

## **Justicia social y sínodos diocesanos de Lima. Fiestas de guardar y descanso laboral**

**José Luis Fernández Cadavid**

Fiscal del Tribunal Eclesiástico de Ourense

*Resumen:* La primera de las virtudes sociales es la justicia. Una ley o institución que no se ajuste a la misma, debe ser reformada o abolida. En el siglo XVI, en la archidiócesis de Lima se emitió abundante legislación canónica que concernía de manera particular al indígena. Puesto que las leyes de la Iglesia ejercían un influjo directo sobre la vida del ciudadano tanto o más que las civiles, en este artículo se analizarán los cánones de los tres primeros Sínodos diocesanos limenses que guardan relación con las “fiestas de guardar”, para comprobar su incidencia en la mayor o menor justicia que pudo impregnar el mundo laboral. Para alcanzar tal fin, nos hemos servido de los principios de justicia propuestos por John Rawls. Ellos nos ayudarán a descubrir si las constituciones sinodales emitidas fomentaron (o no) leyes e instituciones que mejoraron (o empeoraron) la vida de trabajo de los indios.

*Palabras clave:* Descanso laboral, Fiestas de guardar, John Rawls, Justicia social, Lima, Sínodos diocesanos, Trabajo.

*Abstract:* The first of the social virtues is justice. A law or institution that does not conform to it, should be reformed or abolished. In the sixteenth century, the archdiocese of Lima issued abundant canonical legislation that particularly concerned the indigenous way of life. Since the laws of the Church exercised a direct influence on the lives of citizens, as much or more than the civil laws, this article will analyze the canons of the first three Limenses Diocesan Synods which relate to the “religious holidays” to check its impact on the degree of justice that could permeate the working world. To achieve this purpose, we have used the principles of justice proposed by John Rawls. They help us to discover if issued Synodal constitutions encouraged (or not) laws and institutions that improved (or worsened) the working lives of the Indians.

*Keywords:* Diocesan Synods, John Rawls, Labor rest, Lima, Religious holidays Social justice, Working world.

## 1. 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 dirigentes del siglo XVI, Toribio Alfonso de Mogrojejo, con el fin de realizar el análisis que más abajo describiré.

Este artículo se centrará en dos de los tres primeros Sínodos diocesanos convocados y celebrados por Toribio Alfonso en Lima, en los años 1584 y 1585. El primero, respondiendo a la obligación que tenían los obispos de celebrar Sínodo diocesano cada año, habiendo llegado tras la completísima legislación del 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), apenas emitió unas pocas normas; y el segundo, 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. Paso, a continuación, a introducir cada uno de ellos.

El Concilio provincial se termina, como se ha dicho, en octubre de 1583. La obligación de los obispos se trasladaba ahora a sus sedes episcopales; había que pasar de la legislación a la aplicación. Para cumplir con ello, Toribio convoca el segundo Sínodo diocesano para 1584, que se concluirá el 8 de febrero, publicándose sus once constituciones el 9 de ese mes y año, en la catedral limeña. El prelado pretendía que los sacerdotes y seglares de su arzobispado tomasen contacto con los cánones del Concilio provincial y comenzasen a regirse según lo allí estipulado.

Las once disposiciones de esta Asamblea versan sobre: la primera, del modo de hacer los padrones de confesión; la segunda, de las misas que los curas y beneficiados están obligados a decir por el pueblo; la tercera, manda a los notarios llevar bien la cuenta de sus despachos; la cuarta, que se toque la campana a medio día; la quinta, que se ponga la tabla de las fiestas en las iglesias; la sexta y séptima, se refieren al nombramiento de examinadores y de testigos sinodales; la octava, vuelve sobre el tema de las fiestas

de guardar, señalando las propias de la ciudad de Los Reyes; la novena, obliga a todos a tener las constituciones del Sínodo; la décima, ordena que los curas avisen de los que se encuentran en pecados públicos; y la undécima y última, hace relación a la publicación de ciertos capítulos del Concilio de Trento.

El Sínodo diocesano de 1585 es el más extenso de los que conocemos. Había sido convocado en el anterior para el día de la Santísima Trinidad de ese año (16 de junio) y fue concluido en el pueblo de Santo Domingo de Yungay, el 17 de julio. De él salieron noventa y tres constituciones, que intentan aplicar los cánones del Provincial de 1583 a la realidad de la archidiócesis de Lima. Dado el elevado número de artículos, los dividiremos en dos bloques con el fin de hacer una breve descripción de los mismos.

En la primera sección, incluimos los que tocan directamente a los indios. Así, el 1º, de los padrones; el 2º, de la limosna para los pobres; el 3º, de la Salve sabatina; el 4º, 24º, 25º, 47º y 54º, de la doctrina y catecismo; el 7º y el 69º, de las procesiones; el 10º, 12º, 19º, 32º, 33º, 34º y 44º, del oficio y deberes de los curas de indios; el 13º, 14º, 15º, 16º, 20º, 21º, 23º, 28º, 39º, 62º, 66º, 70º y 79º, de los sacramentos y otros ritos; el 17º, de los libros parroquiales; el 18º, 50º, 52º y 58º, de las fiestas de guardar; el 22º y el 27º, de los hospitales e iglesias; el 26º, de los fiscales; el 30º y el 31º, de los diezmos y los tres novenos; el 35º, de las deudas debidas a los indios; el 40º, 45º, 46º, 51º, 74º, 75º y 76º, de las idolatrías y otras ceremonias; el 53º y el 61º, del buen ejemplo de los españoles; el 57º, de los toros; el 60º, de las relaciones prematrimoniales; el 63º y el 71º, de la misa; el 65º, del comercio con los indios; el 67º, 68º y 86º, de las muchachas y mujeres indias; el 73º, 77º, 78º, 80º, 82º, 83º, 84º, 85º, 87º y 88º, del castigo y las penas; el 81º, del suicidio; el 89º, del conocimiento de las constituciones.

El resto de cánones, aunque afectan también a los naturales, son de carácter general. Los números 5º y 6º, tratan del óleo, crisma y la custodia del Santísimo Sacramento; el 8º y 9º, de las candelas y de las limosnas de misa y pitanzas votivas y de testamentos; el 11º, del juego de los clérigos; el 29º, de sus hijos; el 36º, de la vida, letras y costumbres de los mismos; el 37º y el 38º, del nombramiento de testigos sinodales y de examinadores para los beneficios; el 41º, 42º, 43º y 55º, de ciertas prohibiciones y obligaciones de los clérigos; el 48º, de las iglesias; el 49º, del Concilio de Trento; el 56º, de las apelaciones; el 59º, de la doctrina vaca; el 64º, de los corregidores y el salario del sacerdote; el 72º, de la preparación al matrimonio; y finalmente, los números 90º, 91º y 92º, de

la ejecución de las constituciones, de la distribución de las penas y la declaración de las dudas; el 93º y último, de la obligación de acudir al Sínodo diocesano.

### Hipótesis de trabajo

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 eclesiástico 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 claro 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 de las “fiestas de guardar y el descanso laboral”, ¿fueron instrumentos jurídicos promotores de una sociedad basada en la justicia? O lo que es lo mismo, ¿puede considerarse que fomentaron instituciones y leyes conducentes a un funcionamiento ordenado de la sociedad, al menos, en comparación con la época precedente?

Las constituciones promulgadas en los Sínodos diocesanos no se pueden entender si no es en el marco superior que representan los Concilios provinciales. Por ello, los cánones de estos últimos serán traídos a colación también en este trabajo, ya que son la fuente inmediata que inspiró a las primeras. La justicia social es una virtud dinámica o en progreso, que difícilmente se puede considerar establecida de modo acabado en sociedad alguna. Por ello, a la hora de intentar medirla, o casi mejor detectarla, no podemos dejar de establecer un punto de referencia que nos sirva de base comparativa para establecer si ha habido progreso o

retroceso en la misma. La etapa jurídica precedente al establecimiento del derecho civil y canónico aportado por los españoles, o sea, el sistema de los Incas, será la que nos ayude en este ejercicio de confrontación.

Pasamos pues, a continuación, a desarrollar brevemente los contenidos del instrumento científico que nos servirá para llevar a cabo el análisis propuesto: los principios de justicia social propuestos por Rawls; acto seguido, aplicaremos dichos presupuestos a los cánones toribianos.

## 2. LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA SOCIAL DE JOHN RAWLS

Desde la Antigüedad hasta la actualidad han sido innumerales 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”.<sup>1</sup>

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? De entre las múltiples respuestas que a lo largo de la historia se han dado, hemos elegido una, que nos parece que tiene ciertas ventajas y que, sopesados sus pros y contras, la consideramos como la más práctica 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 John Rawls.<sup>2</sup>

A partir del principio de la inviolabilidad de la persona y de una teoría contractualista de la organización social, el filó-

<sup>1</sup> *Honeste vivere, alterum non laedere, cuique suum tribuere* (“Vivir honestamente, no dañar a otros y a dar cada uno lo suyo”).

<sup>2</sup> 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.

sofo norteamericano concibe la sociedad como un sistema de cooperación social. Tal sistema está estructurado conforme a una serie de instituciones que son reguladas por un conjunto de leyes. Tanto a unas como a otras tenemos que aplicar los denominados principios de justicia social, para comprobar hasta qué punto se acercan o se alejan de tal virtud. Con ello sabremos si debemos continuar rigiéndonos por las mismas o si, más bien, deberemos llevar a cabo una reforma o reestructuración tanto a nivel legislativo como institucional.

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 que, basado en una serie de presupuestos, establezca una adecuada distribución de beneficios y cargas, de modo que todos puedan estar de acuerdo en subscribirlo. Los principios de 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 éstos deben ser distribuidos entre los miembros de la misma, en el desarrollo de la cooperación social.<sup>3</sup>

Rawls toma, pues, como punto de partida una sociedad que se asienta sobre el pacto social de los miembros que la componen. El establecimiento de este contrato presupone que los componentes de la misma deben pretender la construcción de un entramado

<sup>3</sup> Véase J. RAWLS, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge 1999, 4.

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, que pasamos a formular:<sup>4</sup>

- 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.

Entre los dos primeros principios se establece una jerarquía o un orden de prioridad. 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 otra. Por consiguiente, las libertades disponen de un campo central de aplicación, que sólo puede ser limitado o comprometido cuando surge un conflicto entre ellas.

<sup>4</sup> Véase J. RAWLS, *A Theory of Justice...*, 266-267.

### 3. FIESTAS DE GUARDAR Y DESCANSO LABORAL

#### a) Introducción

Desde antiguo, pensadores como Aristóteles han defendido la tesis sobre la existencia de la esclavitud natural, es decir, hay hombres o grupos de hombres, que por naturaleza nacen para ocupar el puesto de esclavos de otros (posición que difícilmente podrán abandonar). En los albores de la Edad Moderna, tales opiniones tuvieron eco en autores de la época, como Juan Ginés de Sepúlveda, que recogió esas ideas y las defendió con denodado vigor. A éste se opuso, y refutó sus opiniones, ya en el mismo siglo XVI, Diego de Covarrubias y Leyva, negando tales afirmaciones acerca de la existencia de esa raza de seres humanos que por naturaleza estaban abocados a la esclavitud permanente. Con él, toda la Escuela de Salamanca se opone a este concepto, que vigente desde antiguo, iba a repercutir de manera no poco importante en tierras del Nuevo Mundo.<sup>5</sup> No obstante, los pensadores salmantinos del XVI, utilizarán el término para reconocer una realidad empírica: la naturaleza reviste a los humanos con dotes diferentes, sobre todo a la hora de desempeñar un puesto de mando en la sociedad.

Podemos, pues, constatar cómo las opiniones sobre la cuestión de la esclavitud podían ser diferentes y enfrentadas. Ahora, nos interesa identificar cuál era la opinión común que sobre la misma primaba en la España del siglo que estudiamos, para comprobar su repercusión en los temas que analizamos. Si partiésemos de una rígida concepción esclavista, en la que los indios no tienen otro destino que el servir, superfluos serían los Concilios y Sínodos convocados y celebrados en la Lima de entonces, los cuales si algo pretenden es, precisamente, mejorar las condiciones de vida del indígena y elevar su dignidad y estado real, de modo que se ajuste a su estatus jurídico: súbdito libre de la Católica Majestad.

<sup>5</sup> Una presentación de la evolución del pensamiento filosófico sobre el tema de la esclavitud, en general, desde la Antigüedad (Aristóteles y los pensadores de Roma), pasando por la época de los Santos Padres, Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto y la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y otros), hasta llegar al siglo XVII, puede verse en, M. A. Pena González, *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca 2003, 25-144.



No es pequeña la lista de los derechos que son reconocidos a los naturales por las constituciones sinodales y conciliares, lo cual significa que su concepción de los mismos no corresponde con la tesis de la esclavitud natural, ya que, nadie posee menos títulos beneficiarios que un esclavo. Por ello, y en consonancia con el pensamiento de la Escuela de Salamanca, la servidumbre que los indios padecen (situación ancestral), no es un hecho inmodificable, imposible de superar. Los escritores de la ciudad del Tormes y los legisladores de la del Rímac<sup>6</sup> conciben la instrucción como ese instrumento, válido y eficaz, que les saque de tal prostración, de forma que aprendiendo buenas costumbres y “urbanidad”, reciban los recursos necesarios para subir por sí mismos en la escala social.<sup>7</sup>

Para realizar el trabajo que nos hemos propuesto, daremos, en primer lugar, el título de los cánones que hacen referencia al tema que figura en el epígrafe. A continuación, mencionaremos las fuentes en las que tales normas se fundamentan, extraídas de los Concilios provinciales Limenses. Pasaremos luego al análisis y comentario de los mismos, haciendo una descripción del contenido de tales disposiciones y una reflexión a partir de los principios rawlsianos de justicia social. Finalmente, sacaremos las conclusiones que de lo anterior se irán desprendiendo.

## b) Cánones<sup>8</sup> y fuentes

### *Sínodos*

Sínodo de 1584:

Capítulo 5. Que haya tabla de las fiestas que se han de guardar.

Capítulo 8. De las fiestas que son de guardar en esta ciudad.

<sup>6</sup> Río que baña la ciudad de Lima.

<sup>7</sup> Como dice Diego Pérez de Mesa: “El gobierno de éstos [indios soberbios], aunque sea señoril y despótico, debe ser reduciéndolos a civilidad y buenas costumbres y haciéndoles todo el bien de que fueren capaces” en D. Pérez de Mesa, *Política o Razón de Estado*, Madrid 1980, 128.

<sup>8</sup> Los títulos están tomados de nuestra edición crítica y han sido totalmente actualizados (ver 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).

Sínodo de 1585:

Capítulo 18. Que ningún español camine en día de domingo y fiestas de guardar.

Capítulo 50: Que los curas tengan tablas de las fiestas.

Capítulo 52. Que nadie compela a los indios a que trabajen las fiestas que no quisieren.

Capítulo 54. Que los indios de los obrajes vengan a la doctrina a las iglesias los días de obligación entre semana.

Capítulo 58. Que las fiestas de guardar en los pueblos y ciudades, villas y lugares se guarden así mismo en el campo.

Capítulo 61. Que los curas de indios compelan a los españoles que residen entre los indios a oír misa y guardar las fiestas.

Capítulo 82. De la pena de los que no guardaren las fiestas y no vinieren a misa.

#### *Fuentes*

Concilios Provinciales:

Limense I:<sup>9</sup>

De los naturales, c. 21. Qué fiestas son los indios obligados a guardar.

De los españoles, c. 55. Que todos los cristianos guarden las fiestas, y cuáles son las que se han de guardar y la pena de los quebrantadores.

De los españoles, c. 56. Que todos los dichos días de fiesta en especial los vecinos y parroquianos, oigan misa mayor en su parroquia.

Limense II:<sup>10</sup>

De los españoles, c. 132. *Ne dominicis et festivis diebus nundinae et mercatus fiant.*

<sup>9</sup> Extraemos los epígrafes de los cánones del Concilio Limense I tal y como nos los da Vargas Ugarte en, R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. 1, Lima 1954, 3-93.

<sup>10</sup> A la hora de tomar los artículos de este Concilio Limense de 1567-1568, nos hemos basado en la obra de R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses...*, vol. 1, 95-223. Los cánones de este Concilio han sido publicados en latín, con sus respectivos títulos, también en esta lengua. Al final de este trabajo, aparece un resumen de cada constitución en español, tanto de la sección dedicada a los españoles como a los indios. Éste sumario 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 1583" (*ibid.*, 225). Ocupa el tal, las páginas 225 a 257.

De los indios, c. 80: *Quod Synodus hortatur gobernatores et praesides, ut indi reducantur ad populos.*

De los indios, c. 90. *Quae festa sunt ab indis intra annum ex praecepto observanda.*

De los indios, c. 97. *Quod hispani diebus festivis et dominicis non iter agant neque a populo indorum egredientur ante missam.*

De los indios, c. 116. *Quod sacerdotes indorum propriis manibus propter nullam causam eso puniant.*

Limense III:<sup>11</sup>

Acción tercera, c. 40. Los días festivos deben observarse.

Acción cuarta, c. 9. De los días de guardar.

### c) Análisis de instituciones y cánones

#### *Introducción*

Aplicaremos ahora al objeto de nuestro estudio, los cánones mencionados, los conceptos que John Rawls nos ofrece en su *Teoría de la Justicia*. Son los siguientes: el presupuesto básico de la cooperación social; el principio primero o de las libertades y el segundo o de la diferencia. La reflexión irá precedida de una introducción que desgranará el contenido de los artículos sinodales correspondientes y los situará en su oportuno contexto.

Este primer conjunto de cánones de estos dos Sínodos que hemos agrupado bajo el lema de “fiestas de guardar y descanso laboral”, debemos contextualizarlo dentro de una doble perspectiva: la religiosa y la social. Toda fiesta litúrgica que fuese de precepto llevaba consigo la obligación de oír misa, al tiempo que para facilitar tal deber, se prohibía ejecutar el trabajo habitual. Además, el dedicar un día a no realizar una actividad lucrativa (o “servil”) tenía para el cristiano el sentido de gratuidad, con el que se reconocía todo lo que la Providencia divina otorgaba al ser humano, al tiempo que se la imitaba en ese descanso llevado a cabo tras los seis días de trabajo, a causa de la Creación.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Los enunciados de los cánones del Concilio Limense de 1582-1583, se tomarán de la edición siguiente: F. L. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca 1990, 107-227.

<sup>12</sup> Esta institución debe entenderse como un instrumento al servicio del hombre, de su libertad, dignidad y promoción, ordenada a lograr su

Para no tergiversar el sentido de dichas leyes, debemos dejar claro que éstas eran, ante todo, normas para facilitar el cumplimiento del precepto religioso, y no dirigidas a regular la cuestión laboral. Así se pone de manifiesto en la mayoría de los cánones en los que aparece, ya que la Iglesia tenía y tiene como finalidad primera la “salvación de las almas”.<sup>13</sup> Ahora bien, que esto sea así, no es para nada incompatible con la segunda intención que las constituciones muestran, dejando entrever la voluntad del legislador: la contribución a la humanización del trabajador.

Los agentes encargados de la emisión de las constituciones de un Concilio o de un Sínodo, eran el obispo de una diócesis y sus colaboradores, normalmente licenciados en Leyes (Cánones) y Teología, al tiempo que conocedores de la realidad en la que vivían los indígenas. No podemos suponer en ellos ignorancia en lo que toca a la situación laboral. De hecho, sabemos por otros documentos, como las cartas de Toribio de Mogrovejo, cómo estaba al corriente de los abusos y, también hay que decirlo, del buen funcionamiento de muchas de las encomiendas,<sup>14</sup> tanto por la visita que iba realizando a las doctrinas como por los memoriales que los curas le enviaban. No hay ningún dato en la legislación que nos haga pensar que su única preocupación era la “espiritual” en detrimento de la “corporal” de sus súbditos.

Desde el punto de vista meramente social, la Iglesia fue haciéndose consciente de la necesidad de disponer de una jornada para el reposo de las tareas físicas, que durante muchos siglos ocuparon a la mayor parte de la población de la Humanidad. Si miramos a las Indias en el siglo XVI, debemos considerar como contexto más frecuente de la actividad laboral del indígena, clase social que por nacimiento se adscribía entre las más desfavorecidas, la institución de la encomienda.<sup>15</sup> En ella, los naturales

equilibrio físico y psíquico, así como a su realización como sujeto individual y social.

<sup>13</sup> C. 1752: “... *servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*” en *Código de Derecho Canónico*, Madrid 2014, 1004-1005.

<sup>14</sup> De hecho, Mogrovejo no aboga por la supresión de las encomiendas sino por la reforma de los corregidores, que eran los que tenían la llave de la caja de caudales, utilizada, en ocasiones, en su propio provecho.

<sup>15</sup> Las opiniones difieren en lo que concierne a qué grupo ocupaba el último puesto en la escala social. Normalmente, se acepta que en éste se asentaban los esclavos de raza negra que no tenían jurídicamente un reconocimiento de “súbditos libres de la Corona”. Ahora bien, algún autor como

entregados a un encomendero, debían, bien aportar su trabajo personal, bien pagar su tributo. Todo lo cual, incluso si prescindimos de los casos en los cuales se producían abusos del sistema, llevaba a que la jornada laboral del indio fuese realmente dura.<sup>16</sup> Ahora bien, no obstante la mayor o menor dificultad con la que debían cumplir con cada una de las tareas, la obligación mandaba que se les remunerase por ellas, lo que convertía, a muchos de ellos, en asalariados. Algún ejemplo del montante que se debía pagar como remuneración, según una tabla de salarios, nos lo ha dejado el *Libro de Visitas del Arzobispo*:

“[Ca. 1593-1595] En el pueblo de San Pedro de Caruaz,... hay 446 indios tributarios y 114 reservados... Hay dentro de este pueblo un obraje que es del capitán Acacio Ramírez; tiene 3 telares y 30 tornos, tiene de provisión 15 indios casados y 30 muchachos. Págaseles a los casados a real y a los muchachos a medio cada día”.<sup>17</sup>

Magnus Mörner, coloca a los indios por debajo de éstos. Como nos dice Mauricio Valiente: “para Magnus Mörner, la teoría legal pretendía crear una sociedad jerárquica encabezada por los blancos, seguida de los indios, las castas y que situaba en último lugar a los esclavos; según el historiador sueco [Mörner], la realidad social transformó esta jerarquía colocando en primer lugar a los blancos, seguidos de los mestizos, los elementos con sangre africana y, en último lugar, la gran masa de indios” en M. Valiente Ots, *Los grupos raciales en el Cuzco de los siglos XVI y XVII*, Madrid 2002, 212.

<sup>16</sup> Por los datos del Libro de Visitas del arzobispo, unidos a los que nos aportan los Sínodos, obtenemos una radiografía bastante realista de algunos aspectos del mundo laboral y de los trabajos desarrollados en el inmenso territorio que ocupaba la archidiócesis de Lima en el último cuarto del siglo XVI. Los lugares en donde se ocupaban los indios eran los siguientes: minas a ras de tierra, ingenios para moler, obrajes para fabricación de ropa y calzado, telares, rancherías en las que cuidaban de la ganadería, huertas para la agricultura, labores de servicio en casas (limpieza, mayordomía, servidumbre, etc.). De los innumerables ejemplos que podríamos extraer de este documento, que nos describe diferentes dimensiones de la vida de los pueblos y doctrinas, ofrecemos el siguiente: “Está a siete leguas de este pueblo una estancia que es de Inés de Salazar que vive y tiene su casa en el pueblo de Caruaz de esta doctrina que la dicha estancia se llama Pan Palomas, en la cual hay más de 10.000 cabezas de ganado ovejuno de Castilla y cría de mulas para cuya guarda se dan de este pueblo de Guata 9 indios pastores de ordinario, que algunos de ellos asisten en la dicha estancia con sus mujeres e hijos” en J. A. Benito (ed.), *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*, Lima 2006, 349.

<sup>17</sup> J. A. Benito (ed.), *Libro de visitas de Santo Toribio...*, 20. Nos ha quedado un ejemplo, según el cual, de fiarnos de las palabras del cronista, tenemos noticia de en cuánto la ley había fijado el salario de tales trabajos para

### *Datos de las constituciones sinodales*

Pasemos, ahora, a desgranar el contenido de los artículos de los Sínodos diocesanos, completando el panorama con los que nos dan sus fuentes, los Provinciales. Si los leemos con detenimiento, podemos extraer los siguientes datos objetivos:

Primero. La cuestión de la fiesta de guardar y el descanso laboral representa un asunto de los que más preocupó al legislador, pues ya desde el I Concilio provincial aparecen leyes dedicadas al mismo, que volverán a estar presentes en el II y en el III Concilios Limenses. En los Sínodos diocesanos de 1584 y 1585, la cuestión emerge de manera repetitiva. Así, en el inmediatamente posterior a la Asamblea provincial de 1583, de los once capítulos que contiene, dos hablan de las fiestas de guardar y el descanso laboral unido a ellas: cc. 5 y 8. En la del año siguiente, entre los noventa y tres, seis tocan el tema aquí estudiado: cc. 18, 50, 52, 58, 61 y 82.

Segundo. Si atendemos al contenido de los cánones del Sínodo de 1584, podemos afirmar lo siguiente: de ellos se desprende el deber de los párrocos y doctrineros de dar a conocer a los ciudadanos afectados cuáles son los días en los que tienen obligación de guardar las fiestas y el derecho a no trabajar<sup>18</sup>; se determina además la forma de publicidad que se le ha de dar, a través de las famosas tablas clavadas en las puertas de las iglesias que podían ser vistas por todos; se intuye, además, en el legislador una voluntad de ampliar esos días de precepto, sumando a las ya establecidas otras jornadas en las que se debe oír misa y se prohíbe realizar trabajo alguno, bien en el campo bien en la ciudad.

Tercero. En los cánones del Sínodo de 1585, tenemos varias cuestiones:

- a. Se insiste, primeramente, en la obligación del descanso laboral, o por mejor decir, en la prohibición de realizar

aquel fin de siglo, lo cual supone un dato más que interesante: “El pueblo de san Pablo de Mato,... Hay en él 100 tributarios y 14 reservados... Tiene dentro del pueblo un obraje que es de la comunidad y es administrador de él don Jerónimo de Guevara; tiene nueve telares y 57 tornos. Tiene 24 indios casados. Los doce de Mato y los doce de Guacta, y 42 muchachos, los 22 de Mato y los 20 de Guacta; págaseles a los casados a razón de 24 pesos por año y a los muchachos a razón de 13 pesos por año, como lo manda la ordenanza” (*ibid.*, 23-24).

<sup>18</sup> La relación de esas fiestas, así como la obligación de guardarlas, había sido fijada en el Limense I, de los indios, c. 21 y de los españoles, c. 55; así como en el Limense II, de los indios, c. 90; y en el Limense III, acción 3<sup>a</sup>, c. 40 y acción 4<sup>a</sup>, c. 9.

cualquier trabajo o actividad física en esos días (c. 18). Los españoles, no cumplían con dicho precepto o al menos, lo incumplían parcialmente pues, por lo que dice el canon, iniciaban viaje en tales fechas, lo que les impediría oír misa, y se llevaban consigo indios a los cuales forzaban a incumplir la misma obligación. Se recuerda al cura el deber de dar publicidad a tales decretos.

- b. En el c. 50, se pide a los curas que tengan las tablas de las fiestas, lo cual indica que algunos no las tenían, impedimento esencial para darles publicidad y para que los afectados por tales normas las pudiesen cumplir, al menos, en los casos más particulares de ciertas celebraciones, ya que los domingos y las grandes festividades, era más difícil fingir ignorancia y transgredir el precepto.
- c. De acuerdo al c. 52, había quien obligaba a los naturales a trabajar en algunos de esos días en los que estaba prohibido. Según este canon, basado en los de los Concilios provinciales, a los indios se les obligaba a guardar menos días de “oír misa” que a los españoles. La razón no parece desdeñable: “porque son nuevos en la fe y no es oportuno cargarlos de obligaciones”. Ahora bien, unido a este deber, estaba un derecho no poco beneficioso que era el de no realizar trabajo alguno, por ello el legislador abre la posibilidad a que los naturales puedan también guardar el resto de fiestas a las que no están obligados y puedan descansar las tales jornadas. No parece ser intención de la legislación el constreñimiento de los naturales al máximo número de días de trabajo, lo cual podía tener una doble lectura: personalmente, era una ventaja para los operarios; socialmente, podría resentirse la producción y la eficiencia de la misma.
- d. En los cánones de los concilios provinciales constatamos que hay fiestas propias para las ciudades y otras para el campo. El c. 58, de este Diocesano, obliga a que todos, también los del campo, guarden la celebración de las festividades urbanas, lo cual ampliaba el número de jornadas sin ocupación laboral.
- e. En el c. 61, se ataca directamente el mal de los que transgreden el precepto del descanso festivo. Se trata de españoles que trabajan en domingo o fiestas de guardar y se supone que obligan a trabajar a los nativos. Dichos delitos, son penados por este canon, con una contribución

económica en especie de dos libras de cera para la iglesia del lugar.

- f. En el c. 82, se establecen las penas para los indios transgresores del precepto. Se podía infringir de dos maneras: bien no oyendo misa, bien trabajando ese día. A diferencia de la pena impuesta a los castellanos, en lo que concierne al natural se fijan tres penas diferentes: si el indio es cacique o principal, es decir, aquél que solía conservar su estatus al frente de los demás y no tenía la obligación de un trabajo físico como los otros, no paga sino que deberá servir cuatro días en la iglesia y acudir con los muchachos a doctrina. Si reincide, entonces, las penas se endurecen en el mismo sentido. Si es un indio común, digamos, de los que sí trabajaban en granjas, en telares, chácaras... tampoco pagaba, ni prestaba servicio al templo, sino que se le azotaba veinte veces, la primera vez y, se le doblada el castigo, la segunda. Si se trataba de una india, tampoco estaba obligada a pagar, ni con dinero ni en especie, ni debía aportar días de servicio a la casa de Dios, ni se la azotaba, sino que tenía que acudir con los niños, mañana y tarde durante cuatro días, a la doctrina, doblándosele la pena en caso de reincidencia. Si no se corregían, se podía pasar a medidas más severas (nunca sanciones pecuniarias).

Cuarto. Si sumamos los domingos, más los días de fiesta comunes que se debían de guardar en todas partes, más los de la ciudad y ponemos unos cuatro o cinco más que podían variar o tenerse por localidades, pueblos o motivos diferentes, nos salen entre 80 y 90 días al año, en los que era obligado oír misa entera y estaba prohibido realizar trabajos físicos y serviles.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la evolución que se dio en lo referente a los derechos de los trabajadores, sin duda superó con mucho a lo que sucedió en los otros dieciocho siglos de Era Cristiana. Dos son, en nuestra opinión, los motivos que condujeron a un reconocimiento jurídico tal a favor del trabajador: la explosión en cuanto al número de proletarios, causada por la expansión de la revolución industrial; y el progreso del pensamiento y la reflexión sobre el trabajo y las luchas sociales, que lograron imponer mejoras en las legislaciones. Como ejemplo podemos citar un par de artículos del primer Estatuto de los Trabajadores que se promulga en el Reino de España, a inicios de la década de 1980, justamente 400 años después que las constituciones sinodales toribianas, y que viene a ser similar al de otras naciones por aquel entonces: “Los trabajadores tendrán derecho a un descanso mínimo semanal de día y medio ininterrumpido que, como regla general, comprenderá la tarde del sábado, o en su caso, la



### Comentario

Pasemos, ahora, al análisis de los mismos, utilizando la perspectiva que nos hemos propuesto desde un inicio: los principios de justicia según Rawls.<sup>20</sup>

#### La cooperación social

El sistema de las encomiendas establecidas a lo largo y ancho del territorio del Virreinato, erigidas muchas de ellas a partir de las reducciones de indios, no era totalmente ajeno a los naturales de la tierra. De hecho, ya los Incas la practicaban a su modo. Tras la conquista militar de un territorio o de un ayllu (clan constituido por una familia o grupo de ellas), muchos de los habitantes que no habían muerto en la batalla huían a lugares inhóspitos para escapar de las represalias de los vencedores, que no solían practicar la piedad con los guerreros vencidos. Esta situación creaba al jefe incaico, normalmente interesado en reconstruir la economía de la región, basada en la inmensa mayoría de los casos en la agricultura, un problema no pequeño. Por ello, antes de iniciar las magníficas obras de construcción de andenes, con sus extensos canales para la irrigación de las tierras más inaccesibles y otras obras de ingeniería que sorprendieron a los castellanos por su complejidad y eficacia,<sup>21</sup> debía reunir a la población. Como nos dice Baudin:

mañana del lunes y el día completo del domingo” (*Estatuto de los Trabajadores*, Ley 8/1980, de 10 de marzo, art. 37.1). Citemos también la parte que se refiere a los días festivos: “Las fiestas laborales, que tendrán carácter retribuido y no recuperable, no podrán exceder de 14 al año, de las cuales dos serán locales. En cualquier caso se respetarán como fiestas de ámbito nacional las de la Natividad del Señor, Año Nuevo y 1 de Mayo, como Fiesta del Trabajo” (*Estatuto de los Trabajadores*, Ley 8/1980, de 10 de marzo, art. 37.2).

<sup>20</sup> Aunque Rawls propone su *Teoría de la Justicia* como un todo unitario en el que las partes se apoyan mutuamente y guardan la debida coherencia, él mismo admite que los elementos que la componen pueden ser perfectamente aceptados por separado. De hecho así lo hacen autores como J. P. Sterba en su «*Distributive Justice*» o N. McCormick, en «*Legal Right and Social Democracy*» y «*Justice: an Un-original Position*» por citar dos ejemplos, véase J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales...*, XIV.

<sup>21</sup> Una descripción, sintética pero bastante completa, de las espléndidas construcciones, tales como los andenes para el cultivo, las obras hidráulicas para el riego (incluso de zonas de alta montaña) y otras tierras previamente improductivas ganadas para la agricultura, de edificios para almacenar los excedentes de producción (llamados generalmente “tambos”), de vías de comunicación, tanto por la costa como por la sierra, de ciudades espléndidas como el Cuzco, así como del funcionamiento de

“Los agentes del inca comienzan por agrupar en aldeas a aquellos indios que se han retirado a lugares aislados... es la misma operación que los españoles intentarán acometer nuevamente más tarde”.<sup>22</sup>

Los conquistadores que precedieron a los europeos lograron crear un sistema de cooperación social a todas luces eficaz. Intentemos resumir las características del funcionamiento del mismo. El pueblo que llegó desde las proximidades del lago Titicaca a las tierras de lo que hoy es el Perú (alcanzando hasta las noroeste latitudes de San Francisco de Quito), se impuso sobre los otros no sólo por su supremacía militar, sino también por la fuerza de sus concepciones religiosas. El Estado era teocrático, el Rey era hijo del dios “sol” y por lo tanto también divino. La ley no era sino su voluntad, la cual por ser emitida por un dios era, absolutamente sagrada. Si alguien la transgredía no cometía solamente un delito contra el código civil, sino que se oponía a la voluntad del Emperador, es decir, perpetraba un sacrilegio que la autoridad competente se encargaría de reprimir sin contemplaciones.

Tales circunstancias socio-políticas que, desde la perspectiva de la libertad eran claramente deficitarias, se mostraban altamente prácticas bajo el punto de vista de la participación social. Cualquier disposición dada por el legislador supremo era obedecida, no sólo sin encontrar oposición sino incluso mostrando satisfacción. Apoyados en una sumisión de carácter religioso, los dominadores llevaban a cabo obras de mejora que facilitarían a los habitantes de las poblaciones conquistadas tener lo necesario para vivir, según el número de los miembros de cada familia, aunque los excedentes pasaban a engrosar los almacenes del Estado.

Se procedía en primer lugar a un reparto de tierras, cuya propiedad era nominalmente del Rey, pasando los súbditos a tenerlas en usufructo. De los terrenos a disposición se hacían tres porciones, que no tenían que ser del mismo tamaño, sino que, dependiendo del lugar y de las capacidades productivas del lugar, se agrandaban o empequeñecían. La distribución, como nos dice Baudin, que no era exclusiva de los pueblos de los Andes, resultaba ser la siguiente:

la economía incaica, puede verse en, C. Bravo Guerreira, *El tiempo de los Incas*, Madrid 1986, 121-148.

<sup>22</sup> L. Baudin, *El Imperio socialista de los Incas*, Madrid 1972, 183.

“En principio, *el territorio de cada comunidad estaba dividido en tres partes: la primera era atribuida al sol, la segunda al inca, la tercera a la comunidad misma*. Semejante división se encuentra igualmente en otros pueblos”.<sup>23</sup>

La organización establecida, para obtener una producción que cubriera la demanda, estaba perfectamente diseñada, a nuestro modo de ver. Puesto que, a los indios comunes (denominados en quechua con la voz “hatunruna”), no se les permitía tener más que lo justo para vivir, dándoseles una porción de tierra al padre de familia que se iba aumentando según los miembros de la misma, no tenían posibilidad de pagar tributos (se entiende, en especie). Su obligación era pues de servicios. Los ciudadanos del Imperio tenían que trabajar para el Rey y el Estado; ellos eran los encargados de cultivar las propiedades asignadas al sol y al Inca, si bien, el orden de trabajo comenzaba por sus propias posesiones.<sup>24</sup>

Por lo tanto, en un sistema político rigurosamente jerarquizado, bajo un mando militar fuerte, a veces cruel, reforzado por una teocracia con ramificaciones religiosas que alcanzaban a todas las dimensiones del ser humano, y una economía perfectamente regulada por el Estado, la participación voluntariosa del individuo estaba garantizada. Éste, en situaciones normales de producción, solía recoger lo que él y su familia necesitaban para sobrevivir. Las autoridades, sin necesidad de cobrar tributo, recibían los frutos de sus propias tierras, que habían sido labradas y cuidadas por sus súbditos, hombres, mujeres y niños del reino.

<sup>23</sup> L. Baudin, *El Imperio socialista...*, 185. La cursiva es del autor.

<sup>24</sup> Esta organización era esencial para el buen funcionamiento del Estado, ya que de ella dependían los abastecimientos necesarios para la manutención de funcionarios, ejércitos y autoridades. Aunque no intervenían en la distribución, que hacían las autoridades locales, no obstante, “los Incas velaban por la equidad en el reparto de «chacras» familiares, ajustándose a la medida agraria tradicional: «el tupu». Pero, sin embargo, el Estado sí intervenía, en principio, de forma decisiva, en un aspecto de esta distribución de las tierras, al imponer al «hatunruna» la obligación de contraer matrimonio al llegar a la edad de veinticinco años. El paso de un varón a la condición de «purej» representaba su acceso directo a un derecho a la tierra, pero también su obligación a responder a las demandas de prestaciones personales que el Estado exigía no en cuotas individuales, sino por familias, sin tener en cuenta el número de los componentes de éstas”, en C. Bravo Guerreira, *El tiempo...*, 122.

Pero, ¿qué sucedía en los años en los que los productos no alcanzaban a cubrir la demanda de la población o había carestía de bienes primarios? Todo estaba pensado al detalle en este magnífico sistema. Hemos aludido a las construcciones, llamadas tambos que, esparcidas por las cuatro áreas geográficas que formaban el Tahuantinsuyo, habían sido erigidas por los Incas. Si la población sentía hambre, los funcionarios del Rey se encargaban de donar a los ciudadanos las cantidades necesarias guardadas en estos almacenes para superar esa situación de emergencia. Todo lo cual, suponía un refuerzo más del mismo funcionamiento del sistema, pues el Rey aparecía, en última instancia, como el más generoso benefactor del pueblo.

Dejemos, por un momento, el sistema incario y volvamos a la configuración de la sociedad de la Lima del último cuarto del siglo XVI. Con la inauguración de la nueva etapa iniciada con Pizarro y los conquistadores castellanos, permanecen algunos elementos y desaparecen otros, de trascendental relevancia, existentes en la época anterior. Entre los que se pierden, a nuestro modo de entender, los más importantes son: la coacción religiosa totalizadora y el control económico exhaustivo del Estado. Con ello, se desvanecen las bases que sustentaban un sistema tan perfecto de cooperación social, en el que, sin embargo, no tenían cabida las llamadas libertades básicas. En cambio, permanecería en la nueva situación, una sociedad fuertemente estratificada y una cierta fuerza militar, aunque no podemos compararla, en ningún modo, con la manejada por Huayna Cápac o Atahualpa.<sup>25</sup>

Así pues, es posible reconocer en el Virreinato una estratificación en la que cada grupo social ocupa una posición distinta. En lo más alto se asientan los blancos, tras ellos tenían cierta preferencia los mestizos, por ser hijos de blanco e india; a continuación los naturales como tal, con sus clases internas propias, y los esclavos, normalmente procedentes de África o sus descendientes nacidos en las Indias Occidentales. Debemos añadir

<sup>25</sup> Como nos dice Stingl, “Desde la tercera década del siglo XV, los incas no perdieron nunca una guerra, hasta la histórica invasión de los españoles. Durante los últimos tiempos del imperio, los hijos del Sol dispusieron de la fuerza de combate más grande que hubiera logrado reunir jamás un país de la América precolombina. Los éxitos militares de ese enorme ejército no deben atribuirse sólo al número; fueron, ante todo, el resultado del preciso funcionamiento de su organización”, en M. Stingl, *El Imperio de los Incas*, Buenos Aires 2007, 251.

que, no sólo a causa de la dinámica social sino también impulsado por las leyes, esa diferenciación con el paso de los años se va difuminando.<sup>26</sup>

Entre los indígenas, a efectos de nuestro trabajo, la clase que nos interesa es la gran masa que componían los trabajadores por cuenta ajena, que se asentaban en el penúltimo puesto de la escala social, parte esencial de los “hatunruna”. No obstante, no todos los indios formaban parte de este grupo, pues existían aquellos que detentaban alguna autoridad, como eran los caciques, curacas o indios principales. Además, podemos dividir la clase trabajadora en: tributarios, yanaconas y forasteros. Los primeros, residían en un ayllu bajo la autoridad de un curaca, al que tenían obligación de pagar tributo y rendir un trabajo obligatorio. Los yanaconas, se diferenciaban de los anteriores por su deber de realizar un servicio al amo al que eran asignados, con un estatuto no muy lejano a la servidumbre, aunque en la mayoría de los lugares a partir del mandato del virrey Toledo fueron asimilados a los tributarios. Los últimos, eran indios que salían de sus lugares de origen para ir a realizar un trabajo en otra hacienda, en un obraje o ingenio, con la obligación de remitir su tributo al cacique de su ayllu o a un comisionado de éste.<sup>27</sup> Finalmente, tendríamos el grupo de los indios exentos de pagar tributo, los cuales por no ser hábiles para el trabajo y no tener un medio para la adquisición de dinero o especies, no tenían tal obligación.

Como podemos comprobar, la situación para ellos había cambiado. El Estado ya no era una teocracia, y la ley no se identificaba con la voluntad del Rey; el delito, no era un sacrilegio que había que pagar, la mayor parte de las veces, con la vida; la religión, es decir, el cristianismo tal y como se entendía en el siglo XVI, aún siendo exclusivista dejaba un margen de libertad al individuo y al grupo, previamente desconocido; la economía, no obstante estar situada bajo el control de las autoridades no se sometía rígidamente a su dirección. Debido a todo esto, la sociedad, sin el miedo a la fuerza militar y a la religión, había entrado en un proceso de desintegración que no era sencillo de evitar. Ello, indudablemente, contribuyó a que las estructuras cooperativas que tan bien funcionaron bajo el mando absolutista de los Incas, se transformen ahora en elementos inservibles que hay que sustituir por otros.

<sup>26</sup> Véase M. Valiente Ots, *Los grupos raciales en...*, 212.

<sup>27</sup> M. Valiente Ots, *Los grupos raciales en...*, 213-214.

A esta realidad diferente, se trata de responder con nuevas soluciones. Una de ellas serán las reducciones de indios a pueblos<sup>28</sup> y la instauración del sistema de encomienda. No parece forzado concebir ésta como un típico ejemplo de cooperación social. En teoría, el patrón que habría recibido los indios en razón de méritos de conquista y en un segundo momento, por ser hijo de uno de los anteriores, colaboraba con la sociedad manteniendo los asentamientos de indígenas y estabilizándolos, haciéndolos rendir de manera que estuviesen en disposición de entregar el tributo prescrito, protegiendo a sus trabajadores, al tiempo que les instruía humana y religiosamente. El indio aportaba estabilidad al sistema ya que no habría sociedad sin los poblados y sus moradores, además de su trabajo y las tasas que pagaba.

Así lo entendió el legislador eclesiástico, cuando en el Concilio Limense II, decide recomendar a los gobernadores para que lleven a cabo las reducciones de indios repartidos en rancharías u otros pequeños núcleos habitacionales a pueblos de mayor envergadura, para facilitar su instrucción y su catequización.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> El virrey Toledo fue uno de los grandes impulsores de las mismas. Entre sus ordenanzas, publicó varias para que se erigiesen en diversas regiones. De entre ellas, hemos escogido la siguiente, "Ordenanza para la reducción de los indios de Huamanga", emitida el 11 de diciembre de 1570, algunos de cuyos párrafos, que nos explican las razones y el modo de establecer una reducción, transcribimos a continuación: "Don Francisco de Toledo, mayordomo de Su Majestad y su Visorrey,... Por cuanto por ser una de las cosas más importantes para el buen gobierno de estos reinos, bien y conservación de los naturales de ellos y que con más comodidad puedan ser doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, ley natural y buena policía, Su Majestad por muchas cédulas y provisiones reales tiene proveído y mandado que se haga la reducción de ellos a pueblos donde vivan juntos y congregados, para conseguir los dichos efectos,... luego como llegué a esta ciudad de Huamanga mandé juntar los caciques e principales e indios del distrito de ella que se hallaron en ella e asimismo al provisor y visitador de este obispado e a los clérigos y religiosos que estaban en su doctrina e a los corregidores de los dichos naturales y a sus encomenderos y propuéstoles... y mandándoles que como personas que habían visto la tierra y eran naturales de ella tratasen y platicasen en qué partes y lugares se podrían reducir los dichos indios donde no estuviesen tan divididos e apartados y tuviesen tierras e aguas, pastos y las demás cosas necesarias para su conservación y sustentación, tratos y granjerías que no fuesen de diferente temple que el suyo...", en F. de Toledo, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú (1569-1574)*, Sevilla 1986, 65-66.

<sup>29</sup> Se trata del c. 80, de los indios, cuyo título reza así: *Quod Synodus hortatur gobernatores et praesides, ut indi reducantur ad populos*. El resumen del artículo es el siguiente: "que la muchedumbre de los indios que está

Recordemos que eran reducidos aquellos indios que no tenían medios para vivir autónomamente y que el tributo lo pagaban por ser ciudadanos libres, ya que el esclavo no pagaba tributo. El resto de disposiciones, en las que se manda descansar los domingos y fiestas, prohibiendo a los caciques que den indios de sus pueblos a los españoles, en esos días, parten del hecho consumado de su existencia. A su manera, estos artículos sinodales aportaban su granito de arena a la participación de los ciudadanos en el sistema de producción e intercambio. Al establecer cada semana, como mínimo, un día de asueto, y reforzar tales disposiciones con penas proporcionales, el obrero no se sentía totalmente desamparado en este derecho básico, que le permitía reponerse tras las duras horas de trabajo.

Debemos, no obstante, reconocer que la nueva situación, desde el punto de vista de la cooperación social, se había deteriorado enormemente, con todos los perjuicios que para la sociedad en su conjunto esto acarrearaba, en beneficio de una serie de libertades que, a continuación, intentaremos exponer.

#### Principio de las libertades

Deducimos con facilidad que la posición del indio común en la sociedad, durante largo tiempo, había cambiado poco. Bajo el dominio de los conquistadores Incas, la estratificación social, de carácter rígido, no estaba totalmente cerrada a ciertos movimientos, que por razones como el matrimonio podía elevar a ciertos individuos a una categoría superior, excluyendo radicalmente de tales ascensos a los "hatunruna".<sup>30</sup> No obstante, las posiciones se mostraban bastante fijas, comenzando por la más alta

esparcida por diversos ranchos se reduzcan a pueblos copiosos e concentrados como lo tiene mandado la magestad católica", en R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses...*, vol. 1, 250. No queremos pasar por alto las deficiencias que la encomienda llevaba consigo y que fueron denunciadas por Las Casas. Un estudio sobre sus argumentaciones se puede encontrar en S. Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, México 1993, 101-104.

<sup>30</sup> Su situación no era diferente de la que disfrutaban bajo los regímenes previos, bien de sus ancestrales curacas, bien de los señores Incas. Como dice Bravo Guerreira, "La gran masa de la población campesina,... fue el verdadero soporte económico del Tahuantinsuyu. Sus componentes, los «hatunruna», siguieron conservando la estructura tradicional del «ayllu» andino, dividido en mitades y, dentro de ellas, en grupos de edad y sexo que permitían un reparto compensado de responsabilidades y de trabajo en el desarrollo de la vida de la comunidad", en C. Bravo Guerreira, *El tiempo...*, 98.

ocupada por el Inca y los de su etnia, incluyendo a sus mujeres,<sup>31</sup> cuyo poder y buen funcionamiento de su reino se asentaba, en gran medida, en el mantenimiento de tales diferencias sociales. De hecho, la insistencia en la distinción entre ellos, “conquistadores” y los otros pueblos, “conquistados”, fue un elemento clave de su eficaz forma de gobierno.<sup>32</sup>

Con el cambio de régimen jurídico, la situación, para bien y para mal, había dado un giro copernicano. Aún manteniéndose una sociedad fuertemente estructurada, la situación jurídica de los habitantes del reino había cambiado radicalmente. Desaparecía, *de iure*, la diferencia entre conquistadores y conquistados, pasando todos a ser considerados como “súbditos libres” de la Católica Majestad. Ello no eliminaba, *de facto*, todas las diferencias existentes entre los diversos estamentos, ni dentro de cada uno de éstos entre sus miembros, pero posibilitaba que la distancia que los separaba, al menos en teoría, no fuese insalvable y que, la puerta entre unos y otros, permaneciera abierta.

John Rawls, como hemos señalado en el apartado anterior, elenca un conjunto de libertades fundamentales, a las cuales, bajo ningún concepto, los ciudadanos libres e iguales pueden renunciar. Estas son: la libertad política, la libertad de expresión y de reunión, la de conciencia y pensamiento, la libertad personal (integridad física y moral) y la libertad de poseer privadamente bienes. Además, concibe como contexto más adecuado para poder obtener y ejercer las tales, una sociedad basada en la economía de libre mercado. No podemos entrar a analizar cada una de ellas en detalle. Partimos, además, de que no existía la libertad política tal y como hoy la concebimos ya que la sociedad no era democrática. Así pues, nos vamos a concentrar en las dos últimas, que constituyen, en gran medida, los requisitos básicos, que crean las condiciones para que se den las demás: la inviolabilidad de la persona y el derecho a la propiedad privada. Ambas son, en nuestra opinión, las que más estrechamente se relacionan con el mundo del trabajo.

En lo tocante a la primera, el respeto a la integridad física y moral del individuo, se encuentra uno de los pilares sobre los que

<sup>31</sup> Las mujeres, lastimosamente, no alcanzaron nunca el estatus de los varones y, aunque existían ciertas diferencias entre ellas, por lo general, se asemejaban más a una mercancía de intercambio en manos de sus padres, hermanos o maridos, que a un ser humano con plenos derechos.

<sup>32</sup> Véase C. Bravo Guerreira, *El tiempo...*, 93.



debe apoyarse el sistema de justicia y su buen funcionamiento. Pues, no sólo los delitos deben ser perseguidos, sino también los abusos, del tipo que sean, en el ámbito laboral. La segunda, tiene mucho que ver con la concepción de la economía que rija en un país y sus concreciones.

Retornemos, por un instante, a la época precolombina. El Estado teocrático incaico, como ya hemos indicado, estaba asentado sobre la voluntad del Rey, la cual era ley del reino.<sup>33</sup> Ahora bien, ello no tiene por qué hacernos pensar que regía una especie de capricho monárquico como forma común de legislar e impartir justicia. El problema residía, más bien, en la falta de un código escrito, que permitiese al “hatunruna” tener un instrumento legal al que recurrir en caso de abuso de la autoridad. El mero derecho consuetudinario, de tradición oral, sería insuficiente al respecto.

Recordemos, una vez más, que todas las dimensiones, también la de la justicia, estaban atravesadas de sacralidad, de modo que, la transgresión era algo más que un simple incumplimiento de una norma.<sup>34</sup> A los ojos del ciudadano normal, la autoridad se presentaba como un “ser” al que había que temer, la ley como su instrumento de opresión y las penas como el refuerzo de todo el conjunto.<sup>35</sup> Además, dado lo primitivo del sistema legal, los tribunales, concebidos como instancias a las cuales recurrir para

<sup>33</sup> Como dice Baudin: “La ley era la voluntad del inca, no tenía, por consiguiente, ningún elemento de estabilidad en sí misma”, en L. Baudin, *El Imperio socialista...*, 142.

<sup>34</sup> De ello nos habla también Stingl, cuando afirma: “A los ojos de la sociedad incaica, la violación de las leyes vigentes era algo más que un simple delito; era, en realidad, una demostración de desobediencia al Inca, cuya sagrada persona era fuente de toda ley del Estado”, en M. Stingl, *El Imperio...*, 243.

<sup>35</sup> En conexión con la nota anterior, el mismo autor nos describe las principales formas de aplicación de la pena de muerte en el Tahuantinsuyo: “La pena más corriente era la máxima: la pena de muerte. La ejecución se cumplía de diversas maneras: el reo era apedreado a muerte, era ahorcado, era despeñado por una roca o arrojado a una especie de “celda de la muerte”, habitada por serpientes venenosas y animales de presa”. Completa este cuadro con otros castigos frecuentes por entonces: “Cuando el hecho delictivo era cometido por un menor de edad, se castigaba a su padre. Si un individuo del pueblo cometía un acto considerado particularmente peligroso para el Estado, se castigaba también a todos los demás habitantes de su comunidad. De tanto en tanto, se devastaba una aldea en la cual había vivido un traidor (o varios) y todos sus habitantes eran ejecutados junto con el culpable” en M. Stingl, *El Imperio...*, 244 y 245.

demandar o reclamar los derechos de individuos o grupos eran desconocidos en aquel tipo de organización.<sup>36</sup> Ello no tiene que llevarnos a pensar que todo eran injusticias en aquel mundo primitivo. Más bien, todo lo contrario, la rígida estructuración, unida a la coacción religiosa y al profundo miedo que la autoridad despertaba, mantenía un estado de cosas, digamos, razonablemente bien organizado (sin duda, a costa de la libertad).

Los cánones de los Sínodos que hemos mencionado, si bien, no nos hablan directamente de este tema, son en sí mismos, el resultado de un sistema que responde a otra concepción jurídica diversa. A nivel civil, los “hatunruna” tenían los mismos derechos que los “extremeños”, “gallegos” o “canarios” llegados al Nuevo Mundo. Para impartir justicia, además del Virrey, estaba constituida la Real Audiencia con su presidente y oidores. Existían además, los corregidores, tanto para españoles como para indios, instancia a la que acudir en caso de ser perjudicado. Ulteriormente, podemos hablar que los mismos encomenderos y los curacas indígenas eran también administradores de justicia, al menos en asuntos menores. A las instancias civiles, había que sumar las eclesiásticas: Arzobispo, vicarios, jueces apostólicos, párrocos, doctrineros y religiosos tenían como principal tarea defender los derechos del natural.<sup>37</sup> Funcionaban como instrumentos, además de los tribunales (también el de la Inquisición), las visitas (civiles y pastorales) y los juicios de residencia, por los que pasaban todo tipo de autoridades, perteneciesen al rango que fuese.<sup>38</sup> En ellos, los naturales podían expresar sus quejas, demandar a la autoridad, o levantar sus protestas, como de hecho y abundantemente hicieron.<sup>39</sup> Baste como muestra el testimonio del jesuita Acosta, que tan bien conoció la situación de los naturales:

<sup>36</sup> “Había “jueces” encargados de decidir sobre la culpabilidad o la inocencia de un acusado; pero, entre los incas, no había tribunales en el sentido de los nuestros” en M. Stingl, *El Imperio...*, 243.

<sup>37</sup> Véase J. A. Benito (ed.), *Libro de visitas de Santo Toribio...*, XXIX-XXXIII.

<sup>38</sup> Citemos, a modo de ejemplo, una ordenanza del virrey Toledo para los visitadores: “Instrucción General para los visitadores. Los Reyes 1569-1570”, véase F. de Toledo, *Disposiciones gubernativas para...*, 1-39.

<sup>39</sup> Ejemplos de cánones de Concilios y Sínodos en los que se hace mención de los procesos que los indios entablaban, con el privilegio de no tener que pagar abogado ni costas, ni poderseles imponer penas pecuniarias, tenemos: Conc. Lim. II, de los españoles, c. 120: “*Processus contra indos quibus de causis a iudicibus ecclesiasticis fulminandi*”; Sín. dioc. de Lima de 1586, c. 20: “Que los jueces y notarios no lleven derechos a los indios”; Sín.

“¿No vemos que también ellos llos indiosl saben entablar pleitos y defenderse con astucia pleiteando con frecuencia con sus amos hasta ganarlos a veces?”.<sup>40</sup>

Las mismas penas impuestas en el nuevo orden jurídico distaban enormemente de las del anterior. Por poner tan sólo un ejemplo comparativo: el adulterio entre los nobles incas era castigado con la muerte de ambos implicados; si tenía lugar entre los indios del pueblo, se aplicaban penas a base de torturas.<sup>41</sup> En el c. 80, del Sín. dioc. de 1585: “Cómo se han de castigar a los indios amancebados”, podemos leer lo siguiente:

“por la primera vez se les amoneste que se aparten del dicho pecado y dejen la manceba amonestándoles así lo cumplan, so pena si fuere cacique o indio principal, de que sirva en la Iglesia más cercana del pueblo donde acaeciére diez días; por la segunda, veinte; y por la tercera, amonestándoles, según dicho es, la pena tres doblada; y si con todo esto reiteraren en el tal pecado, el cura del indio o dicho pueblo haga información en la cual haga mención de todas las amonestaciones que les ha hecho, y la remita al Vicario de la Provincia, para que los castigue ejemplarmente. Y si fuere mujer, se le hagan las dichas amonestaciones por el orden mismo: por la primera vez, vaya a la doctrina diez días, a tarde y mañana, con los muchachos; por la segunda, doblado; y por la tercera, tres doblado; y si perseverare en estar públicamente amancebada, sea desterrada del dicho pueblo donde acaeciére, pareciendo convenir así. Y si fuere indio común, que se le hagan las tres amonestaciones por el orden dicho: y por la primera vez, se le den veinte azotes amonestándole se aparte de tal pecado; se le dé la pena doblada, si no cumplen; reiterando en el dicho pecado, se le dé la pena doblada tres; y si todavía perseverare se haga información y se remita al Vicario; y si la mujer amancebada fuere casada, los dichos curas y jueces tengan cuidado, habiéndose de proceder, se haga con mucho recato de manera que no se le siga riesgo en su persona por razón de su marido y parientes”.

Aún no estando libres de ser castigados físicamente y de que la ley atentase contra su integridad física, no obstante, la diferencia en cuanto a las sanciones creemos que no necesita comentario

dioc. de Lima de 1592, c. 19: “Que los visitadores ni sus oficiales no lleven derechos a los indios, ni les condenen en penas pecuniarias”.

<sup>40</sup> J. de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, vol. 2, Madrid 1987, 21.

<sup>41</sup> M. Stingl, *El Imperio...*, 243.

alguno.<sup>42</sup> Pasemos al segundo de los derechos fundamentales: la propiedad privada en un sistema de libre mercado.

En los tiempos de la sujeción al Cuzco, no cabían las relaciones de intercambio comercial libre. Las mismas, estaban férreamente subordinadas al control del Estado, de modo que nadie, a no ser que la autoridad se lo concediese,<sup>43</sup> podía poseer más de lo estipulado por su condición o rango, ni existía el derecho a la detención de la propiedad privada y mucho menos a su acrecentamiento<sup>44</sup> (exceptuando algunas posesiones básicas como la primitiva vivienda, algunos animales domésticos y los utensilios de la casa<sup>45</sup>). Si había excedente de la producción agrícola

<sup>42</sup> Acosta se muestra de acuerdo en aplicar castigos corporales a los naturales porque, en su opinión, sin ellos el indio no cambia su voluntad. Lo que no acepta es el exceso en los mismos, ni que sean aplicados por los clérigos: "porque son de condición servil [los indígenas] y de costumbres las más de las veces pueriles. De tal menara se comportan, que si no tienen el estímulo del temor, fácilmente se desvían o se hacen el remolón" en J. de Acosta, *De procuranda...*, vol. 2, 145. Un poco más adelante, sostiene: "La consecuencia es que hay que mantener a los bárbaros en su deber con castigos corporales. Pero por lo dicho queda descartado que sea el sacerdote quien los imponga", 151. Finalmente, menciona el jesuita la más cruel de todas las penas: "el más cruel de todos, un corte de pelo, que los indios consideran la máxima ignominia", 157.

<sup>43</sup> Las concesiones provenían del Inca, pero estaban sujetas a rígidas cláusulas, que no transgreden la norma general en cuanto a la ausencia del derecho de propiedad privada, tal y como hoy lo entendemos, entre los antiguos habitantes del Tahuantinsuyo: "La principal fuente de propiedad individual consiste en las donaciones del inca... consisten en mujeres, tierras, llamas, vestidos, objetos preciosos... Las tierras recibidas en donación son inalienables; son transmisibles por herencia, pero no pueden ser divididas entre los herederos", en L. Baudin, *El Imperio socialista...*, 198.

<sup>44</sup> La distribución de las tierras que los Incas hacían entre la población sometida, no suponían para ellos 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*" en L. Baudin, *El Imperio socialista...*, 189; la cursiva es del autor. Podríamos decir que 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, en pp. 187-188.

<sup>45</sup> Todo ello no era sino una miseria, como lo califica Baudin: "Los otros bienes que eran objeto de propiedad privada son la casa, el cercado, los árboles frutales, algunos animales domésticos y los muebles, que consisten sobre todo en utensilios domésticos... Todos estos bienes no forman sin duda sino un miserable peculio" en L. Baudin, *El Imperio socialista...*, 197.

o de los rebaños, que en algunos pueblos de pastores los Incas autorizaron,<sup>46</sup> debían enviarse a los almacenes y hatos del Estado, de modo que, aunque surgiese el espíritu emprendedor mercantilista entre los habitantes, la gama de productos con los que comerciar sería exigua. Por lo tanto, no se daba en el Tahuantinsuyo, a pesar de ser un sistema con un grado de perfección considerable, si se lo compara con el de otros pueblos vecinos (y vencidos), una economía de libre mercado (estaba ausente el principal requisito: la libertad).

La primera consecuencia de la ausencia de tal sistema se produce en el ámbito de la apreciación de los metales preciosos, tan codiciados por los europeos por su valor monetario, que era desconocido por los naturales. El Inca había creado y desarrollado una extensa red de comunicaciones por la que circulaban enormes cantidades de productos, los cuales, dado el férreo control funcional, nunca llegaron a convertirse en moneda de cambio (hablamos a nivel nacional), ni en sí mismos ni transformados en el valor virtual del dinero. Como, acertadamente narra, Bravo Guerreira:

“no se puede afirmar que en 1532 existiera una verdadera economía de mercado. Funcionó, eso sí, un activo y complejo régimen de transporte y movilización de bienes, siempre dirigido por el Estado mediante la gestión de sus funcionarios y a través de una completa red de centros administrativos... Pero el valor monetario era desconocido; los metales preciosos no pasaron de tener un carácter meramente suntuario que los hacía muy apreciados y que constituían con la ropa, maíz, las llamas o las mujeres y “yanas” uno de los principales bienes de redistribución”.<sup>47</sup>

La libertad, como la justicia, a la hora de ser valoradas debe tenerse en cuenta no sólo el momento presente en el que se ejecutan, sino y sobre todo, la situación anterior de la que procede la sociedad, para no caer en falsas apreciaciones. No existe una

<sup>46</sup> Con el ganado sucedía lo mismo que con las tierras: una parte al sol, otra al Inca y la tercera a la comunidad. Sólo que aquí el reparto, como nos relata Baudin, era asimétrico: el mayor número de cabezas pertenecía a los dos primeros: “Las reglas que se aplican al ganado son análogas a las que acabamos de indicar, pero el número de cabezas dejado al indio es mínima, mientras que el número de que disponen el soberano y el clero es considerable” en L. Baudin, *El Imperio socialista...*, 191.

<sup>47</sup> C. Bravo Guerreira, *El tiempo...*, 136.

libertad perfecta, como no existe una sociedad regida totalmente por la virtud de la justicia. Ahora bien, podemos decir que una sociedad es más o menos justa, si la comparamos con otras próximas a ella, que se han desarrollado en circunstancias similares.

Los millones de “hatunruna” que formaban parte del Virreinato del Perú, en los años de celebración de los Sínodos toribien-ses (1584 y 1585), posiblemente ya no hubieran conocido, en su inmensa mayoría, el sistema incaico. Tan sólo los más ancianos podrían hablar con propiedad y con experiencia directa de tal historia, todavía cincuenta años después de muertos Huáscar y Atahualpa. No obstante, aquel mundo seguía siendo, de algún modo, el suyo, por lo que con él confrontarían las nuevas instituciones y leyes, también las sinodales. ¿Qué había cambiado? Veámoslo detenidamente.

En la práctica, para muchos, la situación seguía siendo muy similar a la anterior: tenían que trabajar para otro señor, debían pagar impuestos, bien en servicios bien en especie o moneda, había trabajos en donde se les explotaba y otros en los que se les engañaba, etc. Ahora bien, en cuanto al derecho, la transformación era más que relativa. No nos referiremos ahora a la legislación civil,<sup>48</sup> sino sólo a los artículos de los Sínodos que analizamos, que de alguna manera completaban a la anterior o la concretaban.

En primer lugar, constatamos que el indio, como ciudadano individual, aparece mencionado en el *ius scriptum*, lo cual era una primicia histórica y jurídica: ya no era una simple pieza en el engranaje (casi perfecto) ensamblado (y manejado) por los Incas, sino que tenía una categoría personal, social y legal, con sus derechos y obligaciones, en principio, iguales a todos los demás.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Múltiples cédulas reales y ordenanzas se podrían citar que hacen relación a los más variados aspectos de la vida de los indígenas y a sus derechos y obligaciones frente a la sociedad y al nuevo Estado. Citemos tan sólo algunos ejemplos de provisiones, hechas por el virrey Toledo, que hacen referencia al tema laboral y judicial: 1.- “Ordenanzas para los jueces de naturales”, dada en Checacupe, a 25 de octubre de 1572; 2.- “Provisión con las normas para los reducidos de los indios”, dada en Potosí, a 6 de marzo de 1573; 3.- “Instrucción de los jueces naturales”, dada en La Plata, a 20 de diciembre de 1574; 4.- “Tasa de los jornales y salarios de los indígenas en la ciudad de La Plata”, dada en La Plata, a 20 de diciembre de 1574; 5.- Ordenanzas sobre pleitos de indios e Instrucción para sus defensores”, dada en la La Plata, a 22 de diciembre de 1574, véase en F. de Toledo, *Disposiciones gubernativas para...*, 223-230; 245-249; 461-486; 487-489; 491-500.

<sup>49</sup> Recordemos que en el Sínodo de 1585, de las noventa y tres constituciones, setenta van dirigidas directamente a los naturales.

En segundo lugar, no tenía por qué temer al arbitrio de una ley que otros dictaban, ya que las normas y las penas por los delitos estaban fijadas y podían ser conocidas por todos. En los mismos Sínodos, se concretan las sanciones, llegando incluso a distinguir diversas categorías en el estamento indio: cacique o principal, indio común o indio de sexo femenino.<sup>50</sup> Tal distinción no es puramente burocrática, sino que da al ciudadano una entidad jurídica como tal, de la que hasta el momento carecía.

Aunque los indios no eran condenados a penas pecuniarias (por lo general), sí estaban obligados a pagar tributos, de los cuales se sacaban los dineros para realizar las infraestructuras públicas, iglesias, escuelas y hospitales, lo cual supone un primer indicador de que habían obtenido el derecho a la propiedad privada.<sup>51</sup> En los cánones de los Sínodos y Concilios se prohíbe expresa (y reiteradamente) a los sacerdotes de doctrinas o parroquias el trato y negocio con los naturales: prueba más que suficiente para comprobar que el indígena había entrado de lleno en una economía de libre mercado, en la que detiene sus propias posesiones, de las que puede disponer: comprar, vender, enajenar, donar o intercambiar.<sup>52</sup> Como asalariados tenían derecho a descansar los días domingo y las festividades; debía pagárseles un sueldo que había sido estipulado; y existían ciertas instancias a las que podían recurrir en caso de que sus patronos no cumplieren con ellos.

Así pues, sin abundar más en el asunto, podemos afirmar que las constituciones sinodales, bien como complemento bien como concreción, posibilitaron el desarrollo de leyes e instituciones

<sup>50</sup> Para el tema del descanso festivo y el cumplimiento del precepto religioso, véase el c. 82, del Sínodo de 1585: "De la pena de los que no guardaren las fiestas y no vinieren a misa".

<sup>51</sup> Cánones que hacen expresa mención al cobro de los diezmos a los indios o del cobro de los tres novenos, son los cc. 30 y 31, de 1585, que dicen, respectivamente: "Que al cobrar los diezmos se hallen presentes los curas de los pueblos de indios"; "Que los curas tengan particular cuidado en cobrar los tres novenos".

<sup>52</sup> Dan testimonio indirecto de lo mismo los siguientes cánones de 1585: el 19, "Que los curas de indios no tengan grangerías ni tratos; el 35, "Que los vicarios y jueces eclesiásticos no consientan que los clérigos ni otros jueces seculares hagan informaciones ni averiguaciones de las deudas y ausencias de los curas de indios"; el 65, "Que ninguna justicia ni otras personas impidan el comprar o vender el sustento a las personas eclesiásticas, y molindas"; y el 71, "Que los indios ganaderos y de otras estancias sean compelidos a venir a misa".

que, al menos, con respecto a la etapa precedente, ofrecían a los ciudadanos la posibilidad de disfrutar de un esquema de libertades, previamente desconocido. Las tales, en opinión de Rawls, no podrían ser reducidas, ni mucho menos anuladas, en aras de una sociedad, como la precedente, por estupendo que fuese su sistema productivo.

#### Principio de la diferencia

Como nos ha explicado Rawls, las desigualdades sociales y económicas tienen que ser organizadas de modo que ambas:

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

¿En qué medida los cánones que abordan la cuestión de las fiestas de guardar y el descanso laboral contribuyeron a potenciar este principio? Sin duda alguna, la clase menos favorecida en la sociedad virreinal de la segunda mitad del XVI era la gran masa de los “hatunruna” que, por causa del nacimiento, partían con desventaja. Creemos que las disposiciones sinodales se ajustan con bastante precisión a este presupuesto rawlsiano. Nos basamos para afirmar lo anterior, en las siguientes observaciones.

En primer lugar, los artículos que definen los días de “fiestas de guardar” que se suman a los domingos, hacen una directa mención a la situación de los indígenas. A ellos, dado que la norma conllevaba unas obligaciones concretas, no se les constriñe a observar todos los festivos que afectan a los españoles. Ahora bien, puesto que de ella dependen los días de descanso, entonces se diferencia: si el indio, por ser pobre y necesitar el dinero o el producto, quiere trabajar ese día festivo que no es para él de precepto, la ley se lo permite; si, por el contrario, sometido a muchas horas de faena, por cuenta propia o ajena, desea guardarlo y tomarse la jornada libre, nada se lo impide.<sup>53</sup> Más aún, se autoriza a

<sup>53</sup> Así lo expresa el c. 52, de 1585: “Que nadie compela a los indios a que trabajen las fiestas que no quisieren”. Si acudimos a los Provinciales, podemos mencionar el c. 21, de los naturales, en el Limense I: “Qué fiestas son los indios obligados a guardar”; el c. 55, de los españoles, del mismo Concilio: “Que todos los cristianos guarden las fiestas, y cuáles son las que se han de guardar y la pena de los quebrantadores”; el c. 90, de los indios, del Limense II: “*Quae festa sunt ab indis intra annum ex praecepto observanda*”; o el c. 9, de la acción 4, del Limense III: “De los días de guardar”.



los naturales que no habitan en ninguna población, sino dispersos en estancias por el campo, que puedan descansar en las mismas fechas que lo hacen en los pueblos, villas y ciudades, con el doble beneficio antes aludido.<sup>54</sup>

El legislador temiendo que el cumplimiento de estas constituciones no resulte tan sencillo, pues no sólo está en juego el interés de la clase más desfavorecida sino también el de otras las cuales pondrán todos los obstáculos al disfrute de los derechos que al natural le eran concedidos, en lo tocante a no tener que trabajar, emite un refuerzo de las mismas: prohíbe al español, normalmente dueño o administrador de los “obrajes, granjerías, ingenios, telares, minas y otros” donde se ocupaban los indios, que ejecute actividad alguna los tales días. Esta prohibición viene reforzada por penas pecuniarias y con la mención expresa de no constreñir al que no quiera acudir a su trabajo.<sup>55</sup>

Así pues, los naturales menos afortunados disponían de un instrumento jurídico al que, en caso de necesidad, podían acudir para reclamar sus derechos. No obstante, ellos también tenían que cumplir con la obligación de guardar las fiestas y los domingos, descansando en tales jornadas. Caso contrario, la norma disponía una serie de penas (nunca pecuniarias), que variaban según el estado del indio: había una para el cacique o indio principal; otra distinta a la anterior para el indio común; y una tercera para la india.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> La permisión viene expresada en el c. 58, del Sínodo de 1585: “Que las fiestas de guardar en los pueblos y ciudades, villas y lugares se guarden así mismo en el campo”.

<sup>55</sup> Véase el c. 18, del Diocesano de 1585: “Que ningún español camine en día de domingo y fiestas de guardar”; el c. 52, del mismo Sínodo: “Que nadie compela a los indios a que trabajen las fiestas que no quisieren”; el c. 61, también en éste: “Que los curas de indios compelan a los españoles que residen entre los indios a oír misa y guardar las fiestas”. De los Provinciales, podemos citar: el c. 132, de los españoles, del Limense I: “*Ne dominicis et festivis diebus nundinae et mercatus fiant*”; el c. 97, de los indios, del mismo: “*Quod hispani diebus festivis et dominicis non iter agant neque a populo indorum egredientur ante missam*”; o el c. 40, de la acción 3, del Limense III: “Los días festivos deben observarse”.

<sup>56</sup> Ofrecemos el c. 82, del Sínodo diocesano de 1585, que fija tales sanciones: “Item, el indio que en día de domingo y fiesta de guardar de ellos no viniere a misa, no teniendo justo impedimento que de derecho lo excuse, o trabajare en el dicho día de fiesta, si fuere *cacique o indio principal* sea penado en que sirva a la iglesia de un pueblo cuatro días, y en ella asista, la tarde y mañana con los muchachos, por la primera vez; por la segunda,

Si el principio de la diferencia, permitía desigualdades siempre que estuviesen al servicio de los más desfavorecidos, permaneciendo los puestos y las oportunidades accesibles a todos, hemos podido comprobar en este apartado que las constituciones sinodales contribuyeron, en la medida de sus posibilidades, a que la primera parte del presupuesto rawlsiano se hiciese realidad. Para que los más desfavorecidos de una sociedad tengan realmente la posibilidad de acceder a cualquier empleo que lleve consigo una cierta responsabilidad social (segundo punto de la premisa analizada), no sólo es necesario que no existan leyes que se lo prohíban, sino que además es imprescindible la creación y el funcionamiento de un sistema de educación y formación que les capacite para optar, en igualdad de condiciones al resto de miembros de la sociedad, al ejercicio y desarrollo de esas posiciones de autoridad. Los artículos sinodales que ordenaban la fundación y promoción de diferentes instituciones de enseñanza contribuyeron, sin lugar a dudas, a tal fin.

Dos dimensiones podemos destacar en los cánones diocesanos en relación a este presupuesto rawlsiano. En primer lugar, fueron emitidos una serie de artículos que obligaban a dedicar una mayor atención, tiempo y recursos comunitarios a aquellos que pertenecían a familias de clases sociales más desfavorecidas. Basta con recordar los que señalan el deber de predicar y enseñar en la lengua del natural.<sup>57</sup> En pleno siglo XVI, el hecho de optar por una enseñanza bilingüe, que no sólo valoraba una de las lenguas indígenas, sino varias de ellas (quechua, aymará y otras minoritarias), suponía, cuando menos, un no cerrar las puertas (y

doblada la pena; y si continuare, se haga información, según dicho es, y se remita al vicario de la provincia. Y si fuere otro *cualquier indio*, se le den veinte azotes por la primera vez; y por la segunda, doblada la pena; y si continuare, se haga información y se remita, según dicho es. Y si fuere *mujer*, la que faltare de misa o trabajare en los dichos días, sea penada en que acuda a la doctrina cuatro días continuos con los muchachos, a tarde y mañana, por la primera vez; y por la segunda, doblada la pena; y si continuare se haga información y se remita al dicho vicario, según dicho es” (la cursiva es nuestra).

<sup>57</sup> Pueden verse: el c. 4, del Diocesano de 1585, que dispone el uso del castellano y el quecha; los cc. 24 y 25, del mismo Sínodo, que ordena que se enseñe el catecismo trilingüe: castellano, quechua y aymará; el c. 1, de los naturales, del Limense I; el 32, de los indios, del Limense II; el c. 3, de la acción 2, del Limense III; el c. 6, de esa misma acción 2; el c. 17, de la acción 4, de este último Concilio; y el c. 3, de la acción 5, también del Provincial de 1583.

los puestos) a los menos afortunados, categoría a la que se adscribían la mayoría de sus hablantes.

En segundo lugar, se fomenta la educación de los hijos de los indios principales y caciques, así como la de aquellos muchachos más válidos. Por ejemplo, el canon 40, de los dedicados a los naturales, en el Limense I.<sup>58</sup> Podríamos pensar que con este artículo contradecimos el punto comentado inmediatamente antes, pues supondría favorecer a quienes ya ocupan un puesto de relevancia. Veámoslo más detenidamente.

Los caciques eran una institución en el mundo indígena.<sup>59</sup> Su ascendencia sobre el resto de los naturales era tal, que podían llegar a decidir, incluso, sobre la vida y muerte de ellos. Esta ancestral autoridad siguió vigente en el período virreinal<sup>60</sup>. Si ahora

<sup>58</sup> “Item, Porque comúnmente en esta tierra los indios están divididos en muchos poblezuelos y sería gran perjuicio y pesadumbre si se obieren de juntar todos a oír estas cosas; tendrán cuidado los sacerdotes de hacer sus asientos en los pueblos de más gente, donde, como dicho es, han de estar las iglesias principales y allí *junten todos los hijos de los caciques e principales, y de cada uno de los demás pueblos que tuviere a cargo tres o cuatro mochos de los más hábiles, a los cuales, con gran cuidado y diligencia particularmente, dotrine en las cosas de nuestra santa fée católica y les enseñe cómo han de rezar cuando se levantan y acuestan, y bendecir lo que comieren y bebieren, y otras buenas costumbres y policía, y leer y escribir y contar, y los libros en que leyeren sean de buena doctrina; procurar aprendan nuestra lengua española, y tendrá cuidado, a lo menos dos días en la semana, juntar en la iglesia o patio della todas las personas del pueblo, varones y mujeres, y platicarles y enseñarles las cosas dichas, lo cual hará cada vez un poco, de arte que no reciban fastidio y entiendan lo que se les dice l...l*” en R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses...*, vol. 1, 33-35. la cursiva es nuestra.

<sup>59</sup> Lo reflejan cánones como el 111, de los indios, en el Limense II, cuyo título latino es el siguiente: *Quod parochi et suberatores et iudices procurant curachas honorare, et ea quae sunt fidei edocere*. Damos un resumen de su contenido: “que a los curacas de cuya boluntad y gusto dependen los demás sin resistencia ninguna, procuren los sacerdotes ganarles, con tratarles con amor y onrosamente y instruirlos en la fee con afición y a los gobernadores y justicias también se encargue de mirar por ellos y atraerlos por buen modo,... siendo cosa cierta del todo que la fe y la salvación de los indios pende de la voluntad y autoridad de sus caciques” en R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses...*, vol. 1, 255.

<sup>60</sup> Así se desprende de los informes y crónicas de la época, en especial, de las audiencias que se hacían para tomar control de la administración a los funcionarios, conocidas como “visitas”. Entre las muchas llevadas a cabo, podemos citar las realizadas en León de Huánuc, en el siglo XVI (1549, 1557, 1562), cuya información nos transmite, como narra Sternfeld, la “visión local y puntual en el tiempo de los testimonios de decenas de jefes y mandones (*kurakakuna* y *kamachikuqkuna*) que todavía conservaban mayoritaria-

se promueve la educación de sus hijos, ¿no se está perpetuando la pervivencia de una casta y, posiblemente, de su forma tiránica de gobernar a sabiendas de todo su poder? La respuesta a esta pregunta podemos enfocarla desde dos puntos de vista: de un lado, ese riesgo existe, pues el poder heredado por ser hijo del jefe del clan unido al poder obtenido de la formación crearía una aristocracia india difícil de desbancar de sus posiciones. Por otro lado, sin embargo, si la educación ha conseguido suavizar la forma de mando y ha introducido en la mente y el corazón de los hijos de indios principales otra ley distinta y superior a la que habían experimentado con sus progenitores, muchos podrán hacer uso de ese poder para hacer progresar el conjunto, al tiempo que harán de puente entre el mundo de los nativos y el de los castellanos, lo cual favorece a todos.

Así pues, si la educación de los hijos de los curacas, que les va a permitir tener ventajas sobre el resto de los individuos de su propia raza, fomenta la ampliación de las expectativas de los demás indios, la institución de la que hablamos cumpliría a la perfección el principio de la diferencia propuesto por Rawls. El legislador, educando al hijo del cacique, pretendía hacer más popular la enseñanza, para que los demás indios siguiesen su ejemplo, al tiempo que daba preparación a quien tenía ciertas cualidades que, con posterioridad, debían beneficiar al resto.

Unido a ello están los demás artículos que fijan, de manera expresa, la educación de los más desfavorecidos,<sup>61</sup> lo cual no sólo

mente el manejo tradicional sobre sus súbditos y territorios” en G. Sternfeld, *La organización laboral del Imperio Inca*, Frankfurt am Main 2007, 206.

<sup>61</sup> Podemos citar entre ellos, el c. 9 de 1582, que prescribe la predicación y la doctrina regulares para todos los indios, hecha personalmente por la mayor autoridad religiosa de la doctrina o parroquia, cuando ello era posible. El c. 16 del mismo Sínodo, que manda a los sacristanes poner escuela en donde los niños y “mozos” aprendan a leer, escribir, contar y cantar (debían hacerlo cada día). El c. 24 y el 25 de 1585, que ordena enseñar el catecismo, documento escrito, primer impreso del continente suramericano, con el cual no sólo se infundían las verdades sobrenaturales sino también las primeras letras. Además, en el segundo de estos artículos se habla directamente de las obligaciones del maestro, laico u ordenado, para que al tiempo que imparte las lecciones, cuide que a ningún niño falte el libro por donde leer, teniendo el deber de regalarlo incluso a aquellos más pobres que no pueden por sí mismos adquirirlo (recordemos que en aquel entonces, como todavía hoy en muchas sociedades, un libro era un artículo de lujo). El c. 44 de 1585, indica la forma de enseñar: “conforme a la capacidad del oyente”; insistiendo que con los conocimientos hay que infundir en el

dona ganancias a los mismos sino también indica a los anteriores, los que ejercen sobre ellos autoridad, cuál es la dirección y cuáles los fines del gobierno general. La unión de ambos ingredientes podrá favorecer un modo de ejercitar el poder en el que los mejor situados tengan en cuenta las necesidades de los que se sitúan bajo su jurisdicción y éstos entiendan que su cooperación les beneficia en cuanto contribuyen al buen funcionamiento del sistema.

De todo lo hasta aquí dicho podemos concluir que las constituciones sinodales cumplen, a su manera, con el principio de la diferencia en lo que a las instituciones analizadas se refiere. Las oportunidades y el acceso a cada uno de los niveles de instrucción permanecen abiertos a todas las clases sociales, lo cual repercutirá en su inserción en el mundo laboral. Se fomenta la preparación de los más favorecidos en la medida que la misma debe llevar el aumento de las expectativas de los menos afortunados, en un doble sentido: con el buen gobierno de los que han sido erigidos en autoridad (para ello es su formación); y con el ejemplo que se da al resto, pues había que vencer la resistencia a participar del sistema de enseñanza, dificultad no pequeña en una sociedad que nunca había tomado contacto con tales realidades. Finalmente, se emiten toda una serie de disposiciones que establecen una diferencia compensatoria para beneficiar a los que por nacimiento y dotes naturales han sido perjudicados, bien regalándole los instrumentos de estudio, bien obligando a los agentes a ocuparse primordialmente de ellos.

### CONCLUSIÓN

De todo lo afirmado en las páginas precedentes, podemos concluir lo que sigue:

Primero. Podemos decir que el marco social y laboral en el que se emiten los cánones de los Sínodos está caracterizado por las reducciones y la encomienda, en las que participaban un buen número de indios. Una vez que se vino abajo el férreo sistema

alumno las buenas costumbres sociales: vicios a dejar y virtudes a seguir. En el Concilio III, acción 2, c. 5, se pide a los sacerdotes que enseñen “a los de condición más baja” y en el c. 43 de esta misma acción, que se fomenten las escuelas de indios, vigilando que sean provechosas y que los mismos vayan a ellas a aprender y no a otros asuntos.

incaico, se produce una desintegración social progresiva, y las fuerzas que lo mantenían unido y que aseguraban la participación del individuo, desaparecen. En el nuevo, no está asegurada la cooperación social de los ciudadanos. Ésta tiene que ser favorecida por la legislación. Las constituciones sinodales con los artículos que obligaban a descansar domingos y fiestas, tanto a españoles como a indios, contribuyeron a su manera, aún no siendo decisivos, a hacer posible la misma.

Si hablamos en términos de eficacia económica, las leyes de los Sínodos, como las demás, estaban edificando instituciones las cuales, al menos a corto plazo, se manifestaron altamente ineficientes, en especial, si las comparamos con las de la etapa precolombina. Ahora bien, las bases sobre las que las mismas se levantaban, permitieron que tal sistema perdurara en el tiempo, haciendo que enormes grupos de personas acabaran por integrarse en una organización social, con posibilidad de participar de todos sus beneficios, lo que previamente estaba férreamente reservado a la élite.

Segundo. Partamos, de nuevo, de la situación anterior, en la que prácticamente todas las dimensiones del indígena venían determinadas por la autoridad incaica, que puso un énfasis especial en regular las actividades económicas, de corte básicamente agrícola y ganadero. El individuo no tenía sentido sino en función del Estado, al cual debía pagar en servicios los tributos correspondientes, siendo éste lo absoluto y no la persona. Los cánones de los Sínodos y Concilios, por el contrario, reflejan una situación nueva, en donde la libertad hace su aparición. Ello es fruto y, al mismo tiempo, conlleva una inversión de perspectivas: el indio tiene valor por sí mismo no sólo en función del Estado. Y, aunque de hecho se cometieron abusos, al menos de derecho, la legislación sinodal era fruto de un esquema de libertades previamente desconocidas en aquellas tierras, a las cuales pretendía contribuir. A ello responden los artículos que regulan diferentes áreas como la justicia, los intercambios comerciales o las sanciones, de carácter mucho más humano, así como las recomendaciones que insisten en el buen trato al natural y recuerdan el estatus jurídico del indio trabajador.

Tercero. Creemos que si por algo se caracteriza la legislación sinodal es por mantener un manifiesto trato diferencial, siempre beneficioso para el indígena. Así lo muestran, por ejemplo, las disposiciones que amplían el número de días no laborables a

los cuales pueden acogerse los que así lo decidan; o aquéllas que permiten trabajar en otros muchos que son de precepto para los españoles, de modo que quien se encuentra urgido por su pobreza disponga de la salvaguarda jurídica necesaria para ganarse el sustento laborando dichas jornadas. A lo mismo contribuyen los artículos que obligan a los patronos a descansar esos días, prohibiéndoles incitar o forzar a los indios a trabajar. Si observamos las normas que fijan las sanciones, nos encontramos ante la misma voluntad legislativa: se establecen diferencias, siempre favorables a los menos afortunados.