace doblemente verdad: por una parte, participa en su sentido general de lo anterior; por otra, está directamente dirigida a obtener beneficios para los indios, esclavos, pobres, enfermos y ancianos⁹¹.

Acudamos a un par de ejemplos muy nítidos para presentar justificación de lo dicho: los gastos, tanto en los procesos judiciales como administrativos, que concernían a los indios, la prestación de cualquier servicio religioso y las penas pecuniarias. En dos indicaciones fundamentales podemos resumir el c. 120, de la sección de los españoles del Limense II: primera, en las causas de los indios los jueces han de hacer una justicia rápida; y, segunda, no se cargarán costas a los mismos (*gratisque expediant*). En ambos supuestos se especifica, «especialmente pobres» (*maxime pauperum et miserabilium personarum*), lo cual no deja de ser sumamente significativo⁹².

techo al desvalido, comida al hambriento y amparo al huérfano. Su obra tuvo tanta trascendencia que el cronista franciscano Agustín de Vetancourt dice que a ellos debía el rey tener vasallos» (J. MURIEL, La Iglesia y la beneficencia, in: P. BORGES (dir.), Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, vol. 1, o.c., 761).

91 La legislación precedente se muestra en esta misma línea. Baste como ejemplo el c. 122, que cierra la sección dedicada a los indios del Concilio Provincial de 1567-68 y que dice así: Quod parochi indorum moneant episcopus faciantque certiores de necessitatibus indorum. Resumen: «que los sacerdotes de indios lean con cuidado y guarden todo lo que en el sacro Concilio tridentino tan santamente está ordenado para hacer bien su oficio, y todo lo que advirtiere en sus súbditos digno de corrección lo apunten y hagan memoria dello y lo adviertan al obispo o a su visitador de palabra o por escrito, y no dexen también de significar a las personas y justicias, cuyo es el gobierno temporal lo que vieren que puede ser en bien de los indios, conforme al oficio y autoridad de los tales ministros del Rey: finalmente, procuren guardar todo lo que en este sínodo provincial se a proveído y ordenado» (R. VARGAS UGARTE, Concilios Limenses (1551-1772), vol. 1, o.c., 257).

92 El Concilio Mexicano III, celebrado en 1585, trata esta misma cuestión en su lib. 2, 1 y III, añadiendo a la exigencia de una justicia rápida, la de que a los indios y pobres se les ponga abogado gratis. Aunque no cae dentro del objeto de nuestro presente estudio y esperamos poder analizarlos en otra investigación, traemos a colación dos de los Sínodos diocesanos celebrados, en los años siguientes, por Toribio. Se trata del de 1586, en cuyo c. 20 podemos leer: «Los jueces y notarios no llevarán a los indios ningunos derechos por ninguna cosa que se les despache así de provisiones como de títulos de fiscales y otras cualesquiera cosas que fueren, so pena del doble aplicado a los dichos indios, a quienes se les hubiere llevado los dichos derechos, y otras a nuestro albedrío» (J. TORRES (ed.), Sínodos Diocesanos de Santo Toribio 1582-1604, Cuernavaca (México): CIDOC, 1970, 95); y el de 1592, cuyo c. 19, da inicio del siguiente modo: «Por cuanto por consti-

Con respecto a los sacramentos y otros servicios, entre los que destaca el tema de los entierros, por los cuales los ciudadanos, diríamos en plenitud de derechos y obligaciones, pagaban las cuotas correspondientes, los cc. 21 y 66 del Sínodo de 1585, prohíben que el cura reciba nada por su administración o por la sepultura de los naturales; lo mismo el c. 26, de la sección de indios del Limense II y el c. 31, de la Acción 2, del Limense III; los cc. 47, de la parte dedicada a los indios en el Provincial II y el c. 13 de la Acción 2, del III, van más allá y refiriéndose al sacramento de la Confirmación, obligan al prelado a renunciar al derecho que le correspondía y, además, a desprenderse de lo suyo para dar los instrumentos necesarios a los más pobres⁹³.

Finalmente, demos un vistazo a las constituciones que fijan las penas por los delitos. Éstas podían ser muy variadas, extendiéndose el abanico desde el azote corporal hasta la excomunión *latae sententiae*, como la más grave entre las de la Iglesia. Por entre medio, había obligación de servicios comunitarios, penas en especie o en moneda y otras de tipo espiritual (como el entredicho), más las que el «albedrío» del prelado pudiese imponer. Los destinatarios eran todos los ciudadanos, desde el Virrey, pasando por los oidores de la Audiencia, Corregidores de españoles y de indios y otras autoridades civiles, obispos, dignidades eclesiásticas, sacerdotes y otros clérigos,

de la cuestión, que a todos los anteriormente señalados podían afectar las pecuniarias, a excepción de los indios, incluso si no eran pobres (como los caciques, curacas o principales). Por poner un ejemplo clarificador: de los muchos cánones que indican las penas en el Sínodo de 1585, unos 18, no hay tan siquiera uno en el que se fije una pena pecuniaria ni en especie para los naturales⁹⁴. Éstas, las sanciones, pueden ir desde la prisión preventiva,

tuciones de este Arzobispado Provinciales y Sinodales está ordenado que los jueces ni notarios no lleven ningunos derechos a los indios así de títulos, provisiones, procesos ni otras cosas» (*Ibid.*, 153).

93 En el apenas mencionado Sínodo de 1592, el arzobispo va a emitir una prohibición semejante. En el c. 8, de dicha Asamblea, se manda: Que los curas de indios no lleven derechos a los indios de los bautismos, ni casamientos, ni de otras cosas tocantes a ellos, ni les hagan fuerza en las ofrendas, ni sobre otros derechos (J. TORRES (ed.), *Sínodos Diocesanos de Santo Toribio 1582-1604, o.c.*, 144-145). Además del de la diferencia, muchos de estos cánones ejecutarían el principio de compensación (complemento del anterior, en el sistema rawlsiano), ya que llevan a cabo una redistribución directa de la riqueza, al obligar a la autoridad a dar de lo suyo para beneficio de los pobres, o al aplicar los montantes de las sanciones pecuniarias impuestas a eclesiásticos (por ejemplo, las faltas de doctrina) para sufragar los gastos de los servicios de los naturales.

94 El Concilio Mexicano III, celebrado en 1585, en su lib. 5, IX, 1, manda que los indios no paguen penas pecuniarias. Unos años más tarde, en el Sínodo diocesano de 1592, Mogrovejo emitirá una promisión análoga para sus subditos. Se trata del c. 17 de esta asamblea, cuyo texto reza del siguiente modo: Que los visitadores ni sus oficiales no lleven derechos a los indios, ni les condenen en penas pecuniarias.

mientras se realiza la investigación requerida, tras comprobar la existencia de indicios, a los azotes, pasando por tener que servir durante varios días en una doctrina⁹⁵.

Ahora bien, introduzcamos un elemento nuevo, que es una constante en toda sociedad: la corrupción. Para hacer la explicación más pedagógica, dejemos que la imaginación nos ayude. Las poblaciones indianas, al tiempo de la celebración de los Sínodos, hacía unas seis décadas que habían iniciado su periplo en una cosmovisión nueva, unida a la cual iba un sistema jurídico diferente⁹⁶. En la década de 1580 existía ya una sociedad con características propias, en la que permaneciendo la separación entre españoles e indios, los puntos de contacto iban progresivamente en aumento. Se había creado un entramado comercial que pretendía desarrollar la agricultura, la ganadería, las explotaciones mineras y los intercambios comerciales; al tiempo que estas actividades se expandían, se iban emitiendo normas para su regulación. Habían sido establecidas las estructuras civiles y religiosas esenciales, con las personas representativas, constituidas en autoridad: Virreinato, Real Audiencia, Tribunales, Cabildo de la ciudad, Corregidores, por el lado secular; Archidiócesis, Inquisición, Cabildo capitular, parroquia, doctrina, por el eclesiástico. El Consejo de Indias emitía constantemente leyes para las mismas, y el Virrey de turno hacía lo propio. Por parte reli-

95 Citemos un artículo en el que aparecen, prácticamente, todas las posibilidades: el c. 77, del Diocesano de 1585. La pena de los que se emborracharen: «Ytem, por oviar los yncovinientes muchos y grandes que suçeden del emborracharse los yndios publicamente en las plaças o otras partes; ordenamos quel caçique o yndio preñçipal que se emborrachare de la dicha manera, o fuere ynstrumento o causa de que otros se emborrachen sea penado, por la primera vez, en que sirva a la yglesia del pueblo mas çercano diez dias; y por la segunda, veinte dias; y a la terçera, los curas hagan ymformacion y la remitan al vicario de la provinçia donde acaçiere, para que haga castigo exemplar. Y siendo yndia, vaya a la doctrina diez dias arreo, a mañana y tarde, por la primera vez; y por la segunda, veinte dias; y a la terçera, se remita segun dicho es. Y si fuere otro qualquier yndio, se le den veinte açotes por la primera vez; y por la segunda, quarenta; y a la otra, se haga ymformacion y se remita, segun dicho es, al vicario. Y en casso que las dichas borracheras se hagan de noche se les de a todos la pena doblada por el orden susodicho. E si las dichas borracheras se hizieren con taquies o çerimonias porque son yndiços de ynfidelidad, los curas hagan las ymformaciones y las embien ante nos, o ante nuestro provisor y siendo bastantes se guarde el orden ya dicho de que, en el ynterin, esten los delinquentes presos».

96 Tales comunidades tenían como antecedentes históricos lo siguiente: habían estado regidas hasta aproximadamente 1534 por Huayna Cápac; entre 1534 y 1535 habían sufrido la guerra civil entre el legítimo heredero Huáscar y Atahualpa, llegando a imponerse éste último en lo que hoy llamaríamos un golpe de Estado; esta guerra había beneficiado a muchas localidades, sobre todo las del Reino de Quito, de donde era natural el vencedor y había perjudicado a otras más afectas al perdedor; en 1535, el nuevo orden constituido y la nueva ley reciben un golpe mortal, pues Atahualpa y sus huestes son derrotadas, sin capacidad de recomposición, en unas pocas jornadas, lo cual conlleva la instauración de una nueva autoridad, una nueva cultura y una nueva legislación.

giosa, se habían celebrado los Concilios provinciales y se convocaba para los Sínodos diocesanos.

Nos preguntamos, ¿no era un sistema que debía funcionar como en las sociedades más avanzadas del momento? La respuesta es afirmativa, si tenemos en cuenta que en esas mismas, el funcionamiento estaba siempre amenazado por una actitud humana universal: la tendencia a corromper la ley, interpretándola en beneficio propio o infringiéndola sin más. La sociedad indiana no iba a carecer de esta deficiencia de la que normalmente sacaba ventaja el mejor situado. En consecuencia, las instituciones no serían justas si no estableciesen algún mecanismo que corrigiese el sistema. ¿Promulgaron los Sínodos tal normativa? Veámoslo acudiendo a casos concretos.

En una época, en la cual no existían aseguradoras, ni sistemas gratuitos de salud, la tentación de acumular bienes que pudiesen servir de garantía ante las incidencias físicas o los problemas que acarrea la ancianidad no era algo fuera de lo comprensible. La cuestión era el modo de hacerlo. Cuando el c. 13 del Sínodo de 1582 manda pedir para los pobres, tiene en cuenta estas circunstancias. Muchos de los que pedían, aún no siendo considerados «pobres», no tendrían sin duda grandes fortunas ni propiedades. Ello invitaba a quedarse con la limosna o parte de ella, no llegando ésta a sus legítimos destinatarios.

En un caso en el que no hubiera más de dos sacerdotes, si en una parroquia o doctrina haya dos sacerdotes en la doctrina o parroquia, pidan ambos conjuntamente; en caso que sólo hubiese uno, éste debe buscar a un laico que salga con él a pedir. Por si ello no bastase, se obliga a llevar un escrupuloso registro de las donaciones, que deberá ser mostrado al visitador correspondiente cuando haga la inspección. En el Sínodo de 1585, tras repetir esas mismas disposiciones se exige, a mayores, que la distribución de lo recaudado tenga lugar ante testigos, que deben ser curas y caciques, al tiempo que ésta queda también registrada en el correspondiente libro.

¿Cabría todavía la posibilidad de fraude? Sin duda alguna, pero lo cierto es que las leyes que estructuran esta institución de la caridad, no podrían ser calificadas de injustas, sino todo lo contrario, ajustándose tanto al principio de la diferencia como a las normas correctivas compensatorias del mismo.

Pasemos a analizar otro ejemplo, que nos confirme lo dicho. El c. 22 de 1585, manda construir hospitales para abrigo de pobres y enfermos, en los cuales haya ropa, aderezos y medicinas, haciendo la indicación final de mantenerlos limpios⁹⁷. Añadamos a ello que los encargados de recaudar impuestos

⁹⁷ El objetivo de este canon, y de aquellos semejantes a él, era potenciar la construcción de hospicios en lugares pequeños y remotos, ya que en las ciudades (y villas) ya habían sido fundados.

eran los corregidores de indios⁹⁸. A ellos tocaba también el destinar la parte correspondiente para pagar obras y servicios sociales: un tercio de lo que costaran las iglesias y los hospitales eran financiados por la caja real (Limense II, de los indios, c. 84). Posteriormente, para el sostenimiento, funcionamiento y reparación de los mismos debían los curas, como manda el c. 31 del mismo Sínodo, cobrar los tres novenos.

El Corregidor, nacido para evitar los abusos del encomendero, erigido en autoridad regia, con un salario fijo y estable, con posibilidad de promoción en caso de buena actuación, con la prohibición de negociar con los naturales, precisamente para evitar el aprovechamiento indebido de su posición de autoridad, no tendría motivos, a no ser la pura avaricia, para no cumplir con su misión. No obstante, sabemos por los memoriales, cartas y los mismos Sínodos que en torno a 1585, había muchos hospitales e iglesias sin edificar y otros que no recibían la atención debida.

Nos preguntamos, ¿atendía la ley suficientemente, en lo que a este aspecto se refiere, al principio de la diferencia? El c. 22 de la Asamblea citada arriba, manda sin ambages que «los corregidores de los partidos acudan con el dinero perteneciente a los dichos hospitales». Era una ley eclesiástica que venía a actualizar la ley civil. Los cc. 27 y 48, ponen a los sacerdotes como vigilantes de estas obras comunes, obligándoles a informar a la autoridad superior de la necesidad de edificarlas y de las carencias que afecten a las construidas⁹⁹.

No parece, pues, que tales constituciones estén lejos de ajustarse a los principios de justicia rawlsianos. A esto habría que añadir las gestiones que

Citemos los erigidos, desde muy temprano en la capital, Lima: «El 16 de marzo de 1538, Francisco Pizarro, justicia y regidores de la ciudad señalaron los solares para la edificación del hospital de Nuestra Señora de la Concepción. Tanto interés se tuvo en ello, que a finales del mismo mes ya desempeñaba la mayordomía, que tenía a su cargo los trabajos Juan Meco o Mesa; este hospital llegó a tener una capacidad de cuarenta camas... En 1550, el arzobispo Jerónimo de Loaysa, conmovido por la pobreza y enfermedades de los indios que servían en las encomiendas y ranchos de españoles, estableció el hospital de Santa Ana» (J. MURIEL, *La Iglesia y la beneficencia*, in: P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol. 1, o.c., 773).

98 Recordemos que sustituyen en esta tarea a los encomenderos, a partir de 1565, en el que fueron establecidos por García de Castro. Su creación respondía, precisamente, a un intento por corregir las infracciones a la legislación llevadas a cabo por algunos (o muchos) de los anteriores.

99 No debía ser tema baladí, cuando insiste en ello el c. 31 del mismo Sínodo. Si acudimos a las fuentes de estos artículos que eran derecho vigente en aquellas partes, encontramos lo que sigue: Limense I, de los naturales, c. 2: curas construyan iglesias y ermitas entre los indios y adórnennlas como corresponde; *ibid.*, de los españoles, cc. 2 y 38: mayordomo lleve cuenta precisa de gastos; sacristanes tengan limpieza; que las iglesias tengan puertas y cerraduras; Limense II, de los indios, c. 84: que se edifiquen iglesias y ermitas, atendiendo al parecer del prelado, el encomendero y el cacique; las costas: un tercio la caja real, otro los indios y otro el encomendero; *ibid.*, c. 11: aplíquese el dinero de las penas por faltas de doctrina de los curas a iglesias y a pobres; *ibid.*, 82: aplíquense los diezmos correspondientes a iglesias, a hospitales y a pobres; *ibid.*, 87: que el encomendero y los indios paguen los ornamentos; Limense III, Ac. 3, c. 13: dedíquese el noveno y medio a las iglesias y el correspondiente a hospitales y asilos; *ibid.*, c. 14: dinero de faltas de doctrina aplíquense a iglesias y a indios pobres.

el legislador estaba llevando a cabo ante la autoridad superior para obtener la creación de una instancia de control de la actividad de los corregidores, en cuanto al punto de los dineros de iglesias, hospitales y pobres se refiere. De hecho, sabemos que el Rey concede al Arzobispo de Los Reyes competencia para fiscalizar todo lo referente a ello¹⁰⁰, y éste encarga a sus inmediatos colaboradores, los párrocos y doctrineros, que tomen cartas en el asunto¹⁰¹. Como refuerzo último de todo el sistema de control, habría que añadir los cánones que señalan los «testes sinodales», especie de fiscales, cuya función es velar por el cumplimiento de las constituciones promulgadas en cada Asamblea sinodal o conciliar¹⁰².

Finalmente, tan sólo hacer mención a una ley, que no estando presente en los Sínodos, pues había sido ya establecida reiteradamente en los Concilios provinciales, tenía plena vigencia y constituye otro ejemplo representativo de legislación que se ajusta a la perfección al principio de la diferencia ralwsiano: el c. 35, de la sección de los naturales, del Limense I, que prohíbe cobrar algo a los indios por la administración de los sacramentos, solicitando que incluso se les ayude con los posibles gastos; el c. 47, de la sección de los indios, del Limense II, que reitera lo anterior, insistiendo en que se les regale la candela y la vela, para el bautismo y la confirmación; y el c. 13, de la acción 3, del Limense III, que repite tal prohibición.

100 «Real Cédula disponiendo remedio de las necesidades de las iglesias y hospitales del Perú. 1585, 28 de agosto» (AGI, *A. de Lima* 300; tomado de, E. LISSÓN CHAVEZ, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en varios archivos*, vol. 4, Sevilla: s.n., 1943-1948, 379-380). En ella podemos leer: «... por la cual declaro, quiero y es mi voluntad que vos el dicho Arzobispo y vuestros sucesores en ese Arzobispado por vuestra persona o por vuestros visitadores podais y puedan visitar los bienes pertenecientes a las fábricas de dichas iglesias y hospitales de indios de todo ese Arzobispado y *tomar las cuentas a los mayordomos y administradores de las dichas fábricas de las dichas iglesias y hospitales* y cobrar los alcances que les hicierdes y ponerlos en la caja de la Comunidad» (E. LISSÓN CHAVEZ, *La Iglesia de España...*, vol. 4, o.c., 380). La cursiva es nuestra.

101 A pesar de que no es nuestro propósito analizar ejemplos concretos en este trabajo, sino la configuración de las normas y las instituciones, no obstante, el aludir eventualmente a alguna realidad histórica, puede aportar elementos significativos a la reflexión. En este tema, nos encontramos con un pleito sonado entre el arzobispo de Lima y el corregidor de Cajatambo. En su visita pastoral el prelado iba conociendo la realidad concreta y el cumplimiento de las leyes. El caso más extremo de incumplimiento es el aludido, aunque, sin duda, se dieron otros menos flagrantes que no nos han llegado. Lo que sí sabemos es que sólo en éste llegó la autoridad eclesiástica a excomulgar al transgresor. También sabemos por el *Libro de visitas*, que la realidad de las poblaciones en lo que a edificios públicos se refiere se había transformado entre los años 1585 y 1599. Si en la primera de las fechas había todavía muchos lugares sin iglesia u hospital, en la segunda son ya un número más que apreciable los que disponen de dichos servicios. Todo ello nos indica que la legislación no sólo era justa, sino que, en una medida generosa en lo tocante a esta cuestión, era también eficaz.

102 Señalamos los cc. correspondientes de los Sínodos diocesanos: c. 27, del de 1582; c. 7, del de 1584; y c. 37, del de 1585.

Principio de la eficiencia

El razonamiento propio, perteneciente a este apartado, lo hemos ya iniciado con el de la «cooperación social». Allí, hemos aludido a la eficacia organizativa de los Incas, que, si bien no actuando por razones de servicios sociales, sino por intereses de Estado, las reservas o excedentes acumulados en los «tambos» del Monarca, eran puestos a disposición o distribuidos entre los súbditos, en años de especial carencia. Se suele afirmar, que en los regímenes autoritarios la población no pasa hambre (podíamos citar algunos ejemplos contemporáneos, pero son de sobra conocidos), al tiempo que es muy complicado escapar a la miseria. Pues bien, a esa eficacia dirigida rígidamente por los funcionarios reales, sucedió la ineficiencia propia de unas instituciones en vías de creación, erigidas al amparo de una concepción antropológica que asume la libertad (siempre limitada) del ser humano como uno de sus presupuestos esenciales.

En nuestra opinión, los cánones que en este momento estamos analizando son los que menos directamente pueden ponerse en relación con el principio de eficiencia. Al menos, si pretendemos llevar ello a cabo, aislándolos de los demás emitidos en la legislación canónica y civil. Debemos, pues, establecer un vínculo (que por supuesto ya tienen, dado que forman parte de una misma codificación), entre los artículos que regulan los servicios sociales, con los que tratan de las cuestiones laborales y con los de la enseñanza¹⁰³. Entonces, si estamos en disposición de verificar si tal presupuesto, que figura en el epígrafe, es facilitado por los mismos o no.

Desde el punto de vista del utilitarismo (podemos hipotetizar), tal utilización de los impuestos podría resultar ciertamente ineficiente, ya que invirtiendo en los obrajes, las minas, las vías de comunicación o en otro tipo de entidades públicas, tales medios económicos producirían para el conjunto de la sociedad unos beneficios brutos mayores, que los que resultan de su dedicación a pobres y enfermos. Por cruel que parezca el razonamiento, no nos olvidemos que el disfrute de un sistema público y universal de salud sigue siendo, todavía en pleno siglo XXI, una aspiración irrealizable en algunas sociedades avanzadas.

Para Rawls, estructuras justas son preferibles a organismos eficientes. Más aún, afirma nuestro autor que, las más eficaces son aquellas que resultan justas. Sería difícil entender esto sin tener en cuenta el derecho de la inviolabilidad del que goza toda persona y sobre el que, el filósofo del derecho, asienta su sistema. El mismo espíritu informa la legislación canónica de los Sínodos. Sólo desde la concepción cristiana del valor absoluto de cada ser humano, inde-

103 Cfr., J. L. FERNÁNDEZ CADAVID, «La Justicia Social en los Sínodos diocesanos...», *o.c.*, 261-336.

pendiente de su situación concreta: indigente, anciano, pobre o marginado, se puede entender la misma. En términos exclusivamente materiales es más eficaz la concepción utilitarista, si se atiende a los indicadores macroeconómicos. Si se desprecia el factor humano como criterio de gobierno, puede ello conducir a una catástrofe, como la que sucedió bajo el régimen nazi, en donde minusválidos, enfermos terminales e indigentes, fueron sistemáticamente eliminados, alcanzándose niveles de desarrollo más que evidentes (por simple lógica de ley estatal de presupuestos).

No nos parece que sea necesario abundar ni profundizar más en la aclaración de este punto. Lo que sí debemos constatar es que, una sociedad basada en tales premisas jurídicas, empleará indudablemente, un tiempo muchísimo mayor en alcanzar ciertos niveles de desarrollo que otra que se atiene al principio puro y exclusivamente utilitarista.

Contemplemos la eficacia desde otra perspectiva: la de su realización práctica. La justicia del sistema emergerá en la medida que son construidas iglesias y hospitales; éstos, son sostenidos a medio y largo plazo con dignidad, y su funcionamiento responde a las necesidades concretas de los afectados. Por lo que leemos en el *Libro de Visitas* de Mogrovejo, en el período que discurre entre 1585 y 1606, en la mayoría de las poblaciones con capacidad para tales instituciones. éstas fueron levantadas y permanecían en funcionamiento al tiempo del deceso de la autoridad legislativa que les había dado vida¹⁰⁴. En nuestra opinión, la eficiencia de los artículos canónicos corre pareja a la equidad, en cuanto la norma jurídica dio respuesta a un problema real y concreto de los ciudadanos. De poco nos valdría argumentar, si no dispusiésemos de datos históricos contrastados, que confirmasen lo dicho. Ofrecemos, a continuación, números concretos de las múltiples infraestructuras que fueron poblando la geografía virreinal, que se erigen como pruebas fehacientes de la eficacia legislativa sinodal:

«pueblo de San Sebastián de Huaraz... Tiene la Iglesia de este pueblo 50 cabezas de ganado ovejuno y más otras 15, ... Tiene el hospital del dicho pueblo 3317 cabezas de dicho ganado» (18-19); «pueblo de Santo Domingo de Yungay... Tiene el hospital de este pueblo 1333 cabezas de ganado ovejuno» (21-22); «pueblo de Moro... Tiene el hospital de este pueblo 315 cabezas de cabras y 40 carneros» (27); «pueblo de Ferrefañe... Tiene de renta la iglesia... 16 patacones... Tiene el hospital de este pueblo 100 pesos de renta» (40); «Hay en el pueblo de Túcome un hospital que tiene 680 cabezas de ganado e cabras y ovejas» (42); «pueblo de Lambayeque... Tiene el hospital de este pueblo 1008 cabezas de ganado ovejuno y cabruno» (42-43); «pueblo de San Francisco de Chiclayo... Declaró don Juan Bautista, gobernador de este pueblo, que en la

104 La primera es la fecha del gran Sínodo de 1585 y la segunda, la de la muerte del prelado.

ciudad de Trujillo está en poder de Segovia, ..., 500 pesos corrientes de réditos de censos corridos de 1500 a dos mil pesos de principal que dejó para el hospital de este pueblo Diego de Vega encomendero que fue de este pueblo... Item, ..., don Pedro de Lazcano, difunto, mandó cierta cantidad que se echase en censo para los indios pobres u hospital de este pueblo. (43-44)¹⁰⁵.

Ya hemos visto, al presentar la teoría de Rawls, cómo para que el presupuesto de la cooperación social sea realizable, se necesita la participación de todos los miembros del entramado social y ésta será constante y duradera si los mismos contribuyen de buena voluntad. Para alcanzar dicho objetivo, las leyes tienen que regular las relaciones entre los ciudadanos, en modo tal que, los menos favorecidos comprendan que no se les deja de lado y que si el conjunto mejora, también su situación mejora. Si todos contribuyen al progreso de las distintas plataformas de producción y comercio existentes, aumentará el volumen de tributos que ingresen en la caja de comunidad, lo que hará que se puedan construir iglesias y hospitales, manteniéndolos suficientemente bien proveídos.

No obstante lo anterior, podría objetarse que de poco servirían esas normas dirigidas a tal finalidad, si los encargados de administrar los dineros comunes no los utilizaran para dicho objetivo: construir y sostener las casas para pobres y los templos. De hecho, podemos aducir más de un ejemplo en el que esta situación se dio¹⁰⁶. En este caso, se necesitaría crear unos mecanismos de corrección, que supervisasen la acción gestora de los mayordomos, en el caso que nos concierne, los corregidores. En los Sínodos de Toribio, que nos ocupan no aparece tal acción. Tan sólo la recomendación

105 LIBRO DE VISITAS DE SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO (1593-1605) [ed. de J. A. BENITO], Lima: Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006. Los números entre paréntesis corresponden a páginas de esta obra. Los ejemplos ofrecidos, son una pequeña muestra del vasto número de infraestructuras que se acreditan como realizadas en aquel fin de siglo, a favor de los más desfavorecidos. Claro que, desde ciertas posiciones ideológicas, podría interpretarse que todas las decisiones tomadas a favor del indio pobre, que suponía la gran masa de la población del Virreinato, tenía como finalidad hacerle entrar en el sistema de modo que colaborase de buena voluntad con las clases más afortunadas y, sobre todo, no supusiese un peligro o una amenaza a la estabilidad del mismo, algo que, por lo demás, tenía visos de probabilidad. Cabría, incluso, interpretar todas estas medidas como el camino más idóneo para forzar la voluntad del indígena a la hora de convertirse a la fe cristiana y abandonar su paganismo. Ambas posibilidades son plausibles y ambas contribuirían, cada una a su manera, a hacer del sistema un organismo mucho más eficiente. No nos detenemos, ahora, en estas objeciones. Remitimos, para su respuesta, a los siguientes epígrafes: «la cooperación social» del apartado «Fiestas de guardar y descanso laboral»; «principio de la diferencia» de «Instituciones educativas y lenguas indígenas»; y «principio de las libertades», de «Manifestaciones idolátricas y conductas sociales», que pueden verse en: J. L. FERNÁNDEZ CADAVID, «La Justicia Social en los Sínodos diocesanos...», *o.c.*, 276-282, 322-324, 395-400, respectivamente.

106 Pensemos en el corregidor de Cajatambo, al que hemos citado un poco más arriba.

oportuna, sin carácter coercitivo¹⁰⁷, para que hagan bien su tarea y empleen los recursos que están destinados para templos y casas de curación como corresponde. Pero sabemos que el legislador, es decir, Mogrovejo, inició el proceso de reforma necesario para obtener de la autoridad superior, la jurisdicción necesaria para vigilar las actividades de los funcionarios, así como para corregir su mala gestión. Tal poder podía ser ejecutado gracias a la presencia de los doctrineros y párrocos en todos los pueblos de los corregimientos, quienes tenían la obligación de estar atentos a las necesidades de los menos aventajados y de avisar de las mismas al prelado, así como de recoger información precisa sobre el empleo de los tributos que obligadamente se habían de gastar en procurar su bienestar. Por si ello no bastase, se nombran en cada Sínodo los testigos sinodales y, todavía, los jueces apostólicos, que puntualmente debían velar por el cumplimiento de las leyes, como ya hemos señalado más arriba.

Concluyendo, creemos que las constituciones sinodales diocesanas, apoyadas en las fuentes de los artículos conciliares provinciales, buscaban la eficiencia de un sistema en el que las partes más desfavorecidas pudiesen participar voluntariosamente del mismo, ya que les era ofrecido aumentar sus propias expectativas vitales, con los servicios prestados en infraestructuras, pisada su dignidad.

107 El c. 22, del Sínodo de 1585, de hecho, manda que «los corregidores de los partidos acudan con el dinero perteneciente a los dichos hospitales». ¿Qué fuerza legal tenía para los funcionarios aludidos esta constitución? Sabemos que Trento y los grandes Concilios Provinciales, como el III de México y el III de Lima, por ser sancionados tanto por la autoridad papal como por el Monarca, pasaron a ser leyes del Reino. Los Sínodos diocesanos nunca alcanzaron tal autoridad. No obstante, el obispo, que era también miembro del Consejo de su Majestad Católica, era el legislador nato en la diócesis, por lo que las normas publicadas por él obligaban a todos los cristianos. Ahora bien, ¿tenía jurisdicción sobre los empleados de la Corona, al menos en lo que concierne a ciertas dimensiones? En nuestra opinión, con respecto a la cuestión que nos ocupa, de iglesias y hospitales, creemos que sí y así le fue reconocida posteriormente por el Rey. Sin embargo, las autoridades del Virreinato no lo tenían tan claro y solían pasar por alto las prescripciones del prelado. En este caso, como en la mayoría, las normas de éste coincidían plenamente con las promulgadas en las cédulas reales, con lo cual, a fin de cuentas, no era más que abundar en lo mismo. Estamos, una vez más en el problema de la confusión de fueros que tantos dolores de cabeza acarreará, especialmente, a la parte más débil, en este caso, a la eclesiástica: «La falta de destinde entre las atribuciones de los poderes eclesiástico y secular contribuye en grado sumo a la confusión. Virreyes, audiencias, el consejo real y el propio rey empuenden en pleitos eclesiásticos...» (C. PÉREZ BUSTAMANTE, Un graduado compostelano en el siglo XVI, in: Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo, abril-junio (1926) 113).

Principio de publicidad

Las leyes son para ser conocidas y guardadas por todos aquellos que se ven afectados por ellas. De ahí que el sistema tiene que propiciar la difusión de las mismas, de modo que todo ciudadano debe poder llegar a conocerlas para poder cumplirlas, al tiempo que toma conciencia de que los demás hacen lo propio. Nos limitaremos en este apartado a recordar los artículos en los que se ordena la publicación de estos artículos, señalando las correspondientes disposiciones de los Sínodos diocesanos, y añadiendo las de los Concilios Provinciales, que hacen referencia a lo mismo.

En el Diocesano de 1582, tenemos:

«E yo Juan Rodriguez de victoria, clerigo presbytero, secretario del dicho concilio doy fe que me halle presente a todo el dicho synodo y constituciones en el contenidas y a su publicacion, como dicho es y por verdad lo firme de mi nombre, testigos que fueron presentes a la susodicha publicacion, el doctor Muñiz arçediano del Cuzco, y el canonigo Alonso Martin y el doctor Juan de la Roca, cura desta sancta yglesia. Publicolo el bachiller Christobal Sanchez de Renedo, cura de la dicha yglesia. Juan Rodríguez de Victoria. Secretario»¹⁰⁸.

La parte conclusiva, del corto Sínodo de 1584, tampoco deja lugar a dudas:

«En la iglesia mayor desta ciudad de los Reyes al tiempo del ofertorio en la misa mayor, domingo nueve dias del mes de febrero de mill y quinientos y ochenta y quatro años, en el pulpito lei y publique las constituciones arriba contenidas del sacro conçilio synodal al pueblo, por mandado del Ilustrisimo señor don Toribio Alfonso Mogrovejo, arçobispo desta santa yglesia; y tambien lei luego las dos constituciones del sacro Conçilio Tridentino, la una que trata de residencia episcoporum y la otra de residencia de curatorum en presençia de su señoria Ilustrisima y testigos presentes el licenciado don Bartolome Martinez arçediano, y don Pedro Villarverche, maestre escuela desta santa yglesia; y el licenciado Ramirez de Cargagena oydor de la real audiencia y otra mucha gente. En fee de lo qual lo firme para que conste dello, que es fecha en esta dicha ciudad de los Reyes, a diez y ocho de março de myll y quinientos y ochenta y quatro años. El Bachiller Gonçalo de Trejo de la Çerda, Secretario»¹⁰⁹.

108 J. L. FERNÁNDEZ CADAVID, «La Justicia Social en los Sínodos...», 484 (con alguna pequeña adaptación).

109 *Ibid.*, 496 (con alguna pequeña adaptación).

Finalmente, ofrecemos unas líneas de la larga conclusión del de 1585, que por lo demás, deja bien patente, la intención de la autoridad: todos los ciudadanos deben tener conocimiento de las leyes:

«Dada en el pueblo de Santo Domingo de Yungai, a diez y siete dias del mes de Julio de mil e quinientos e ochenta y cinco años. Por tanto, exortamos, y requerimos y mandamos, a todas e qualesquier personas eclesiasticas y seglares, estantes y avitantes en este nuestro arçobispado, que, desde el día de la publicación deste conçilio signodal en adelante, las ayan e tengan, guarden y executen por tales constituciones signodales deste nuestro arçobispado, en todo y por todo, segun y en la forma que en ellas y en cada una dellas se contiene... y mandamos que las dichas constituciones sean leídas e publicadas en la yglesia deste pueblo de Santo Domingo de Yungay y en nuestra santa yglesia catedral de los Reyes, y tengan fuerça y vigor de constituciones signodales, que nos se le damos quanto para su validación se requieran. Acabaronse estas constituciones signodales, a gloria y honrra de Dios nuestro Señor, en el pueblo de Santo Domingo de Yungai de la provincia de Guaylas, a diez y siete del mes de Julio de mill e quinientos e ochenta y cinco anos. Toribio archiepiscopus de los Reyes. Por mandado de su Señoria Illustrísima. Joan Rodríguez, secretario arhiepcopus de los Reyes. Por mandado de su Senoria Illustrísima. Antonio Rodríguez, secretario. T. Archiepiscopus de los Reyes Por mandado de su Señoria Illustrísima. Bernardino de Almanza, notario publico, secretario»¹¹⁰.

La disposición final de la sección dedicada a los naturales, del Limense I, dice:

«Las quales dichas Constituciones fueron leídas y publicadas en la Santa Yglesia desta dicha ciudad de los Reyes, Domingo, 24 días del mes de Henero del dicho año de 1552 años, acabada la misa mayor, ... estando mucha gente del pueblo ayuntado en la dicha Iglesia y las leyó y publicó Luis de Olvera, clérigo, Sacristán mayor de la dicha Yglesia, por mandado de su Reverendísima Señoría»¹¹¹.

La dedicada a los españoles, del mismo Limense I, reza:

«Las quales dichas Constituciones fueron leydas e publicadas en la Santa Yglesia desta cibdad de los Reyes, en 22 días del dicho mes de hebrero del dicho año de mill e quinientos cinquenta y dos años, acabada la misa mayor, ... estando mucha parte del público ayuntado en la dicha Yglesia y las leyó

110 *Ibid.*, 586-587 (con alguna pequeña adaptación).

111 R. VARGAS UGARTE, Concilios Limenses (1551-1772), vol. 1, o.c., 34-35.

y publicó Luis de Olvera, clérigo, Sacristán mayor de la dicha Yglesia, por mandado de su Revma. Sría»¹¹².

La conclusión del Limense II, afirma:

«Quae quidem omnia Capitula et Constitutiones, sex aliis interpolatis actionibus, in praefata cathedrali ecclesia, sollempni missa decantata, diebus festivis lectae fuerunt, eodem quo prima die apparatu et ornatu, praesentibus praefatis episcopis, et gubernatore praeside, et regio senatu, eiusdem ecclesiae decano et capitulo, civitatisque clero ac Ordinum provincialibus religiosisque, ac populi magna frequentia...»¹¹³.

En el c. 24, de la Acción 4, del Limense III, leemos:

«De la publicación y obediencia debida en todas las diócesis a los decretos de este sínodo. Al consagrar los sacros cánones que cada obispo debe procurar que en su diócesis se haga público y todos tengan noticia de lo decretado en el sínodo provincial, ..., este santo sínodo, ..., ordena severamente e intima a todos los prelados y sus oficiales, conjurando el castigo eterno, a que tanto en la catedral como en las principales iglesias parroquiales de su diócesis hagan leer y conocer pública y solemnemente los decretos del presente sínodo y además los del limense anterior. Para que por negligencia no los hagan caer en el olvido, ordena que por lo menos una vez al año se reciten totalmente en los cabildos de la catedral o en otra reunión concurrida de clero y pueblo, de modo que cada uno pueda comprender fácilmente y recordar lo que le compete»¹¹⁴.

Citemos, finalmente, el muy apropiado c. 89, del Sínodo de 1585, cuyo título reza, «Que las constituciones antes de esta las den a entender los curas en tres días de fiesta», y que ordena lo siguiente:

«Y para que los caçiques e yndios de todo nuestro distrito no puedan pretender ygnorancia cerca de todo lo que dicho es, mandamos a los curas de doctrinas los amonesten y se lo den a entender tres vezes en tres dias de fiesta ante notario y testigos estando los dichos yndios congregados advirtiendoles de las penas en que yncurren no guardando ni cumpliendo todo lo que dicho es»¹¹⁵.

Las dichas constituciones hablan por sí mismas. Al menos, desde el punto de vista del legislador o legisladores, no se puede hablar de ocultación o

112 *Ibid.*, 92.

113 *Ibid.*, 222.

114 F. L. LISI, *o.c.*, 217.

115 J. L. FERNÁNDEZ CADAVID, «La Justicia Social en los Sínodos...», *o.c.*, 583-584.

nocturnidad en la promulgación de dichas leyes, ni en la estructuración de las instituciones que ellas regulan. Mas bien, aparece clara la intención de lograr que cada ciudadano del Virreinato conociese las leyes que le afectaban y las guardase, en la certeza de que todos los demás harían lo mismo.

c) *Conclusión*

Recapitemos, ordenada y brevemente, lo expuesto en este apartado. Hemos tomado contacto directo con la letra y el contenido de los cánones de los tres Sínodos diocesanos que tratan del tema de las infraestructuras de carácter religioso, sanitario y de beneficencia. Resumimos, a continuación, las constituciones de los tres Concilios provinciales, las cuales han servido al legislador de fuente inspiradora para emitir los anteriores. Realizamos, luego, un desglose de los datos relevantes que, tanto en los primeros como en las segundas, se contienen. Finalmente, llevamos a cabo el análisis de los mismos, desde la óptica de los principios rawlsianos de la justicia. De todo ello, extraemos las siguientes conclusiones:

Primera. En los artículos de los Sínodos diocesanos limeños y en sus fuentes, hemos discriminado un buen número de puntos que afectan a tres dimensiones sociales de no pequeña relevancia: infraestructuras, salud y beneficencia.

Segunda. Aunque los destinatarios de los mismos son el conjunto de la población, se desprende claramente que apuntan de manera peculiar a los individuos representativos de la escala social que ocupan los últimos puestos: indios, pobres, enfermos y ancianos.

Tercera. Tal y como están redactados, podemos afirmar, que fomentan la cooperación social de los miembros del grupo humano al que se dirigen. Si, hipotéticamente, volásemos con la imaginación a la posición original propuesta por Rawls, cualquiera de los pactantes podría estar de acuerdo, juntamente con la suscripción de los primeros principios, en cada uno de los artículos señalados, pues desconociendo, incluso cuál iba a ser nuestra religión, nuestra disposición física o el número de años que viviríamos, no nos importaría que se dedicara parte de nuestros impuestos a crear tales infraestructuras para el culto, el cuidado de la salud física y la beneficencia.

Cuarta. No creemos posible hablar de un cumplimiento del principio de las libertades, tal y como lo plantea Rawls. No en vano, su propuesta se podrá ejecutar con toda su fuerza en sociedades democráticas. La de finales del siglo XVI, no lo era, ni en las Indias, ni en Europa, ni en ninguna otra parte del *Orbe Terráqueo*. Privando de las libertades políticas, de las cuales no gozaban ni los menos, ni los más favorecidos, y de una libertad de conciencia

plena, podemos reconocer las siguientes: libertad de creencia, de pensamiento, de movimiento, de asociación y para contraer matrimonio¹¹⁶.

Quinta. Rotundamente, ni las oportunidades eran las mismas para cada clase social, ni los puestos oficiales estaban abiertos a todos. Reiteramos lo dicho, ello presupondría un contexto propio de una sociedad construida sobre la democracia, que por aquel entonces no existía. Establecido esto y teniendo que juzgar de la mayor o menor justicia de las instituciones o leyes de aquella época, debemos manifestar nuestro convencimiento que las mismas se caracterizaban por su «equidad» o «razonabilidad», primando en ellas el deseo de aumentar las expectativas de la clase asentada en la posición social inferior.

Sexta. De acuerdo a lo expresado por las constituciones sinodales, el sistema resultante alcanzaría un grado elevado de eficiencia, no en términos puramente macroeconómicos o según el principio de utilidad, conforme al que se podría dejar a los enfermos o ancianos sin atención si ello hiciese que la mayoría de la población elevase su bienestar. Más bien, la eficiencia en este caso deriva de su justicia. Si los indios en la encomienda aprenden a trabajar, individual y colectivamente, con ello obtienen capacidad adquisitiva, con la que están en disposición de mejorar sus viviendas, vestido y comidas, al tiempo que pagan tributo; si los corregidores liberan el dinero necesario para las infraestructuras y los curas cuidan que las mismas se ejecuten, entonces existirán los espacios sociales necesarios para la curación del alma y del cuerpo, lo que hará que el organismo colectivo funcione como conviene.

Séptima. De los artículos de los Sínodos, así como de las constituciones de los Concilios, no cabe dudar que se orientaban a dar a conocer su contenido, de modo, que nadie pudiese «pretender ignorancia»: ni las autoridades del Virreinato, ni las dignidades eclesíásticas, ni el resto de la clerecía, ni los ciudadanos fuesen estos, blancos, criollos, mestizos, indios, negros o mulatos. La misma proliferación de Asambleas (recordemos que Mogrovejo convoca en total en su pontificado 13 Sínodos diocesanos y 3 Concilios Provinciales) es un síntoma de la voluntad de publicidad y de actualización de la legislación.

José Luis Fernández Cadavid

Doctor en Historia del Derecho Canónico
Becario del MAEC (Escuela Diplomática)

¹¹⁶ Cfr., J. L. FERNÁNDEZ CADAVID, «La Justicia Social en los Sínodos diocesanos...», *o.c.*, 261-410.

BIBLIOGRAFÍA

1. Libros

- ACOSTA, J. de, *De procuranda Indorum salute*, vol. 1, Madrid: CSIC, 1984.
- *De procuranda Indorum salute*, vol. 2, Madrid: CSIC, 1987.
- *Historia natural y moral de las Indias* [ed. de J. Alcina Franch], Madrid: Historia 16, 1987.
- ARIZ, A. E., *Misioneros Dominicanos de España en América y Filipinas en el Siglo XVI*, Bogotá: Convento de Santo Domingo 1971.
- ARMAS MEDINA, F. de, *Cristianización del Perú, 1532-1600*, Sevilla: EEAA, 1953.
- ARRIAGA, J. de, *Extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima, 1621.
- AZNAR, F. R., *La introducción del matrimonio cristiano en Indias: aportación canónica (S. XVI): lección inaugural del curso académico 1985-1986*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1985.
- BAUDIN, L., *El Imperio socialista de los Incas* [trad. de J. A. Arzel], Madrid: Rodas, 1972.
- BAYLE, C., *El Clero secular y la evangelización de América*, Madrid: CSIC, 1950.
- *España en Indias*, Madrid: Editora Nacional, 1942.
- *España y la educación popular en América*, Madrid: F.A.E, 1934.
- BENITO RODRÍGUEZ, J. A., *Crisol de lazos solidarios*. Toribio Alfonso Mogrovejo, Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2001.
- BERMÚDEZ, J. M., *Anales de la Catedral de Lima (1534-1824)*. Lima: Imprenta del Estado, 1993.
- BERNÁRDEZ, E., *¿Qué son las lenguas?*, Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- BORGES, P. (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vols. 1 y 2, Madrid: BAC, 1992.
- *Métodos Misionales en la Cristianización de América, Siglo XVI*. Madrid: CSIC, 1960.
- BRAVO GUERREIRA, C., *El tiempo de los Incas*, Madrid: Alhambra, 1986.
- BURGA, B., *De la encomienda a la hacienda capitalista*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.
- BURGALETA, C., *José de Acosta, S. J. (1540-1600), his life and thought*, Chicago: Loyola Press, 1999.
- CIEZA DE LEÓN, P., *La crónica del Perú* [ed. Manuel Ballesteros], Madrid: Historia 16, 1984.
- *El señorío de los incas* [ed. Manuel Ballesteros], Madrid: Historia 16, 1985.
- *Descubrimiento y conquista del Perú* [ed. de Carmelo Sáenz de Santamaría], Madrid: Historia 16, 1986.
- COLÓN, C., *Diario de a bordo* [ed. de Luis Arranz], Madrid: historia 16, 1985.
- CRÓNICA ANÓNIMA DE 1600, *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú* [ed. de F. Mateos], Madrid: CSIC, 1944.
- DURÁN, J. G., *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires: Publicaciones de la Universidad Católica de Argentina, 1982.
- ESCOBEDO, R., *Control fiscal en el virreinato peruano. El Tribunal de Cuentas*, Madrid: Alhambra, 1986.

- El tributo indígena en el Perú (siglos XVI-XVII), Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, D., *Crónicas del Perú: primera y segunda parte de la historia del Perú que se mando a escribir a Diego Fernández*, 5 vols, Madrid: BAC, 1963.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G., *Historia general y natural de las Indias* [ed. de la Biblioteca de Autores Españoles], vol. V, Madrid: Ediciones Atlas, 1959.
- ENCINAS, D. DE (rec.), *Cedulario Indiano*, vols. 1 y 2, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1946.
- FERNÁNDEZ CADAVID, J. L., «La Justicia Social en los Sínodos diocesanos de Toribio de Mogrovejo de 1582, 1584 y 1585, de acuerdo al pensamiento de John Rawls» [Tesis doctoral] Director: Pena González, M. A. Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.
- GARCÍA IRIGOYEN, C., *Santo Toribio*, vols. 1-2, Lima: Imprenta y Librería de San Pedro, 1906.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. ET ALF., *La Protección del Indio*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- GARGARELLA, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona et alt.: Paidós, 1999.
- HANKE, L., *Guía de las fuentes en el Archivo General de Indias para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú 1535-1700*, vol. 1, Colonia: Böhlau Verlag, 1976.
- (ed.), *Los Virreyes Españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria. Perú*, vol. I, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1978.
- LAS CASAS, B. DE, *Obras Completas. Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón* [ed. de Consuelo Varela], vol. 14, Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- LEVILLIER, R., *Organización de la Iglesia y de las Órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI 1-2*, Madrid: s.n, 1919.
- *Gobernantes del Perú*, vols. 1-12, Madrid: s.n, 1921-1935.
- *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*, Madrid: Espasa-Calpe, 1935.
- LIBRO DE VISITAS DE SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO (1593-1605) [ed. de José Antonio Benito], Lima: Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- LIST, F. L., *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.
- LISSÓN CHÁVEZ, E., *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en varios archivos 1-5*, Sevilla: s. n, 1943-1948.
- LOHMANN VILLENA, G., *El Corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1957.
- LOPETEGUI, L., *El Padre José de Acosta y las misiones*, Madrid: CSIC, 1942.
- MATEOS, F., *Obras del P. Bernabé Cobo*, vol. 2, Madrid: BAE, 1964.
- NOGGLER, A., *La conquista espiritual del impero de los incas*, Quito, 1948.
- PENA GONZÁLEZ, M. A., *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.

- PEREÑA, L., *Carta Magna de los Indios*, Madrid: UPSA, 1987.
- PEREÑA, L. *ET ALT.*, *Inculturación del Indio*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- *Utopía y realidad*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- PIZARRO JUÁREZ, N., *Colonialismo y Educación en Perú. Escuela y Evangelización en la sociedad virreinal (s. XVI)* [Tesis doctoral] Director: L. Vega Gil. Universidad de Salamanca, Facultad de Educación, Departamento de Teoría e Historia de la Educación, 2011.
- PUENTE BRUNKE, J. de la, *Encomienda y encomenderos en el Perú*, Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1992.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*. Revised edition, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1999.
- *Justice as Fairness: a restatement*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2001.
- *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* [trad. de M. A. Rodilla], Madrid: Tecnos, 1986.
- *Lectures on the history of moral philosophy*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2000.
- *Lectures on the history of political philosophy*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2007.
- *Political liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- *The Law of Peoples; with The idea of public reason revisited*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2002.
- RODRÍGUEZ VALENCIA, V., *Santo Toribio de Mogrovejo. Organizador y Apóstol de Sudamérica*, vols. 1 y 2, Madrid: CSIC, 1956.
- *El Patronato regio de Indias y la Santa Sede en Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606)*, Roma: Publicación del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1957.
- RUBIO, D., *La Universidad de San Marcos de Lima*, Madrid: s. n., 1933.
- SÁENZ DE AGUIRRE, J., *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis*, vol. 6, Roma: s.n., 1755.
- SANTIAGO-OTERO, H.; GARCÍA Y GARCÍA, A. (dirs.), *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, Madrid-Salamanca: CSIC, 1987.
- SEN, A., *On Economic Inequality*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- *Commodities and Capabilities*, Amsterdam: North-Holland, 1985.
- STERNFELD, G., *La organización laboral del Imperio Inca*, Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2007.
- STINGL, M., *El Imperio de los Incas*, Buenos Aires: Losada, 2007.
- TEJADA Y RAMIRO, J. (rec.), *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*, parte 2, vol. 5, Madrid: Imprenta de don Pedro Montero, 1863.
- TINEO, P., *Los Concilios Limenses en la Evangelización de América*, Navarra: EUNSA, 1990.
- TOLEDO, F. DE, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú (1569-1574)*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1966.

- TORRES, J., *Sínodos Diocesanos de Santo Toribio 1582-1604, Cuernavaca (México): CIDOC, 1970.*
- TRELLES ARÉSTEGUI, E., *Lucas Martínez Vegazo: Funcionamiento de una encomienda peruana inicial, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.*
- TRUJILLO MENA, V., *La legislación eclesiástica en el virreinato del Perú durante el siglo XVI con especial aplicación a la jerarquía y a la organización diocesana, Lima: s.n., 1963.*
- VALIENTE OTS, M., *Los grupos raciales en el Cuzco de los siglos XVI y XVII, Madrid: Universidad Carlos III, 2002.*
- VARGAS UGARTE, R., *Concilios Limenses (1551-1772), vols. 1 y 3, Lima: s.n., 1954.*
- *Episcopologio de la diócesis del antiguo virreinato del Perú desde sus orígenes hasta la emancipación, 1513-1825, Lima: s.n., 1940.*
- VITORIA, F. DE, *Relectio de Indis [ed. de L. Pereña; J. M. Pérez Prendes], Madrid: CSIC, 1967.*
- *Relectio de Iure Belli [ed. de L. Perena et alt.], Madrid: CSIC, 1981.*
- ZÁRATE, A. DE, *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú [ed. de R. Porras Barrenechea], Lima: s.n., 1944.*
- ZAVALA BEASCOECHEA, A. DE, *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2011.*
- ZAVALA, S., *La encomienda indiana, Madrid: s.n., 1935.*
- *De encomienda y propiedad territorial, México: s.n., 1940.*
- *Por la senda hispana de la libertad, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.*

ARTÍCULOS

- AZNAZ GIL, F. R., «El impedimento matrimonial del parentesco espiritual en Indias (ss. XVI-XVII)», in: *REDC*, 49/133 (1992) 513-532.
- «El impedimento matrimonial de parentesco por consanguinidad en los Concilios y Sínodos indianos (S. XVI)», in: J.-I. Saranyana et alt., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra, vol. 1, Pamplona: Publicaciones Universidad de Navarra, 1990, 451-486.
- , *El matrimonio en Indias: recepción de las decretales X 4.19.7-8*, in: *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 11 (1986) 13-42.
- BENITO, J. A., «La nueva cristiandad de las Indias o la imagen de Iglesia en tiempos de Santo Toribio Mogrovejo (1580-1606)», in: *Revista Teológica Limense* XLI/1 (2007) 65-90.
- «La promoción humana y social del indígena en los Sínodos y Concilios Americanos (1151-1622)», in: *Revista de Estudios Histórico-jurídicos. Ediciones Universitarias de Valparaíso (Chile)*, 12 (1990) 299-328.
- «La protección jurídica del indio en la legislación canónica de Santo Toribio y su paso por Trujillo (Perú)», in: *Instituto de derecho Indiano y de Estudios Clásicos* 1 (2001) 19-34.

- «Los derechos humanos de los indios en los concilios y sínodos americanos (1551-1622)», in: *Derechos Humanos en América: Una perspectiva de 5 siglos*, Cortes de Castilla y León, 1994, 220-231.
- DAMMERT BELLIDO, J. A., «El arzobispo Loayza, primer legislador de la Iglesia en el Perú», in: *Revista Teológica Limense* 10 (1976) 113-123.
- ESCOBEDO, R., «Bienes y cajas de comunidad en el Virreinato peruano», in: *Revista Internacional de Sociología* 32 (1979) 465-492.
- GARCÍA GALLO, A., «La ley como fuente del derecho en Indias en el siglo XVI», in: *Anuario de Historia del Derecho Español*, serie 1ª., XXI / 32 (1951) 17-18.
- «El encomendero indiano, estudio sociológico», in: *Estudios de Historia Moderna del Derecho Indiano*, 1972, 515-536.
- MILLER, R. W., «Rawls and Global Justice: A Dispute over a Legacy», in: *The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry* 94 (2011) 466-488.
- OLMEDO JIMÉNEZ, M., «El arzobispo Loaysa, organizador de la Iglesia del Perú, 1543-1575», in: *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I congreso internacional*, 1988 797-807.
- PENA GONZÁLEZ, M. A., «La lucha por la libertad de naturales y africanos en las Indias Occidentales (siglos XVI y XVII)», in: *REDC* 71/176 (2014) 369-399.
- PÉREZ ZAFRILLA, P. J., «Desigualdad, pobreza y desarrollo: El reto de la justicia distributiva en el pensamiento de John Rawls», in: *Anuario Filosófico* 44 (2011) 305-334.
- POGGE, T., «La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls», in: *RIFP* 23 (2004) 28-48.
- RAMOS, D., «La crisis indiana y la junta de 1568», in: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 23 (1986) 8-24.
- RAWLS, J., «Justice as fairness: Political not Metaphysical», in: *Philosophy and Public Affairs* 14/3 (1985) 223-251.
- VARGAS UGARTE, R., «Episcopologio de las diócesis del virreinato del Perú», in: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* 24 (1940) 1-31.