

La mita en piezas literarias charqueñas

Una aproximación a la justicia desde la perspectiva cristiana

Andrés Eichmann Oehrli

Universidad Mayor de San Andrés y
Centro de Estudios Bolivianos Avanzados
apeichmann@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2880-644X>

Resumen

Me propongo observar la imagen de algunas de las formas de mita transmitida en piezas literarias de diversos géneros, principalmente la crónica (fray Diego de Ocaña, fray Alonso Ramos Gavilán), la poesía (Diego Mexía de Fernangil) y la retórica sacra (José de Aguilar S. I.). Dicho de otro modo, me interesa penetrar en las reacciones que provoca la mita en las plumas de escritores que, por uno u otro motivo, se ocupan de este fenómeno, y emiten su juicio desde una perspectiva cristiana. En todos ellos lo que se observa es una sincera repulsa al sistema de trabajo obligatorio al que fue sometida la población indígena. Los cronistas que veremos enuncian dicha repulsa en pasajes no muy extensos, como testimonio de la reacción que suscita en ellos una injusticia, al encontrarse momentáneamente con ella, a la que consideran abominable. Los otros dos escritores, en cambio, la manifiestan como fruto de un planteo de fondo, que tiene por objeto los fundamentos de la justicia que legitima el ejercicio mismo del poder.

Palabras clave: Mita – Mita minera – Potosí – Literatura del periodo colonial – Charcas

Abstract

I propose to observe the image of some of the forms of mita transmitted in literary pieces of different genres, mainly the chronicle (fray Diego de Ocaña, fray Alonso Ramos Gavilán), poetry (Diego Mexía de Fernangil) and sacred rhetoric (José de Aguilar S. I.). In other words, I am interested in penetrating into the reactions provoked by the mita in the pens of writers

who, for one reason or another, deal with this phenomenon. In all of them, what can be observed is a sincere repudiation of the system of compulsory labor to which the indigenous population was subjected. The chroniclers that we will see enunciate this repulsion in not very extensive passages, as a testimony of the reaction that an injustice causes in them, when they momentarily encounter it, which they consider abominable. The other two writers, on the other hand, express it as the fruit of a fundamental question, which has as its object the foundations of the justice that legitimizes the very exercise of power.

Keywords: Mita – Mining mita – Potosí – Colonial period literature – Charcas

Agradecimientos

El presente trabajo tuvo su origen en el año 2009, en la Sorbonne, con ocasión de un workshop organizado por Ignacio Arellano, Pierre Civil y Christoph Strosetzki, al momento en que estaba cobrando forma la elaboración del proyecto «Red Europea Autoridad y Poder en el siglo de oro», intervinieron el GRISO (Universidad de Navarra), las Universidades de Oxford, Münster, Sorbonne Nouvelle, Univ. De Toulouse, Università degli Studi di Trento, Università degli studi di Firenze, Università degli studi di Roma Tre y la Academia Rumana. Entonces tuve la oportunidad de desarrollar una primera aproximación a la perspectiva de José de Aguilar en relación con la mita de Potosí. Agradezco a sus organizadores la invitación a participar en ese encuentro (y posteriormente, del proyecto), en el que me enriquecí con sus comentarios y sugerencias.

En 2010 fui invitado por Astrid Windus a una estancia breve en la Universidad de Hamburgo, en la que pude ofrecer en conferencia una perspectiva más contextualizada en torno a la misma pieza literaria de Aguilar. Deseo expresar mi gratitud a Windus por dicha oportunidad, que me brindó en el marco del proyecto «Texto, imagen, performatividad: Cambio y ambivalencia de órdenes culturales en zonas coloniales de contacto (Charcas y Filipinas, siglos XVII y XVIII)» en el que tuve el honor de participar.

Manifiesto también mi agradecimiento a Paola Revilla y Paula Zagalsky, quienes me propusieron exponer un trabajo sobre el tratamiento de la mita en textos literarios del periodo colonial, en una actividad (Mitas coloniales: ampliando universos analíticos) que llevamos a cabo en el mes de agosto de 2021.

Por último, mi gratitud va también dirigida a Pablo Quisbert Condori y a Tatiana Alvarado Teodorika, quienes se prestaron generosamente a leer el manuscrito en una de las últimas fases de elaboración, y me dieron nuevas sugerencias con la lucidez que los acompaña siempre. A todos ellos, muchas gracias.

Introducción

La mita minera de Potosí está entre los hechos americanos que suscitaron más controversias durante el periodo colonial. Sería interminable reunir todos los alegatos en contra de este sistema de trabajo forzado. No le van en zaga los textos a su favor, ya que los empresarios de las minas tenían una capacidad económica suficiente para mover ingenios no solamente de mineral sino, además, de plumas, con los que obviamente lograron persuadir a muchos acerca de los beneficios del sistema. También lograron infundir el miedo de que, abolida la mita, se paralizara la economía, con consecuencias nefastas para el Estado y para todos¹.

En relación con la mita minera son frecuentes: a) los periodos de polémica, ya sea en torno a la licitud o no del sistema coactivo de trabajo, ya en torno a cuestiones técnicas, económicas, etc.; b) las tensiones entre los hechos y las normas concebidas para defender al indio frente a los abusos, y también las que intentan armonizar sectores cuyos intereses se hallan enfrentados, así como las que buscan regular complejos mecanismos sociales y económicos; c) la oscilación, en instancias decisorias del aparato estatal, entre supresión y revitalización de esta mita. Estos son los aspectos del problema que afloran en muchas de las discusiones, ya sea por parte de arbitristas, ya de políticos o de juristas y moralistas. A partir de otra gran masa de documentos, los historiadores han ido desbrozando otros aspectos de la vida misma y de sus actores individuales y colectivos.

En estas páginas se mostrarán los juicios que se manifestaron en relación con este sistema desde piezas literarias. Cuando corresponda, veremos textos de otros autores que están en el trasfondo de las expresiones que encontraremos. Los seguiremos en orden cronológico. En algunas de dichas expresiones se hacen visibles formas de mita distintas de la minera. Pero esta última es la más frecuente y la que se lleva los juicios más negativos por las condiciones de trabajo, por el peligro que supone para la vida y la integridad física del trabajador, por el desequilibrio económico que supone para él y su familia el penoso traslado hasta Potosí y por otros fenómenos como el despoblamiento de grandes áreas rurales por motivos asociados a la mita.

1. Diego de Ocaña

Es muy conocida la vida y obra de fray Diego de Ocaña, monje jerónimo del monasterio de Guadalupe que en 1599 atravesó el océano con privilegio (real y pontificio) de pedir limosnas para el santuario extremeño. Su crónica (a falta de título podemos llamarla simplemente

1 Los primeros dos párrafos de esta introducción están inspirados en la lectura de I. González Casanovas, 2000.

Relación) trae consigo informaciones de gran interés sobre muy variados asuntos y lugares de la actual América del Sur (a excepción de Brasil, obviamente). Por otra parte, es un escrito muy fresco, lleno de espontaneidad, con episodios muy bien narrados en una excelente prosa. También contiene: 1) una pieza teatral (la primera conservada de Charcas), escrita por él en 1601 para la entronización de la Virgen de Guadalupe en la iglesia de San Francisco de Potosí; 2) varios poemas escritos por habitantes de la Villa Imperial y de la ciudad de La Plata; 3) una letanía mariana con rimas, compuesta por él mismo en latín; 4) y unas láminas iluminadas a color. Si bien aquí nos centraremos en noticias relacionadas con la mita, no pasarán inadvertidas algunas de sus dotes artísticas, que han sido objeto de numerosos estudios (ver por ejemplo K. Mills y B. C. Peña).

1.1. La mita en Ocaña

Las primeras referencias nos llevan a tipos de mita que nada tienen que ver con la «famosa», es decir, la minera. Al principio de la *Relación*, encontrándose en Panamá, en el río Chagre, Ocaña transmite el asombro que experimentó al observar una técnica grupal de un tipo de monos para pasar de una a otra parte del río. Antes de exponerla, aclara que «si no lo viera yo, no lo escribiera, porque aunque me lo habían dicho yo no lo quería creer». La técnica es la siguiente:

se suben muchos a un árbol alto y allí se van asiendo de las colas y de las manos unos con otros, de suerte que quedan en el aire todos colgados como una cadena o sogas; y el que está arriba tiene fuertemente asida la rama con las manos porque los sustenta a todos los que están colgando. Y luego que les parece que están los que bastan para llegar de la otra parte se comienzan a columpiar y a menearse de una para otra, y van cogiendo vuelo hasta que de un envión el último abajo puede asir a los árboles que están de la orilla del arroyo; y quedan como una maroma de las barcas de España y el arroyo por debajo. Y cuando siente el de acá que ya el otro está asido de la otra parte, que se va subiendo en asiendo hasta lo más alto del árbol porque cuando el otro suelte no den en el agua; estando, pues, así asidos uno de una parte y otro de otra, suelta el de la una y hállanse todos de la otra parte y van por aquellos árboles gritando y contentos, y ligeros como demonios (f. 17v-18r).

Al fraile jerónimo le pareció tan asombroso que se quedó mirándolos, hasta que un indio de Paíta, que también los miraba sorprendido, le dijo lo que pensaba sobre ellos: «Padre, éstos son gente, sino que no quieren hablar porque el viracocha [...] no los haga trabajar» (f. 18r). A continuación, indica que dijo eso «porque los españoles hacen trabajar demasiado a los indios mitayos, que quiere decir de servicio, que les dan para labrar sus chácaras y simenteras» (f. 18r). La conjetura de su interlocutor manifiesta, de entrada, que los indígenas sentían el exceso del trabajo forzado, no solamente aquel trabajo «extremo» en las minas, sino en otras modalidades. El que emitió tal opinión sobre los monos llegó a pensar que había gente que era capaz de vivir

sin comunicación, sin habla, y en pleno monte, con tal de no ser forzada a cualquiera de las formas de mita.

Más adelante, cuando ya está recorriendo los llanos hacia el Sur, camino a Lima, anota que los pasajeros enfrentan dificultades «en los pueblos donde no hay mitayos» (f. 37v), que en esa zona son los que deben cumplir su periodo de trabajo como fletes. No da ningún detalle, de modo que la lectura no permite saber en qué condiciones cumplían esta mita: si se servían de mulas, de burros, o si hacían de porteadores; tampoco da otros detalles, como cuánto se les pagaba por día, etc. En cualquier caso, fueran cuales fuesen las condiciones de trabajo, debían emprender un traslado al servicio de los pasajeros.

Vamos ahora a la mita minera. Dice Ocaña haber estado ocho días recorriendo el Cerro Rico de Potosí, entrando a todos los socavones e inquiriendo datos para tener una idea cabal de este portento que llama «octava maravilla del mundo» (f. 168v.). Así, anota por ejemplo que

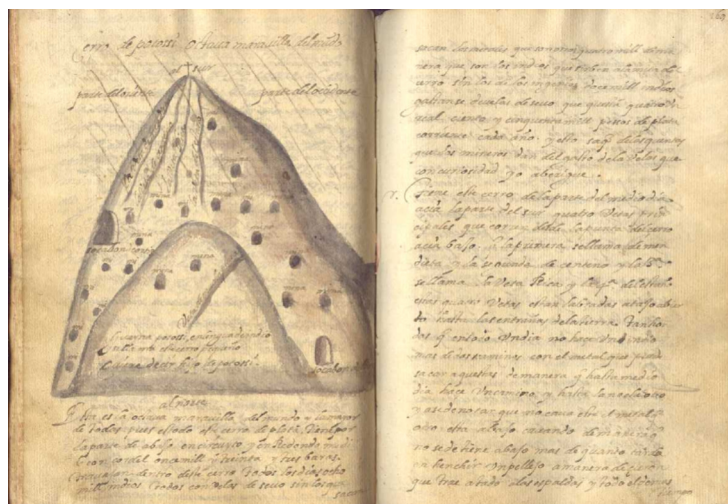


Figura 1: El Cerro de Potosí con sus bocaminas, por Diego de Ocaña, Acápite 1.1.

los ocho mil indígenas que entran a las minas se alumbran adentro con velas de sebo que cuestan un real cada cuatro velas, y que en total se gastan «ciento y cincuenta mil pesos de plata corriente cada año. Y esto saqué de las cuentas que los mineros dan del gasto de las velas, que con curiosidad yo averigüé» (f. 169r). Refiere el peligro de los que se ocupan de sacar el mineral de las cuatro primeras vetas (la de Mendieta, la de Centeno, la Veta Rica y la del Estaño), que son a tajo abierto, pero cavadas hasta tanta profundidad que el que busca el mineral (que no es el mismo que cava abajo) ocupa medio día en bajar y otro medio día en subir con el mineral a la

espalda, por unas escaleras de palo y sogas «que si se le van los pies, se hace pedazos» (f. 169v). También anota el peligro de quienes entran en túneles, a veces muy estrechos, en los que «si se desmorona alguna tierra o piedras que caen y tapan aquella boca, quedan los indios enterrados, sin remedio de podellos sacar, y desta suerte perecen muchos» (f. 169v).

Las impresiones que transmite se parecen a algún pasaje del primer canto del poema de Dante:

Es un retrato del infierno entrar dentro, porque ver tantas cuevas y tan hondas, y tantas luces por tan diversas partes, y oír tantos golpes de los que están barreteando, es cosa que pierde el hombre el tino y aun el sentido. Hay unos socavones grandes por donde se comunican y labran las vetas; y dentro, en los cruceros, hay unas plazas tan anchas y después unas partes tan estrechas, unas veces derechas y otras veces hacia [a]bajo, que si acierta a morirse la vela al indio, se despeña (f. 170r).

También habla de una mita que se organiza con las llamas. Después de describir ese animal, explica que:

La mita ordinaria que hay para el servicio del cerro, son doce mil carneros destos, los cuales están repartidos en tres partes, de manera que cada dos meses sirven cuatro mil, y en estando cansados estos cuatro mil, traen del pasto otros cuatro mil; de manera que en seis meses sirven los doce mil carneros (f. 171v).

Lo dicho permite identificar el alcance de la palabra mita ('turno de trabajo') y entender por qué es aplicable no solamente a los seres humanos sino también a los animales.

Las mujeres iban los días miércoles y viernes al cerro para procurar a sus maridos el alimento que habían preparado. Éstas eran entre 10.000 y 11.000 según Ocaña, y añade que «son tantas que cubren el cerro» (f. 172r). Más adelante indica que, por el hecho de que no salen de la mina entre el lunes y el miércoles, y también entre el miércoles y el sábado, haciendo sus necesidades adentro, en muchos sitios adentro de los socavones hay mal olor (f. 183v).

Otra observación de Ocaña se refiere a la violencia y abusos de los patronos, así como las fatales consecuencias del trabajo mismo en condiciones precarias, en un lugar peligroso:

los mineros hacen trabajar demasiado a los indios, y no los dejan dormir de noche las horas que les tienen ordenados; y como los miserables están de continuo allá dentro barreteando, ni saben cuándo amanece ni cuándo anochece. Y así pasa esta gente gran trabajo y mueren muchos indios de enfermedad, otros despeñados, otros ahogados, y otros descalabrados de las piedras que caen; y otros se quedan allá dentro enterrados, de suerte que apenas hay día sin que haya alguna cosa destas. [...] A mí me quebraba el corazón de ver cuando los indios salían los miércoles a comer a las bocas de las

minas, a recibir la comida que les llevan las mujeres, los lloros y las lágrimas dellas de ver a sus maridos salir llenos de polvo y flacos y amarillos y enfermos y cansados; y sobre todo esto azotados de los mineros y aporreados porque no cumplieron los montones de metal que está tasado que ha de sacar cada día; y no hay consideración a que la veta es dura

También le impresionó la salida para el descanso dominical. Lo describe así:

el sábado en la noche, desde que tocan a la oración, comienzan a abajar los indios todos del cerro y con velas encendidas todos, que no parecen sino procesiones de disciplinantes; y dura el bajar indios al pueblo toda la noche hasta el domingo por la mañana, según son de hondas las minas en que trabajan, que se les va toda la noche en subir arriba y en salir fuera (f. 173r-v).

Finalmente, llegamos a la mina de mercurio en Huancavelica, que equivale a la boca misma del Leviatán. Ocaña contempla azorado una realidad que sobrepasa su capacidad de espanto, no solamente por la mortandad anual, sino también por el proceso biológico tremendo que sufren los trabajadores:

Es ver este cerro un retrato del infierno por las minas tan profundas como tiene, adonde ha muerto tanta multitud de indios que tiene ya muchos pueblos asolados porque, de trabajados y de azogados los indios, no hay año que no pasan de setecientos indios muertos, como parece por las matrículas y mitas cuando van de los repartimientos. Y así los indios, cuando van al cerro, dicen que van a morir, y se despiden de sus mujeres y hijos para no volverse más a ver, que es lastimosa cosa de ver; y otros llevan a sus mujeres consigo y a sus hijos, y todos mueren o la mayor parte, porque los que andan en las minas, como no hay respiradero por donde salga el polvo, aquel polvillo que sacude cuando barretea, éntraseles por las narices y por la boca y áseseles al asadura², y luego les da una tosecilla como cuando uno está tísico; y así poco a poco se les va aumentando la tos hasta que vienen a echar a pedazos por la boca el asadura. Y cuando ven que el indio comienza a toser, luego le aperciben para la muerte; y no tiene remedio ninguno y así no se le hacen porque tiene el azogue en las entrañas metido (f. 353r-v).

Si observamos los juicios que emite Ocaña, dos veces indica que obligaban a trabajar «demasiado» a los indios, una en relación con las chacras y sementeras y otra con las minas. Dos veces, también, habla de las minas como «retrato del infierno». En relación con Potosí lo dice por el aspecto monstruoso de las enormes cuevas oscuras en las que desfilan infinidad de luces, que acaso por contraste resaltaban más la tiniebla. Bien podía ayudar a completar tal imagen el ruido de las barretas que llegaba de todas partes y el mal olor.

2 Es decir, el hígado y los bofes (ver DLE).

Pero recordemos que, según la teología bíblica, del infierno no se sale. Acaso por eso resulta más convincente la imagen en relación con Huancavelica, ya que trabajar allí llevaba a morir en las más penosas condiciones.

2. Diego Mexía de Fernangil

De origen sevillano, llegó al virreinato en 1582. En un viaje a Nueva España, a lo largo de «tres meses tradujo 13 de las epístolas amatorias de las *Heroidas* de Ovidio, tarea terminada en México, donde permaneció por un año» (Alicia de Colombí Monguió, en *DHB*). Esta labor de traducción, junto con la del poema *In Ibin*, del mismo Ovidio, fue publicada en Sevilla en 1608 con el título de *Primera parte del Parnaso Antártico de obras amatorias*, obra que lleva en los preliminares profusión de poemas que le dedican sus amigos de la Academia Antártica (ver T. Alvarado Teodorika 2020). Entre ellos se cuenta la anónima autora del más extenso de tales preliminares, el *Discurso en loor de la poesía*, poema de más de 800 versos en tercetos dantescos, que constituye una gran fuente para conocer el cultivo de las letras en aquel periodo. Su estudio y edición, por Antonio Cornejo Polar (1964), fue editado nuevamente por J. A. Mazzotti junto con un estudio inédito de Luis Jaime Cisneros escrito en 1950 y otro de Colombí (ver Cornejo Polar 2000). Para dimensionar la calidad literaria de la versión castellana de los poemas de Ovidio realizada por nuestro poeta sevillano, basta saber que su traducción de las *Heroidas* fue la que circuló en nuestra lengua de manera hegemónica hasta finales del siglo XX. Sobre la vida de Mexía de Fernangil remito al trabajo de Pablo Quisbert (2011), quien añadió muchos datos relevantes después del clásico de Juan Gil Fernández (2008). El último rastro del poeta registrado por Gil es de 1625, mientras que Quisbert le «prologó la vida», ya que encontró documentos hasta 1634, año en que falleció.

En enero de 1617 el poeta termina de escribir la *Segunda parte del Parnaso Antártico de divinos poemas*. Una de las piezas que la componen es una epístola en verso que dirige a Diego de Portugal, presidente de la real audiencia de Charcas, y que funciona como dedicatoria de otra pieza, la *Égloga del Dios Pan*. La epístola, de 634 versos en tercetos encadenados, transmite un mensaje en tono profético: Dios quitará su favor a los españoles si no corrigen su conducta para con los indígenas del Perú.

Comienza contemplando el sucederse de los reinos, al ritmo en que la Fortuna mueve su rueda, empujando a unos y abatiendo a otros, y ofrece como ejemplo el de Huáscar y Atahualpa. Y reflexiona:

Y viendo tanto ceptro, tanto mando
trocar, deshacerse y anularse,
está el pueblo español sordo y pecando.

[...]

*No advierte que el que puso a los indianos
reinos en su poder, con su potencia
se los puede quitar de entre las manos* (vv. 79-81 y 91-93).

A continuación recuerda la parábola de los viñadores homicidas (*Mateo* 21, 33-45 y par.). Ese pasaje evangélico propone la historia del dueño de un campo que plantó una viña, construyó la torre, una cerca y un lagar, y la arrendó a unos viñadores. Envío en varias ocasiones criados para percibir el fruto de la cosecha, pero los viñadores maltrataron a unos y mataron a otros. Por último envió a su hijo único, pensando que sería respetado, pero también a él le quitan la vida. Airado, el dueño del campo acaba con los homicidas y les arrienda la viña a otros viñadores más confiables, para que le den el fruto a su tiempo. Con esta historia Jesús se refiere al pueblo hebreo, que no hizo caso de los profetas sino que les quitó la vida, al igual que lo harían con él mismo, motivo por el cual la predilección divina pasaría a otro pueblo, los «gentiles», que conformarían el nuevo pueblo elegido.

Aquí es necesario detenernos en una idea que formaba parte del imaginario español y que fue aprovechada por la propaganda de la Casa de Austria. Se trata de la convicción de que los reyes de esta dinastía son «los perfectos modelos de reyes cristianos» (Victoriano Roncero 1997: 39); una «concepción político-religiosa que reconocía a los Austrias como los defensores de la verdadera palabra de Dios», lo cual

tuvo como consecuencia la consideración de España como el nuevo pueblo elegido por Dios. El Nuevo Testamento suponía, para los cristianos, la caída en desgracia del pueblo hebreo. La posterior escisión del Cristianismo en católicos y protestantes dejó a los españoles del siglo XVI con la idea de ser ellos los sucesores del pueblo hebreo (Ibid.: 40).

Esta convicción, que considera a la casa de Austria como campeona de los intereses de Dios (es decir, de la fe católica, su defensa frente a los musulmanes y a los protestantes) es motivo de numerosas obras literarias, emblemáticas y artísticas. La podemos rastrear en Quevedo (*España defendida*), en Calderón de la Barca (varios autos sacramentales, entre ellos *El primer blasón de Austria*), en la crónica del noble chalca Chimalpahin, en México (ver Gruzinski 2004), en el comitente indígena del cuadro de la Casa de la Moneda que representa la Virgen Cerro de Potosí (ver Eichmann 2008), y en infinidad de textos escritos a ambos lados del océano.

Encuentra su origen en la devoción eucarística del conde Rodolfo de Austria, fundador de la estirpe en el siglo XIII; devoción que mantiene Maximiliano, cuarto nieto de Rodolfo;

continúa con Rodolfo de Habsburgo, con Felipe IV de España, el Cardenal Infante don Fernando de Austria y seguirá hasta Carlos II (ver la Introducción al auto sacramental de Calderón titulado *El segundo blasón de Austria*, ed. de Arellano y Pinillos 1997: n. 2). Recuérdese la profusión de representaciones pictóricas de la *Defensa de la Eucaristía*, en las que el rey de España tiende su mano para sostener la custodia que contiene el Santísimo Sacramento, mientras que los líderes del Islam y de la Reforma, por medio de cintas, la intentan derribar. Diego Mexía de Fernangil podía tener esto en mente, precisamente porque la epístola cumple la función de dedicatoria de una pieza eucarística, y en los tramos finales manifiesta su esperanza de que esta devoción salve al Perú (entiéndase la sociedad peruana, con sus estructuras subordinadas a la corona española) a pesar de todos sus crímenes.

Éste es el telón de fondo de toda la epístola. Mexía de Fernangil se muestra convencido de que la caída en desgracia de los hebreos es una historia que puede repetirse con el pueblo español, por no rendir a Dios frutos de fidelidad a sus preceptos. Y apela a la memoria no de otros reinos e imperios, sino de la propia corona española, derribada en el siglo VIII:

*No hay para qué alegar medos ni persas
ni griegos ni romanos, pues que todos
son nada, por sus obras tan perversas.*

*Solo nos diga España de sus godos
por los pecados de su rey Rodrigo
¿en cuántos meses se acabaron todos? (vv. 139-144)*

Mexía de Fernangil no es el único en hacer esta consideración. Luis de Vega, cura doctrinero de Cotagaita, se expresa en 1612 de manera semejante en un memorial al rey, al indicar que «estamos tan sujetos a los azotes del cielo como ahora lo está aquesta nación [se refiere a los indígenas] y como lo estuvimos no ha mucho a los infieles bárbaros de África [los musulmanes que invadieron la península ibérica]; y consideremos que el Dios que nos castigó entonces, todavía puede, y que la sangre de estos inocentes pide venganza» (*Qué daños causa la mita de Potosí en los indios y cómo los va acabando*, citado por Draper, 2000, p. 105). Cuando una misma idea reaparece en diversos autores que viven en circunstancias vitales distintas lo más probable es que beban todos de una fuente común. No he encontrado ninguna cita explícita, pero puede que bastara el *humus* general de la época, que suponía la memoria de la traumática experiencia de la invasión musulmana, así como la ya expuesta interpretación teológica de la Historia.

Seguidamente, en la epístola, el poeta repara en que, si bien los españoles no mataron a los profetas ni al Hijo de Dios como lo hizo el pueblo hebreo, lo que hacen es causar daño a los

pueblos americanos, tanto a sus almas (vv. 157-165) como a sus cuerpos. Acusa a los poderosos poniendo en sus labios la adopción de un «programa» tácito, retomando la parábola que hemos visto:

[...] *Caso es espantoso
ver las grandes miserias que sobre ellos
viene, por nuestro imperio poderoso
(«démonos mucha prisa a deshacellos,
talemus esta viña malograda,
no haya sarmientos ni memoria dellos»).* (vv. 166-171)

Por este motivo, Dios volverá por esta viña, «nos la verná a quitar, por despoblada» (v. 174). Y para probar su predicción, afirma que Dios mismo se preocupó de dar muchos «avisos» para manifestar su disgusto, con el fin pedagógico de lograr que el pueblo español recapacitara. La mayoría de los avisos, que funcionan en la epístola como las plagas de Egipto (en el libro del Éxodo, caps. 7 y ss.) por medio de las cuales Dios pretendía que el faraón liberara al pueblo israelita, son narrados poéticamente con detalles coloristas y nada tranquilizadores. El poeta parece convencido de que Dios está teniendo más paciencia con los españoles que la que tuvo con los egipcios. Basta comparar las diez plagas que asolaron a Egipto con el número mayor de las que cayeron sobre los reinos de Indias, la mayoría de ellas sobre el Perú:

- 1) Las guerras civiles del siglo XVI
- 2) La inundación que devastó Trujillo en 1578
- 3) El terremoto y la erupción del Huayna Putina, en 1582
- 4) La lluvia de cenizas del mismo volcán, en 1600
- 5) El terremoto de 1604, que afectó a Sigües y Camaná, al que siguió tsunami que devastó Arica
- 6) Vuelve atrás en el tiempo para evocar la erupción del Pichincha, en 1566
- 7) La rebelión de las alcabalas en Quito, en 1592-3
- 8) El terremoto, también seguido de un gran tsunami, que arruinó la ciudad de Valdivia en 1575
- 9) La destrucción de la misma Valdivia en 1599
- 10) El deslizamiento de Anco Anco, en La Paz, en 1580
- 11) El terremoto de Lima, del mismo año
- 12) El ingreso del pirata Francis Drake a las costas del Pacífico en 1578-79
- 13) El saqueo de Santo Domingo (en La Española) por el mismo Drake en enero de 1586
- 14) El saqueo de Cartagena, también por Drake, en febrero del mismo año
- 15) Ya suman seis las entradas de barcos enemigos a las costas del Perú
- 16) La toma del fuerte de San Felipe del Morro, fortaleza de Puerto Rico, por George

Clifford, en 1598

17) Añade «una de las series epidémicas más devastadoras de todo el siglo XVI ocurrió en el período comprendido entre 1585 y 1591» (Cook 2004: 46).

La equiparación de estos avisos con las plagas de Egipto es, además, explícita:

*De plazos usa Dios y dilaciones
para poner al hombre algún recelo,
pero en dureza somos faraones.*

Con la «dureza» señala la pertinacia que supone el no querer cambiar de conducta a pesar de la contundencia de los hechos que reclamaban la interpretación teológica (de consecuencias morales) tan usual en los textos de la época.

De gran interés para este trabajo es la «plaga» o aviso consignado en noveno lugar, la destrucción de Valdivia por los araucanos. Conocemos el episodio por varias fuentes, empezando por el inca Garcilaso, quien relata (en sus *Comentarios reales*, Primera Parte, lib. VII, cap. 25): los araucanos tomaron las bocas de las calles, incendiaron las casas y se apostaron a las

puertas de ellas a la espera de que salieran sus moradores a causa del fuego. En dos horas no quedaba persona que no fuese muerta o cautiva, a excepción de unos pocos que lograron escapar en canoas hasta tres barcos en los que pudieron ponerse fuera de peligro. Nuestro poeta lamenta que «bravos soldados» fueran allí «muertos cual mansos bueyes en dehesas / y niños en paredes estrellados» (vv. 404-405).

Para captar el sentido de una de las expresiones de Mexía de Fernangil (la más a propósito para el tema que nos ocupa) es útil tener a la vista la *Declaración que hizo el padre fray Juan Falcón*, dominico que fue propiedad de cuatro amos sucesivos, lo que le permitió conocer amplios territorios y la situación personal de muchos otros esclavos, tanto varones como mujeres. Estas últimas podían ser tomadas como esposas en los frecuentes matrimonios polígamos. Precisamente, Mexía de Fernangil se refiere a las mujeres que quedaron cautivas:

*¿Para qué he de cantar matronas presas
sirviendo infamemente de mitayas?
Pluma, ya no más: que niegas y confiesas* (vv. 406-408).

La expresión «mitayas», a mi entender, tiene dos posibles justificaciones. La primera sería la asociación del trabajo de la mita (cualquiera sea ésta) con la esclavitud. La segunda puede ser la consideración de la mujer en un matrimonio polígamo, lo que las sometería a un sistema

de «turnos», compartiendo el mismo marido con las demás esposas. En cualquier caso, Mexía considera que son obligadas a un servicio que califica de infame y que asocia con el sistema de la mita.

3. Alonso Ramos Gavilán

Este agustino nacido en Huamanga hacia 1570 es muy conocido por su *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. De su vida no se sabe mucho (ver Barnadas, 2002a). Parece haber visitado Potosí, por la precisa descripción que hace de un ingenio, del que también ofrece una «pintura», que en su obra viene en forma de grabado. Tanto la descripción como el grabado anteceden a la narración de un milagro que consistió en proteger a un mitayo de una inminente muerte violenta. El episodio arranca con la cólera de un mayordomo, el cual, irritado con un indio porque no trabajaba con la diligencia que él pretendía,

de un puntillazo que le dio con increíble cólera, le arrojó dentro del mortero del metal, para que cayendo sobre él los mazos le desmenuzasen los huesos como muelen a las piedras. Apenas ejecutó su hecho cruel cuando, advertido de su delito se arrodilló de prisa invocando el favor de la Virgen de Copacabana (Lib. II, cap. XXXII; 2016: 425).

El milagro consistió en que se detuvieran «en el aire todos los mazos que habían de coger debajo al miserable indio, y los otros que no alcanzaban a ofenderle molían los metales moviéndose al compás de la rueda». Los mazos detenidos volvieron a su trabajo normal en cuanto se pudo sacar a la víctima. Pues bien, al hilo de este relato, Ramos Gavilán introduce una severa condena al maltrato que sufren los indígenas:

No dejaré de condenar toda mi vida la crueldad con que tratan a estos miserables indios casi a una mano todos los ministros y sobrestantes de los ingenios y, a las veces que a la memoria me vienen las molestias que a los hijos de Israel daban los egipcios doblándoles las tareas sin darles más galardón y jornal que azotes y palos, pienso que con aquella tiranía corren parejas la[s] que los españoles tienen en el tratamiento de estos pobres naturales, haciéndoles trabajar de día y de noche, doblándoles

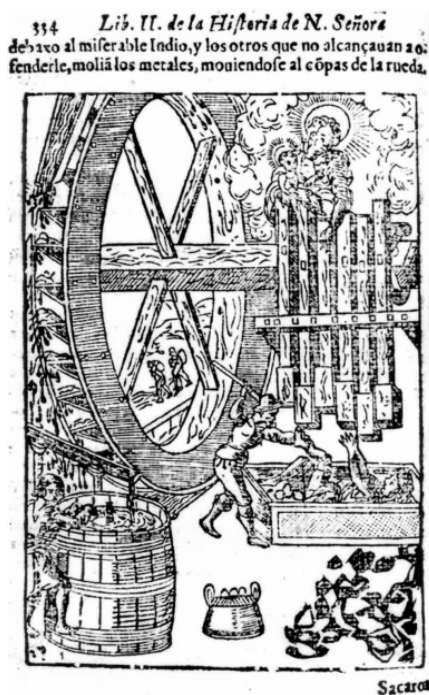


Figura 2: Descripción y pintura de un ingenio por Ramos Gavilán. Acápite 3.

molestísimas tareas. Que cuando la codicia hace oficio de obrero, no hay peón tan alentado que no parezca lerdo ni diligencia que no parezca sorna (Ibid.).

Ramos Gavilán no dedica su obra a la denuncia, porque la mita no es el objeto de su atención en la obra que escribe. Pero el juicio que emite en el momento en que aparece dentro de su área de interés (los milagros de la Virgen) es contundente. Afirma que nunca dejará de condenar la generalizada crueldad con que son tratados los indígenas en este sistema. Califica la relación de los españoles con los indígenas de tiranía. Muestra que la codicia es la que mueve a tratarlos con violencia y, como se ha podido ver, de nuestros autores es el segundo que compara la conducta de los españoles con la de los egipcios (bien que en un registro distinto del anterior). La fuerza de esta comparación es enorme, si se tiene en cuenta que en la *Biblia*, Egipto simbolizará «a las colectividades humanas condenadas a la ira de Dios (Ap 11, 8)» (León-Dufour, s.v. «Egipto»). De hecho,

en el marco de la historia, Satán actúa en el mundo por intermedio de los poderes humanos. Los enemigos del pueblo de Dios son adversarios de Dios mismo cuando se oponen a su designio providencial. Así Egipto en el momento del éxodo; así también los potentados de Asur y de Babilonia opresores de Israel y adoradores de falsos dioses, cuyo dominio espiritual tratan de extender por la tierra [...] (Ez 28, 2ss; Is 14,13)» (León-Dufour, s.v. «Anticristo»).

Por otra parte, en las cartas de san Pablo la avaricia es señalada como «la raíz de todos los males» (1 Tim. 6, 10) y es considerada nada menos que «idolatría» (Col. 3, 5). La lectura de Ramos Gavilán encamina de manera muy natural a estas asociaciones: los indios son objeto de la misericordia de Dios, gracias a la cual cuentan con el auxilio de la Virgen de Copacabana, mientras que los españoles son idólatras (del dinero) que ejercen la misma tiranía que los egipcios. Sobran las conclusiones.

Tampoco en este caso he encontrado (por ahora) textos nucleares del que tanto Ramos Gavilán como Mexía de Fernangil pudieran tomar la relación entre españoles y egipcios, o la que propone Ramos Gavilán entre indígenas y hebreos sometidos. Pero también en este caso bastaba con que tuvieran en común una lectura frecuente de la *Biblia*.

4. José de Aguilar S.I.: el púlpito contra la mita (1687)

4.1. Antecedentes y *drammatis personae*

Desde hacía medio siglo las autoridades de Lima llevan a cabo diversos intentos de controlar los abusos de la mita, o bien (en algunos momentos) de lograr su total abolición. Sus intervenciones resultaban peligrosas para el gremio de los azogueros, pero éstos tenían recursos suficientes como para contratar un personaje cuyo prestigio en la corte los favoreciera (en 1634 se trata de un oidor de Panamá quien se encarga de redactar el documento conocido

como *Pretensiones de la villa imperial de Potosí*, que se publica en Madrid) o para movilizar a su favor apoderados influyentes que representaran sus intereses ante el Consejo de Indias³.

También echaron mano de otro tipo de recursos. El Consejo de Indias comisionó en 1651 al presidente de la audiencia de Charcas Francisco Néstares Marín para eliminar la práctica de contabilizar «indios de faltriquera». El presidente no alcanzó a realizar ninguna gestión debido a la oposición de los azogueros. Más adelante intentó presionar a los productores de plata para que cancelaran algunas de las muchas deudas que mantenían con la caja potosina, a resultas de lo cual algunos mineros quedaron apartados del ciclo productivo y otros se quedaron enfrentados a serios problemas de solvencia. Esto ocurría en 1660. A la vez, en el mismo año llega (comisionado por el virrey) el arzobispo de Lima fray Francisco de la Cruz comisionado como superintendente de la mita, y a raíz de su visita emprende un drástico programa para evitar los fraudes, lo cual agrava los problemas de solvencia de los azogueros. Pues bien, en la misma noche mueren envenenados ambos Franciscos, arzobispo y presidente.

Se producen en esos años algunos hechos que manifiestan una auténtica quiebra del control indiano en el Perú. Hay una rebelión de dos mineros (los hermanos Salcedo) en 1665, una conjura étnica en 1666, continuos ataques de indios urus contra poblaciones y vías de comunicación, a la vez que una fuerte ofensiva jurídica contra la mita de Potosí en la corte de Lima, por parte de algunos señores étnicos. «Las autoridades coloniales asistirán perplejas al desarrollo masivo de todas las tensiones y complicidades que configuraban desde hacía tiempo las relaciones de producción entre las fuerzas sociales del espacio surandino» (González Casasnovas 2000: 114). En 1665 el presidente de la audiencia, Vázquez de Velasco, propone una medida hasta entonces inédita: la supresión de la mita. Lo mismo recomendará en 1670 el virrey conde de Lemos, después de haber intentado en vano intervenir en los conflictos. A partir de entonces tanto la burocracia ilustrada y las autoridades del Virreinato como el Consejo de Indias oscilarán (con frecuencia a destiempo una instancia en relación con la otra) entre la revitalización de la mita minera y su total abolición; siempre con las interferencias (a menudo paralizantes) de los azogueros, quienes, entre otras cosas, fomentaban el miedo a una total recesión económica del virreinato y, en consecuencia, de la corona.

En este contexto general hemos de situar el sermón del jesuita limeño José de Aguilar. Antes habrá que decir que se trataba de un personaje notorio en la sociedad charqueña. Ejerció desde 1682 la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de San Francisco Xavier (después de haber sido profesor en San Marcos de Lima), de la que fue también rector. Nos ha dejado un magnífico *Cursus philosophicus* en tres tomos, que en tiempos recientes despertó la admiración

3 Tanto para éste como para los siguientes dos párrafos, tomo datos de González Casasnovas, 2000.

de especialistas (Redmond, 2010). Fue un predicador muy solicitado, y son muchos los sermones publicados que pronunció en La Plata, Potosí y Cochabamba.

La pieza que nos ocupa en este acápite es un sermón que predicó en 1687 para la fiesta del *Dulcísimo Nombre de María y Patrocinio de las Armas Españolas*, costeadada por su tío Diego Cristóbal Messía, presidente de la Real Audiencia de Charcas, quien «dispuso se solemnizase con aparatos festivos de procesión y alarde, ofreciendo de su propia hacienda cinco hermosas letras» de plata (las del nombre de María) y un «escuadrón vistoso de ángeles que las llevan» (Aguilar 1701: 52 a-b).

Tanto en éste como en sermones de años posteriores de la misma fiesta, el predicador, después de algunas consideraciones en torno a los auxilios con que María protege a España como «nuevo pueblo elegido» (noción ya familiar al lector), suele denunciar alguno de los vicios que provocan la indignación de Dios. Al igual que Mexía de Fernangil, Aguilar sostiene que así como el pueblo de la *Biblia* fue castigado a menudo con calamidades públicas cuando se apartaba de la ley divina, con el mismo fin pedagógico Dios permite que España sufra fracasos a causa de un pecado colectivo, en este caso precisamente la mita potosina.

Aguilar asumió una posición firme contra este sistema de trabajo obligatorio en las minas, posición que incluye una crítica a las políticas promovidas por Bartolomé González de Poveda, aunque sin mencionar su nombre (error que no habría osado cometer). Este último, desde su cargo de presidente de la Audiencia, a partir del año 1676 había propuesto extender la mita a las provincias que hasta entonces habían tenido el estatuto de *no obligadas*. Los mineros de Potosí, viendo en él un aliado, llegaron a plantear, aunque sin éxito, su elevación a las funciones virreinales (Barnadas, 2002b). Poveda todavía persistía en sus propósitos de extensión de la mita diez años después, en 1685, cuando al cargo de presidente sumó el de arzobispo de La Plata, cargo que consiguió no sin haber «movido con éxito la influencia de las órdenes religiosas para obtener la mitra arzobispal» (*Ibid.*). Fue presidente-arzobispo hasta el 23 de enero de 1687 (unos ocho meses antes del sermón de Aguilar) y continuó al mando del arzobispado hasta 1692.

Vale la pena echar una mirada al entorno inmediato de Aguilar y de su tío Diego Cristóbal Messía, el nuevo presidente. Estudiaron ambos (en generaciones distintas) en el mismo colegio de San Martín de la Universidad de Lima. Messía se doctoró allí en Cánones y Leyes e hizo una gran carrera. Fue sucesivamente oidor de Quito, fiscal de esa audiencia y oidor de la de Lima. El virrey lo comisionó al gobierno de Huancavelica en 1677, «donde estuvo dos años e hizo grandes mejoras materiales en el mineral de azogue que produjo entonces considerable aumento» (Mendiburu 1885). En concreto, emprendió unas refacciones que se habían proyectado a

principios del siglo, pero que fueron «de continuo diferidas, por su elevado coste.

Acometiéronse a instancias de Messía, levantándose murallas de cal y canto de 11 metros de grosor y 20 de altura, “obras de romanos”» (Lohmann Villena 1999: 411-412). En 1687 pasó a ocupar el cargo de presidente de la audiencia de La Plata, y más tarde fue promovido al Consejo de Indias. Messía fue «connotado favorecedor de los jesuitas en la fundación de la casa de Tarija, en la dotación de cátedras jurídicas de la Universidad de La Plata, en las actividades de su pariente» Aguilar (ver Barnadas 2002c). Sostuvo una orientación política opuesta a la de su predecesor González de Poveda. A Messía van dirigidos todos los elogios de José de Aguilar en el sermón. También le dedicó, años más tarde, «un largo prólogo en el volumen tercero de sus *Sermones varios*» (Barnadas 2002c).

En el momento de la predicación del sermón, Cristóbal Messía, hijo del presidente, era gobernador de Carabaya. Y su hermana Isabel María estaba casada con Juan Luis López, en ese momento gobernador de Huancavelica. Este último, Marqués del Risco, fue un jurista aragonés de vasta producción intelectual: fuera de su obra publicada, Muro Orejón registra 21 tomos de *Manuscritos* suyos en la Biblioteca Provincial y Universitaria de Sevilla (Muro Orejón, 1946). López vino al virreinato en 1680, acompañando al virrey Duque de la Palata (Muro Orejón 1946: 793). Entre otros cargos, fue gobernador de Huancavelica de 1683 a 1689. Lohmann Villena dedica bastantes páginas a su gobierno, y afirma que «tomó muy a pecho el recto ejercicio de su misión» (1999: 437). En 1689 regresa a la península, y más tarde fue promovido al Consejo de Aragón, en el que llegó al «puesto de regente, que desempeñaba cuando falleció» (Muro Orejón 1946: 798).

Estas relaciones familiares quedan de manifiesto en el final del sermón: Aguilar se dirige al presidente y le dice que considera providencial el hecho de que

Los tres metales preciosos que enriquecen a la monarquía son oro, plata y azogue, y todos tres están hoy a la administración de vuestra señoría. La plata en Potosí, a su persona inmediata. El oro en Carabaya, a la de su ilustre hijo, y a la de su ilustre hija en Guancavelica el azogue. Vean pues si se puede esperar la restauración del reino en todas partes (Aguilar 1701 o 1704, p. 96).

En la nota marginal se lee:

Potosí está al inmediato gobierno del presidente de La Plata. Carabaya es la provincia en que se recoge el más rico oro de El Perú, y en que era en la ocasión corregidor don Cristóbal Messía, hijo del señor presidente. Guancavelica es el mineral de azogue en Indias en el cual era gobernador el señor don Juan Luis López, Alcalde de Corte en la Cancillería de Lima, casado con la hija del señor presidente.

Podemos entender entonces que la orientación contraria a la mita estaba sostenida por dos personajes de enorme relieve, el presidente y su sobrino el predicador, y que a la vez el presidente tenía una red familiar en la que a los cargos políticos se unían, al menos en el caso de López, una rectitud y una autoridad intelectual reconocidas. Motivo de más para poner en aprietos al arzobispo, a quien podemos imaginar nervioso y caminando en círculos en su palacio arzobispal, sabiendo que a poca distancia, en el templo de Santo Domingo, tenía lugar un sermón a cargo del más gran orador sagrado de aquel tiempo y lugar, partidario de la extinción de la mita potosina.

4.2. El sermón

Esta pieza ocupa el abultado número de 59 páginas. No hay espacio aquí para ofrecer una versión resumida, dada la complejidad del texto, pletórico además de juegos de ingenio. Basta centrarnos en su alegato contra la mita minera. En él, en la *narratio* retórica, arranca con la afirmación de que una mina es «la más viva expresión del infierno que se conoce en la tierra» (Aguilar 1701: 100 b). En un desarrollo vibrante y lleno de figuras sensoriales (esperables en un hijo de Ignacio de Loyola) sugiere, no sin audacia, que los sufrimientos de los indios sometidos a la mita superan a los del mismo Cristo, que experimentó el descenso a los infiernos:

[81] *Fórmase [la mina] en los abismos, ciento, ducientos y aun trecientos estados de profundidad, sin más luz que la que ofrecen fuegos hechizos de azufre o alquitrán. Allí, por sendas estrechas que a golpe de barretas, combas de hierro y tiros de pólvora dispone la fatiga, [allí] introducen cargados de instrumentos a estos pobres: [...].*

82. *En esta profundidad, noche sin día por falta de luz, día sin noche por falta de descanso, rompen las entrañas de los montes a violencia de brazos. Retumban las cavidades, brama el dolor, desespera el sentimiento, horrorizan las voces, gime la fatiga ocho días continuados: de uno a otro domingo habitan el corazón de la tierra (tres días solo habitó el mismo Cristo [...]) sin más sustento que un puño de maíz y unas leves hojas que rumia en ellos la costumbre y disimula el hambre. Fuego, azufre, tinieblas, voces, horror, desconcierto: ¿este no es infierno?*

También muestra algunas diferencias entre mita e infierno, en beneficio de este último. Recuerda que los ángeles (sigue a *Mateo* 13, 49) son los encargados de separar a los malos de los buenos, mientras que aquí, en la mita, quienes separan a «los hijos de los padres, las madres de sus hijos, los maridos de sus mujeres» son auténticos demonios, y lo hacen sin distinguir entre buenos y malos. Pues bien, para Aguilar estos demonios son los «ministros que llaman de Justicia» (Aguilar 1701: 101 b - 102 a).

En la parte argumentativa del sermón, rebate la opinión más corriente (cuyos mayores difusores eran desde hacía un siglo los empresarios mineros de Potosí) según la cual la mita es

la única forma de componer el trabajo de las minas, y que éste es necesario para el aumento de los haberes reales. Considera que esta opinión no va bien encaminada para persuadir a la corona y sus ministros, ya que iría en contradicción con los famosos *justos títulos* que supuestamente legitimaban la «posesión» de América por parte de la corona española. Pero además califica esta opinión de falsa:

¿Nuestros grandes católicos monarcas habían de querer aumentos mezclados con injurias, cuando su principal intento en estos reinos debe ser, y es, el aumento de nuestra santa fe y el peso de la Justicia? Son ateístas políticos los que otra cosa pensaren. Luego, si no pueden trabajarse las minas sin estas extorsiones, no se trabajen. Pero es falsa la propuesta. Es verdad que siempre es un infierno la mina. Pero sea el infierno voluntario, y será menos infierno.

En efecto, la mayoría de los productores de plata, tanto en Sudamérica como en México, lograban su producto sin el «subsidio» de la mita.

Aguilar, por jesuita pero también por su intensa actividad intelectual, tenía seguramente muy bien leídas las obras de connotados hermanos suyos de orden como José de Acosta, el grupo de jesuitas encabezado por Francisco Coello, Diego de Avendaño y otros que sin ser jesuitas proponen un pensamiento afín a los indicados, entre ellos (el más sobresaliente) Juan de Solórzano Pereira. Vale la pena echar una ojeada en éste que podemos suponer el *humus* intelectual de Aguilar.

En *De procuranda indorum salute* (1954: 489), José de Acosta ya emite una advertencia grave en relación con la mita:

Muy dura parece la legislación que obliga a los indios a trabajar en las minas. Este trabajo los antiguos lo tuvieron por tan duro y afrentoso que, como ahora castigan a los facinerosos a servir en galeras por los horrendos crímenes que han cometido, así ellos entonces los condenaban a trabajar en las minas. Esta condena era la más cercana a la pena de muerte (lib. III, cap. XVIII).

Acosta en 1577 ya había manifestado a Francisco de Toledo «sus escrúpulos en que se destinasen tantos indios a las minas, así como al virrey Martín Enríquez (1580) sobre el trato dado a los indios en las minas de Potosí, en donde recoge y comenta otros dos [pareceres] emitidos por doctos catedráticos universitarios». A estos se sumaban «los pareceres de quienes – como los dominicos (7-3-1575), franciscanos (11-3-1575), jesuitas (6-5-1599), el propio arzobispo Jerónimo de Loaysa (3-5-1576) e incluso el Tercer Concilio de Lima [...] opinaban ante el rey o virrey en contra de la obligatoriedad de la mano indígena en las minas» (Muñoz García 2001: 77).

En cuanto al P. Francisco Coello, a pesar de que se ha mantenido escurridizo para los

investigadores, tenemos datos de mucho interés. Solórzano Pereira manifiesta su admiración por él, e indica que después de estudiar en Salamanca «actuó muchos años como juez integérrimo de instrucción en [...] Lima con sumo elogio y aprobación»; ya en edad madura se consagró a la Compañía de Jesús. Escribió «un tratado manuscrito que redactó contra otro de fray Miguel de Agia en favor y defensa de los indios» (Solórzano: Lib. II, 23, 6-7). Torres Saldamando añade que en esa obra combatió «el servicio personal forzado que se impuso a los indios para el laboreo de las minas, la que se imprimió en 1600 [...] ha llegado a ser una curiosidad bibliográfica» (Torres Saldamando 1882: 399). Josep M. Barnadas indica que esta obra lleva por título *Apología contra el servicio personal de los Indios y contra la opinión del P. Fray Miguel de Agia o Defensa de los Indios en la causa y labor de las Minas*; afirma que no fue publicada, y que Maffei «vio el manuscrito, por entonces en poder de J. Sánchez Rayón y lo describe como un infolio de 106 ff.; desde el siglo XIX se ha borrado su rastro» (Barnadas 2015: 132).

Juan de Solórzano Pereira fue un jurista de erudición oceánica, como es bien sabido. En este tema del trabajo forzado depende principalmente de «su maestro el jesuita Coello» (Muñoz García 2001: 132) y de José de Acosta. Afirma Carlos Baciero que junto con el dominico Francisco de Vitoria, Acosta es el que ejerció «sobre él un influjo más directo y decisivo en todas las cuestiones filosófico-teológicas de alguna importancia estrictamente relacionadas con la problemática indiana» (Carlos Baciero 2006: 265). Pues bien, ante el argumento de que al igual que los demás vasallos los indios podían ser «obligados a colaborar en los trabajos útiles a la república», Solórzano sostiene que «esa obligación no podía extenderse hasta algo tan duro, pues lo sumamente peligroso no puede caer bajo una ley positiva»; sostenía que podía admitirse el trabajo en las minas «a condición de que fueran indios trabajadores voluntarios y con un salario abundante y exención de tributos» (Muñoz García 2001: 132).

De Diego de Avendaño, autor (entre otras obras) de los muy copiosos y eruditos volúmenes de su *Thesaurus Indicus*, basta decir que siendo estudiante en Sevilla «establece una estrecha amistad con Solórzano Pereira. Sospechamos que el joven Diego era uno de los ocho familiares que se embarcan con él, en enero de 1610, rumbo a Perú, cuando Solórzano es designado oidor de la audiencia de Lima» (Muñoz García 2001: 14). Sigue de cerca el pensamiento de su admirado amigo en este aspecto, y para él está claro que «obligar a los indios a tal trabajo “es una suerte de esclavitud, y bastante dura por cierto”; por eso fue condenado por hombres doctos y abrasados de celo cristiano”. [...] Como Solórzano, exigirá la exención de tributos a los mineros» (Muñoz García 2001: 132-133). En lo que por lo visto no llega a ser del todo coherente, según Muñoz García (ver 2001: 39-40), es en la aplicación de atenuantes para la conciencia de los reyes (por cierto que no resultaba sencillo emitir un juicio sobre la conducta del rey en escritos de este tipo). Al reconocer Avendaño que los reyes habían encontrado tanta dificultad en la eliminación de este sistema, debido a intereses demasiado

difíciles de enfrentar, recurre al expediente que ofrecían algunos tratados morales de la época, llamado «probabilismo», según el cual si la opinión contraria a la expuesta es sostenida por autores de consideración, podía otorgársele un estatuto de probable. Ello a pesar de que se muestra tan convencido de su posición que desautoriza la opinión contraria, que considera «basada sólo en argumentos de autoridad, a los que además Avendaño califica con Coello de “fútiles e incluso falsos”. [...] estando de por medio graves “inconvenientes a la vida y salud” de los indios, se trataba de una cuestión de “justicia, por la que corresponde asignar a cada uno su derecho y conservarlo incólume”» (Muñoz García 2001: 39).

Acaso esperara Avendaño que otros sacaran la conclusión razonable a sus (impecables) argumentos, evitando ser él quien extendiera el dedo acusador. Pues bien, Aguilar parece ser el que tomó a su cargo tal labor, en el sermón que hemos visto. No desarrolla su alegato en un tratado, pero sí en un sermón moral, correspondiente en retórica al género deliberativo. Aguilar logra hacerlo gracias a su manera magistral de desestimar la posibilidad de que los monarcas pudieran esperar «aumentos con injurias», como hemos visto.

5. Balance

Recapitulemos lo que hacen nuestros autores, recordando que ninguno de ellos se ocupa de la mita de manera sostenida, sino solamente ocasional.

A Ocaña le duele la situación que sufren los mitayos, la considera lamentable, deja su testimonio y el juicio que le merece, aunque no adopta una actitud de denuncia. Por otra parte, a través de su obra se llega a conocer otras formas de mita, además de la minera.

Mexía de Fernangil, en cambio, no dirige su denuncia particularmente contra la mita sino contra todas las formas de maltrato, abuso y despojo que sufrían los indígenas en el virreinato. Levanta una voz con tonos apocalípticos, y su interpretación de las catástrofes permite observar cómo se articulaba la visión providencialista de la Historia en el caso concreto de España (no muy distinta de la que corría en otros reinos europeos). Acaba con una luz de esperanza que hoy día sorprende, por estar apoyada en aquella devoción que, según se creía, habría constituido a la casa de Austria en la depositaria del favor divino. Por último, es de gran

interés la designación de las mujeres españolas que sufrían el cautiverio en manos de araucanos como «mitayas».

Ramos Gavilán no escribe sobre la mita salvo en una ocasión en que narra un milagro, pero en tal ocasión expresa una grave condena que (según dice) no dejaba de repetir, en la que sitúa a los españoles al mismo nivel que los egipcios del libro del *Éxodo*.

Aguilar, por su parte, además de la denuncia misma de los sufrimientos de quienes están sometidos a la mita minera, ofrece un argumento muy sólido para rebatir a los que consideraban la mita como un «mal necesario» para el buen funcionamiento de Potosí y de la Corona. Su sermón es una pieza política cuyo contexto era indispensable conocer, y a la vez parecía necesario identificar autores y obras que conforman el telón de fondo de su pensamiento.

Es frecuente la consideración de las minas, en especial la de Potosí y de Huancavelica, como retratos del infierno. Tanto Ocaña como Aguilar pudieron conocer la que acaso fuera su primera formulación en fray Domingo de Santo Tomás, primer obispo de La Plata, quien escribió: «Habrà cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año grand cantidad de gente, que la cobdicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí» (*Carta* del 1 de julio de 1550, en José María Vargas, 1937, p. 15; citado por Leoncio López-Ocón, 1987, p. 98). Sería interesante averiguar desde qué momento se comenzó a adjudicar el interior de las minas al demonio. Al principio no parece haberse establecido ningún tipo de relación; incluso hubo religiosos que instalaron capillas dentro de los socavones. Acaso fue la insistencia de la comparación de las minas con el infierno que provocó la asociación: si es infierno, es esperable encontrarse con el «dueño de casa».

Hemos hecho un recorrido de la mano de unos pocos autores de piezas literarias, y, con seguridad, una revisión sistemática permitiría enriquecer el cuadro que se ha podido ofrecer aquí. Sería de gran interés también sistematizar las diversas posturas teóricas que circularon en torno a éstas y otras estructuras (o «instituciones») que suponen una vulneración de la dignidad de las personas y de grupos humanos enteros. Entre los mejores exponentes, como hemos visto, se encuentra Diego de Avendaño, cuyo rechazo de la mita (y de todo otro tipo de servidumbre) le llevan a calificarlas de inaceptables (*Thesaurus*, Título I, cap. 12; ver Á. Muñoz García 2001: 129-151). En relación con la esclavitud contamos con los famosos tratados de los frailes capuchinos Epifanio de Moirans y de Francisco José de Jaca, escritos en la cárcel a causa de su decidida oposición a ella, en Venezuela y Cuba, a principios del siglo XVII.

Pero todavía se puede llegar más lejos, hasta enunciados en que aflora la noción misma de igualdad, desde dos perspectivas. De un lado, el ya citado Luis de Vega, en su memorial, se encarga de rebatir uno por uno los argumentos que en su tiempo circulaban para justificar la mita de Potosí. A quienes afirman que sin la mita «se perderá Potosí, de donde pende el bien del mundo y de la Cristiandad y de todo este reino» responde que «el bien del reino es el de los indios y no el de los españoles, porque no hay dos mil españoles en este reino y hay dos millones de indios, y están en su tierra» (en Draper 2000: 105-106). Y ante la idea de que la mita pudiera

ser legítima, responde que entonces debería imponerse en cualquier sitio donde hubiera minas, también en España:

y vengan vizcaínos, portugueses, gallegos, asturianos, castellanos viejos y nuevos extremeños, manchegos, andaluces, navarros, aragoneses, catalanes, valencianos y los demás, con sus duques, condes y señores, como acá los caciques, que es lo mismo, y con esto se reparará mejor el bien del mundo y de la Cristiandad [...] pues si la tierra no se debe destruir, ni España, ni México, etc., no debe tampoco destruirse esta provincia, como se destruye sacándolos de sus casas (en Draper 2000: 106).

No hay más espacio para abarcar la riqueza de los análisis de Luis de Vega. Pero vale la pena reparar en que, desde una perspectiva inversa pero idéntica, tenemos (aunque fuera de Charcas) el extraordinario tratado de fray Juan de Zapata y Sandóval (2004). Sostiene que no debería haber ninguna discriminación por procedencia étnica, de modo que tanto indígenas como criollos y españoles deberían poder aspirar, en igualdad de condiciones, a cualquiera de los cargos tanto civiles como eclesiásticos. Es decir, si el primero propone una medida que equivaldría a 'igualar para abajo' este último iguala hacia arriba. Envía su escrito desde México al presidente del Consejo de Indias a principios del siglo XVII.

Asoman, pues, nuevos temas que surgen a raíz de las reflexiones suscitadas por el sistema de la mita. El tratamiento literario, bien que en sus peculiares formas expresivas, puede considerarse en paralelo con el de las aproximaciones teóricas que, como hemos visto, se encuentran en abundantes escritos de filosofía práctica, es decir en obras jurídicas, morales y de filosofía política.

Referencias citadas

Abreviaturas

DLE

DHB *Diccionario Histórico de Bolivia*, 2 vols., Josep M. Barnadas (dir.), Sucre, Grtupo de Estudios Históricos, 2002.

Referencias

ACOSTA, J. de. 1954. *Obras*. Francisco Mateos S.I. (ed.), Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

AGUILAR, J. de. 1704 *Sermones del Dulcísimo Nombre de María* [...]. T. II. Juan Francisco de Blas, Sevilla.

ALVARADO TEODORIK, T. 2020. «Las letras transfronterizas. La Academia Antártica y la red de comunicación entre los poetas». *Edad de Oro* XXXIX: 131-144.

- AVENDAÑO, D. de. 2001. *Thesaurus Indicus*. Traducido por Á. Muñoz García. Pamplona, EUNSA.
- BACIERO, C. 2006. «Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América», *Hispania Sacra, Missionalia Hispanica* 58:263-327.
- BARNADAS, J. M. 2002a. «Ramos Gavilán OSA, Alonso (Huamanga, Perú, 1570? – Perú, 1640)», en *DHB*.
- BARNADAS, J. M. 2002b. «González de Poveda», en *DHB*.
- BARNADAS, J. M. 2002c. «Mesía/Mexía/Mejía y León Garavito, (Diego) Cristóbal (Sevilla, España 1620 – M?, 1700)», en *DHB*.
- BARNADAS, J. M. 2015. «Noticias sobre impresos y manuscritos perdidos», *Anuario. Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 21:109-196.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P. 1997. (atribución insegura), *El Primer Blasón de Austria*, Victoriano Roncero (ed.), Universidad de Navarra /Reichenberger, Pamplona / Kassel.
- COLOMBÍ MONGUIÓ, A. de. 2002. «Mexía de Fernangil, Diego (Sevilla, España, 1555 – L., Perú, 1617)», en *DHB*.
- COOK, N. D. 2004. «Enfermedades en el mundo andino durante el siglo XVI». En *Enfermedad y Muerte en América y Andalucía, Siglos XVI-XX*, editado por J. J. Hernández Palomo, pp. 35-53. CSIC-Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla.
- CORNEJO POLAR, A. 2000. *Discurso en Loor de la Poesía. Estudio y edición*, Editado por J. A. Mazzotti. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar / Latinoamericana Editores, Lima / Berkeley.
- ALIGHIERI, D. 1961. *La Divina Comedia*. Traducido por C. Rosell, Unión Tipográfica Hispano Americana, México.
- DRAPER, L. A. 2000. *Arzobispos, Canónigos y Sacerdotes: interacción entre valores religiosos y sociales del clero de Charcas del siglo XVII*. Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos «Monseñor Taborga», Sucre.
- EICHMANN OEHRLI, A. 2008. «La Virgen-Cerro de Potosí: ¿arte mestizo o expresión emblemática?», *Revista de Historia Americana y Argentina* 42:37-59.
- EICHMANN OEHRLI, A. 2011. «En la redención se mira / de amor el captivo fiel: Pedro Nolasco en textos platenses». En *El Cautiverio en la Literatura del Nuevo Mundo*, editado por M. Donoso, M. Insúa y C. Mata, pp. 67-94. Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt.
- GIL FERNÁNDEZ, J. 2008. «Diego Mexía de Fernangil: un perulero humanista en los confines del mundo». En *El Humanismo Español entre el Viejo Mundo y el Nuevo*, editado por J. M. Nieto Ibáñez y R. Manchón Gómez, pp. 67-142. León, Universidad de Jaén / Universidad de León.
- GONZÁLEZ CASASNOVAS, I. 2000. *Las Dudas de la Corona. La política de repartimientos para la minería de Potosí (1680-1732)*. CSIC, Madrid.

GRUZINSKI, S. 2004. *Les Quatre Parties du Monde – Histoire d'une Mondialisation*. Editions de La Martinière, Paris.

LÉON-DUFOUR, X. 1965. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Herder, Barcelona.

LOHMANN VILLENA, G. 1999. *Las Minas de Huancavelica en los Siglos XVI y XVII*. PUCP, Lima.

LÓPEZ-OCÓN CABRERA, L. 1987. *Andinología, Lascasismo y Humanismo Cristiano: la Defensa de las Sociedades Andinas del Quechuista Fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570)*. Tesis de maestría, FLACSO Sede Ecuador.

MENDIBURU, M. de. 1885. *Diccionario Histórico – Biográfico del Perú*. Imprenta Bolognesi, Lima.

MEXÍA DE FERNANGIL, D. 1617. *Segunda Parte del Parnaso Antártico de Divinos Poemas*. Ms. Esp. 389, Bibliothèque Nationale, Paris.

MILLS, K. 1999. «La memoria viva de Diego de Ocaña en Potosí», *Anuario*, 5, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia:197-241.

MUÑOZ GARCÍA, Á. 2001. «INTRODUCCIÓN», EN DIEGO DE AVENDAÑO, 2001.

MURO OREJÓN, A. 1946. «El doctor Juan Luis López, marqués del Risco, y sus comentarios a la Recopilación de Indias», *Anuario de Historia del Derecho Español*:785-864.

OCAÑA, D. de. 1605. *Relación del Viaje de fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605)*. S. XVII (principios). Ms. 215. Biblioteca de la Universidad de Oviedo, Oviedo.

OCAÑA, D. de. 2013. *Memoria Viva de una Tierra de Olvido. Relación del Viaje al Nuevo Mundo de 1599 a 1607*. Editado por Beatriz Carolina Peña. CECAL / Paso de Barca, Barcelona.

PEÑA, B. C. 2011. *Imágenes Contra el Olvido*. PUCP, Lima.

QUISBERT CONDORI, P. 2011. «Sol de Potosí. Contribución para una biografía del poeta Diego Mexía de Fernangil», *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 17:513-553.

RAMOS GAVILÁN, A. 1621. *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco*. Gerónimo de Contreras, Lima.

RAMOS GAVILÁN, A. 2016. *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco*. Editado por H. van den Berg y A. Eichmann Oehrli. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre.

REDMOND, W. 2010. «Déjà vu en la metafísica de José de Aguilar. La posibilidad en el *Curso de Filosofía dictado en Lima*». En *Classica Boliviana. Actas del V Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos Plural*, editado por Andrés Eichmann Oehrli. La Paz pp. 163-172.

SOLÓRZANO PEREIRA, J. de. 2000. *De Indiarum Iure. Liber II (Cap 16-25)*. Editado por C. Baciero, L. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoberos, J. M. Soto y J. Uscatescu, CSIC, Madrid.

TORRES SALDAMANDO, E. 1882. *Los Antiguos Jesuitas del Perú: Biografías y Apuntes para su*

Andrés Eichmann Oehrli

Historia. Imprenta Liberal, Lima.

VARGAS, J. M. 1937. *Fray Domingo de Santo Tomás. Defensor y Apóstol de los Indios*. Editorial Santo Domingo, Quito.

VEGA, G. de la (INCA). 2013. *Comentarios Reales*. Porrúa, México.

ZAPATER EQUIOIZ, H. 1988. «Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614», *Historia*, Pontificia Universidad Católica de Chile, I:295-325.