

Juan de Matienzo y su proyecto de sujeción laboral: identidades funcionales para la compulsión de mano de obra indígena en Charcas colonial, 1567*



Germán Morong**

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2016. Fecha de aceptación: 10 de julio de 2017.

Resumen

Durante su rol de oidor y justicia en el Charcas colonial (1561-1579), Juan de Matienzo compuso y remitió a la Corona un vasto *corpus* documental, constituido por cartas, informes y un tratado jurídico de gran espesor, titulado *Gobierno del Perú* (1567). Más allá de sus agudas apreciaciones jurídicas -de gran valor para la historia del derecho indiano- y de sus disposiciones político-tributarias, este último texto contiene una discursividad sobre el indio que cabe en la lógica de una protoetnografía que fue instrumental al proyecto colonial de sujeción laboral en la agitada década de 1560-70. Analizamos, a partir de algunos fragmentos textuales contenidos en la primera parte de esta obra capital, las clasificaciones de identidad sobre la población indígena y su estrecha relación con el determinismo laboral de aquellos. Postulamos que dicha naturalización antropológica fue el antecedente discursivo para la legitimidad de un orden clasificatorio, funcional al colonialismo peninsular de fines del siglo XVI. Además, ponemos en evidencia el hecho de que la autoridad de sus descripciones sobre la alteridad se sostuvo sobre la declaración de un conocimiento generado *in situ* y, al unísono, de los usos estratégicos que le dio a la tradición clásica (con énfasis en Aristóteles y Platón).

Palabras clave

indios;
sujeción colonial;
Juan de Matienzo;
Charcas;
identidades

Abstract

While acting as a judge in colonial Charcas (1561-1579), Juan de Matienzo wrote and dispatched to the Crown a vast *corpus* of documents, integrated by letters, reports and a thick treaty entitled *Gobierno del Perú* (1567). Beyond his sharp legal observations -highly valuable for the history of indigenous rights- and his political and tax provisions, the treaty also contains a discourse on indigenous peoples that fits in the

Keywords

indians;
Colonial subjection;
Juan de Matienzo;
Charcas;
identities

* El presente artículo fue presentando como ponencia en el II Congreso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI Avances, perspectivas y retos, Universidad Nacional de la Pampa (Santa Rosa, La Pampa, Argentina), 21-24 de septiembre de 2016. Constituye una parte de la tesis de doctorado titulada "Saberes hegemónicos y proyecto de dominio colonial. Los indios en la obra *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo (1567)", dirigida por la Dra. Carolina Pizarro (IDEA-USACH), financiada por Conicyt (2012-2015) y recientemente publicada (Morong, 2016).

** Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins. Doctor en Estudios Americanos - german.morong@ubo.cl

logic of a protoethnography that was instrumental in the colonial project of labor subjugation in the turbulent decades of 1560-70. Based on textual fragments contained in the first part of this seminal work, we analyze the mutual relationship between identity classifications of indigenous people and its close relation with their labor determinism. We argue that this anthropological naturalization was the discursive precedent for legitimizing a classificatory order, which was functional to peninsular colonialism of late 16th century. Furthermore, we reveal how the authority of Juan de Matienzo's descriptions of otherness was sustained by the declaration of an *in situ* knowledge, as well as the strategic uses he granted to the classical tradition (with emphasis on Aristotle and Plato).

Problematización

Sería imposible negar, a estas alturas, la importancia que se le ha atribuido al licenciado y oidor de la Audiencia de Charcas Juan de Matienzo (ca. 1520-1579) en la consolidación del aparato gubernamental hispano del centro-sur andino, antes y durante la decisiva intervención toledana (Levillier, 1918; Góngora, 1951; Lohmann, 1966; Mo Romero, 1998; Presta, 2008; Merluzzi, 2014).¹ La historiografía colonial –en amplio sentido– ha consignado sistemáticamente el conjunto de contribuciones del oidor de Charcas a espacios y aparatos de sujeción de diversa índole.²

Su obra ha sido inscrita al interior de un humanismo jurídico que combinó, en el siglo XVI, el estudio y crítica a la tradición jurídica clásica (sostenida sobre el derecho común y natural) con la experiencia etnográfica que otorgó validez a una serie de sentencias teóricas sobre la naturaleza legal de los habitantes del Nuevo Mundo. Este humanismo no se conformó con una simple crítica de las fuentes clásicas, sino que operó como un saber que podía ser aplicado en la *praxis* a través de la autoridad axiológica que permitió la observación *in situ* (Tau Anzoátegui, 2016 [1992]: 45-69). En este sentido, el licenciado vallisoletano escribió un tratado político-jurídico-económico, *Gobierno del Perú*, en un contexto histórico clave, en aras de una ordenación gubernamental que devolvía progresivamente el control de la mano de obra indígena a la administración virreinal, en medio de una ardua discusión sobre la propia legitimidad de la conquista del Perú y la disposición laboral de los indios en la década de 1560.³

Esta década constituye una suerte de transición en un sentido específico. Por una parte, la progresiva intervención política de la administración virreinal –en desmedro de las atribuciones jurídico-tributarias de los encomenderos– permitió una transformación gradual respecto al monopolio de la mano de obra indígena, pasando del control de aquellos a una regulación que reglamentaba (a través de la provisión de tasas y retasas) y ordenaba la capacidad tributaria de las poblaciones del centro-sur andino bajo la atenta instrucción de los administradores coloniales (Hernando de Santillán, Polo de Ondegardo y Juan de Matienzo). La tributación a través de la encomienda cedería, en virtud de la necesidad virreinal de controlar de forma directa, a través de los corregidores de indios, la fuerza de trabajo ocupada progresivamente en el sector minero (Potosí y Porco) (Assadourian, 1979: 223-292; Bakewell, 1989 [1984]; Zagalsky, 2014: 55-82). Este sector, pujante a partir de la incorporación del método de amalgamación de la plata con mercurio (en reemplazo del sistema de “huayras”), constituye hacia 1570 un espacio económico altamente coactivo y su rentabilidad proyectada impuso una legislación caracterizada por una compulsión forzada de los indios a través de una reutilización estratégica del sistema de mita incaica por parte de las autoridades peninsulares locales (Zagalsky, 2014: 60). Consecuentemente, se operó un proceso de monetización y la constitución de un mercado-dinero que iría cambiando las lógicas andinas de producción económica hacia la constitución de un espacio económico regional, Charcas, intervenido por las lógicas del mercado.⁴

1. Los aportes sustantivos de este jurista y burócrata han sido puestos en evidencia por, al menos, tres tradiciones historiográficas específicas: la historia del derecho indiano, la historia colonial y la etnohistoria. Salvo las contribuciones de las *ius-historiografía* (siglo XX), el énfasis puesto por dos de estas tradiciones sobre el texto capital del oidor, por lo general, han utilizado fragmentos específicos de aquél para materias de diversa índole (leyes, normativas, instituciones, los curacas, el quipu, la hoja de coca, la mita minera, el trabajo de los indios, etc.), en función de una labor historiográfica esencialmente sostenida por un cúmulo de datos aislados e inconexos entre sí.

2. Producción desarrollada con fricción entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX.

3. La redacción de la obra se remonta a 1563 y culminaría a mediados de 1567 con la justificación de intentar resolver los múltiples problemas del virreinato (Lohmann, 1966: 31).

4. Francisco de Toledo, como ha sido reconocido por la historiografía colonial, es el precursor de un cambio sustantivo en la forma de organizar y disponer del trabajo de los indios: expandió, normalizó y dio forma oficial a un sistema de trabajo basado en el reclutamiento que venía ya desarrollándose en un grado considerable como respuesta a la demanda de trabajadores en las minas; sostuvo haber triplicado la fuerza de trabajo disponible; reemplazó la organización en gran medida privada de las mitas anteriores a 1570 por otra regulada mediante varias ordenanzas y estableció el principio de que el gobierno colonial era responsable del funcionamiento de estas remesas oficiales (Bakewell, 1989 [1984]: 79). La mita toledana implicó la migración forzada de los indios tributarios (varones entre 18 y 50 años) durante un año. Los mitayos, bajo la autoridad de los capitanes de mita, fueron ordenados bajo una estricta reglamentación que determinaba la composición numérica de los contingentes, la duración de la estancia en Potosí, los salarios y las condiciones de trabajo en minas e ingenios (Zagalsky, 2014: 61).

Paralelamente –y un en plano de discusión jurídico/teológica–, la radicalización de las posturas a favor o en contra de la disposición ilimitada de la fuerza laboral indígena pareció cobrar importancia capital en esta década. La consecuencia lógica del atrincheramiento discursivo que produce la influencia lascasiana o, en su defecto, la retórica del justo dominio impulsada por los letrados colonialistas, radicó en observar una portentosa producción textual cuya naturaleza, siempre en función del derecho de posesión de la conquista española, expresaba una tendencia a la indagación pormenorizada del mundo andino.⁵ Los clérigos y licenciados partidarios del obispo de Chiapas, en alianza con curacas e indios, intentarían infructuosamente paralizar las disposiciones laborales establecidas por la autoridad virreinal a través de un cúmulo infinito de pareceres, informes y memoriales, enviados a la Corona y al Consejo de Indias entre 1550 y 1570.⁶ Por último, las administraciones del virrey Conde de Nieva y del licenciado Lope García de Castro manifestaron una distancia y oposición hostil hacia los liderazgos étnicos, frenando la pretensión de aquéllos en imponer sus criterios sobre la mentada perpetuidad de las encomiendas.

Siguiendo esta argumentación, el trabajo indígena y su compulsión obligatoria encontrarán en el *Gobierno del Perú* una verdadera fundamentación jurídico-ideológica (incluso axiológica) necesarias al contexto antes mencionado.⁷ Este fundamento, en palabras de Ana María Presta, “coincidía con la necesaria concentración indígena en pueblos y la modificación del previo patrón de asentamiento, fundamento del disciplinamiento social y laboral” (2016: 13), elemento radicalizado por las prácticas toledanas de control y reglamentación laboral a partir de 1570. Por su parte, Carlos Sempat Assadourian (1979) David Brading (2016 [1991]: 152-53) y Manfredi Merluzzi (2014: 127-30) han precisado con lucidez la importancia del *Gobierno del Perú* en la necesaria reforma virreinal conducente al “aprovechamiento” de la fuerza laboral nativa, cuestión que se vería reflejada en recomendaciones específicas como el mantenimiento de las encomiendas en tanto mayorazgos hereditarios (al percibir que eran justamente los encomenderos quienes sustentaban la tierra y, consecuentemente, mantenían la “república”) y la posibilidad de la implantación de “un sistema mixto de gobierno real y señorial para los indios”.⁸

Siempre en el plano de reglamentar la compulsión laboral indígena, el licenciado habría aconsejado al virrey Toledo poner en movimiento y favorecer una visitación general sumamente minuciosa con fines a “componer un censo detallado de la población indígena” (Brading, 2016 [1991]: 154). Este consejo fue tomado en consideración por el quinto virrey al implementar tal visita, despachando a sesenta visitadores para aquella labor indagatoria en un plano gubernamental-tributario. Con tal información, Toledo pudo ponderar estrictamente la disponibilidad efectiva de la mano de obra indígena y el tipo de tributo y los servicios eventuales que serían prestados a las autoridades coloniales. Con todo, y en medio de las controversias que agitaban al Perú, el oidor de Charcas condujo su escritura político-jurídica hacia tres intereses fundamentales: la conservación de la tierra, el “aprovechamiento” de los indios (en tanto factores productivos) y el incremento de la hacienda real (Tau Anzoátegui, 2016 [1992]: 49).

Más allá de una serie de colaboradores que permitieron allanar el camino a la labor gubernamental del quinto virrey –como Sarmiento de Gamboa o García de Toledo–, fue Matienzo el que, en una esfera económica, influyó determinadamente la política de exacción fiscal sobre el indigenado. Aún más –y esto es crucial desde nuestra perspectiva analítica–, tomó del oidor de Charcas la invocación a la naturaleza servil de los indios como justificación a su dominación forzosa; para el licenciado, la propia inclinación de los naturales, el temperamento andino y el desconocimiento de sus propias circunstancias revela un natural estado de embrutecimiento, manifiesto en la carencia de facultades políticas para el autogobierno (Ortega, 2006). La insistencia en evidenciar a

5. A través de diversas tipologías y géneros discursivos específicos, la indagación con orientación más etnográfica del mundo andino cobró particular relevancia a partir de 1550.

6. Los clérigos y licenciados que se refieren explícitamente al abuso y explotación laboral del indio son, entre otros, Juan del Valle (1548), Domingo de Santo Tomás (1552), Bartolomé de la Vega (1562), Francisco Morales (1568), Francisco Falcón (1567) y el mismísimo Bartolomé de Las Casas (1563 y 1564). El sustento jurídico que parecen invocar es el hecho de que los indios son libres y no se les puede forzar, contra su voluntad, a realizar tareas que sobrepasen su capacidad física.

7. La noción de trabajo regulado, el problema de la libertad del indio (en un sistema mercantil e individual de trabajo) y la lucha contra su ociosidad natural articulan, a partir de una serie de enunciados recurrentes, uno de los aspectos medulares de la primera parte dedicada a la “república de los indios”.

8. Es necesario aclarar que Juan de Matienzo concebía el sistema de encomiendas como una estructura positiva de hispanización para los indígenas (evangelización, policía, etc.), sin embargo, limitada a un mero rol tributario en el sentido de que “todo ejercicio de jurisdicción debía quedar reservado a los corregidores, magistrados de la Corona [...], de modo que la encomienda sobreviviera como simple cargo en la lista de tributos y no como una institución feudal en toda forma (Brading, 2016 [1991]: 153).

sus receptores eventuales (el Consejo de Indias, el monarca, etc.) “la natural inclinación de los indios” –en tanto fundamento epistemológico– legitima uno de los propósitos gravitantes de la obra, esto es, desatar las trabas que obstaculizaban la compulsión forzoza de las sociedades andinas en el Charcas colonial a fines del siglo XVI.

Si se analiza con cuidado el vasto *corpus* documental que remitiese Juan de Matienzo a Felipe II y al Consejo de Indias, podemos notar que en dos relatos distintos el oidor de Charcas se permite una descripción pormenorizada de la complejidad física y psíquica de los indígenas con fines de justificar la legitimidad del dominio español frente a una contundente retórica pro-indigenista al interior de la “red” lascasiana en el Perú.⁹ Más aún, intenta determinar una identidad fija, no cambiante, en aras de facilitar una explicación de orden ontológico que fundamente modos de intervención sobre las poblaciones dominadas. Esta explicación, sostenida sobre su experiencia *in situ* en el territorio charqueño/surandino y cotejada con su amplio manejo de la tradición clásica (Aristóteles, Platón), dibujó progresivamente un estatuto identitario que, bajo el enunciado “condición de los indios”, naturalizó un sistema clasificatorio de asombrosa estabilidad a lo largo del devenir histórico colonial. Particularmente, el *Gobierno del Perú* contuvo una justificación de carácter ontológico que permitió una legitimidad de la disposición del trabajo forzozo, ajustando convenientemente el fenotipo y la complejidad del indio a las elucubraciones hegemónicas que se permitía el humanismo (teológico/jurídico) al legitimar la psicología aristotélica como marco autorizado para representar la alteridad (Pagden, 1988 [1982], cap. II).

Hemos optado por una orientación analítica que permite una lectura cuidadosa del *Gobierno del Perú*, sosteniendo su unidad en tanto *corpus* textual, más allá de los usos fragmentados que ha implicado su exégesis para diversos proyectos de “reconstrucción” etnohistórica y para una atenta perspectiva jurídica, signada como historia del derecho indiano.¹⁰ Al establecer la unidad de la obra (sobre todo su primera parte), atendemos a la consideración de un proyecto político largamente amasado como pretensión de una verdad irrefutable: la “destrucción de la tierra” y el desaprovechamiento de los indios en el contexto económico que vivía el Perú virreinal, paralelo a la vertiginosa expansión económica y demográfica de Potosí a mediados del siglo XVI. Por otro lado, el licenciado desarrolló una cuidadosa impugnación/refutación al conjunto de pareceres y memoriales enviados por los religiosos (dominicos, franciscanos y agustinos), particularmente en torno a la controversia sobre el trabajo indígena entregando una argumentación opuesta a la de Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria, sin embargo, declarando la autoridad de estos en términos de correlacionar sus posturas con las intenciones de la monarquía católica de “proteger a los indios” de todos los sujetos que dependían de su fuerza de trabajo (curacas, religiosos, corregidores, encomenderos, etc.).

En este artículo nos proponemos determinar el orden clasificatorio en que son inscritos los indios para la disposición de su fuerza laboral. Atendiendo a su formación como letrado,¹¹ Matienzo manejó un no despreciable conjunto de conocimientos de orden filosófico, teológico y jurídico que le permitieron operar dos procesos simultáneos a la hora de describir a los naturales del Nuevo Mundo. Por una parte, la construcción de un saber derivado de la experiencia o generado *in situ* en los territorios que describe: el espacio colonial charqueño durante 1561 y 1579, lo que podríamos signar como una protoetnografía; y, por otra, la construcción de un discurso etnográfico pero entendido como una operación de traducción cultural (describir/asemejar/encubrir), a partir del uso de símiles que ostentaban un estatuto de hegemonía en la construcción de la alteridad (Morong, 2016, cap. III).

La discusión antropológica sostenida por Juan de Matienzo, que pretende “conocer” a los que van a ser gobernados, implica asumir dos premisas analíticas básicas: la

9. En el “Parecer cerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú y aviso de lo que deven hazer los encomenderos para salvarse” (Pereña, 1982: 613-651) y en el *Gobierno del Perú* (Matienzo, 1967 [1567], cap. IV).

10. Las contribuciones sustantivas por parte de la historiografía del derecho indiano, a lo largo del siglo XX, permitieron visibilizar el *Gobierno del Perú* como una obra eminentemente jurídica, preñada de disposiciones y reglamentaciones asentadas en el derecho natural y el derecho común, además de encarnar los principios sustantivos de un humanismo jurídico (Góngora, 1951; Pereña, 1982; Tau Anzóategui, 2016 [1992]; entre muchos otros).

11. Esta categoría “agrupa a los juristas, licenciados y burócratas en la España Moderna y describe una serie de realidades sociológicas que pueden ser englobadas en la denominación de profesionales del saber que integraron la administración en la monarquía hispánica. El común denominador de estos elementos sociales, siempre minoritarios, parece radicar en el hecho de tener una formación universitaria en los centros más prestigiosos de su tiempo (Aranda, 2005: 9). Siguiendo las afirmaciones de Rafael Sánchez Concha (1999), a todos los letrados y hombres de derecho que ostentaban sus títulos de bachiller, licenciado o doctor, se les otorgarían magistraturas en Indias con el propósito de que observaran el funcionamiento de las instituciones políticas prehispánicas (aztecas e incas), en un intento de integrar las sociedades conquistadas al cuerpo de la república del imperio español.

contextualización de su discurso sobre la alteridad en el marco de las políticas fiscales operadas por Lope García de Castro (1564-1569) y Francisco de Toledo (1569-1581). Este período constituye un proceso histórico, latamente signado por la historiografía colonial, que involucra una nueva discusión sobre la naturaleza de los indios, sujetos que serán gobernados conforme a una política laboral reglamentada (Stern, 1986 [1982]; Bakewell, 1989; Assadourian, 1989; Brading, 2016 [1991]; Gómez Rivas, 1994; Tantaleán, 2011). Por otra parte, esta refundación virreinal implicó, por cierto, una categorización estereotípica que dibujaba la alteridad en concordancia a los primeros proyectos de dominación, esbozados en Burgos (1512) y más tarde en Valladolid (1551). Sus apreciaciones etnológicas (con la autoridad que implica la referencialidad al saber clásico y su propia experiencia etnográfica en el centro sur peruano) retoman la discusión ontológica del indio para autorizar, por lo menos al nivel del discurso escrito, renovadas formas de dominación y compulsión de la mano de obra, a la vez que construir un proyecto de sociedad organizado por la jerarquización de las clases sociales y su rol económico en el concierto colonial.

“Conocer la condición de los indios”: autoridad etnográfica y sujeción colonial

Para los letrados al servicio del colonialismo, la etnografía constituyó una práctica –más allá de los alcances contemporáneos que posee dicho término– destinada a dos funciones discursivas: como una retórica de traducción cultural (lo observado en función de su explicación a través de símiles occidentales) (López-Baralt, 2016 [2005]; Fossa, 2006; Martínez, 2011) y como una retórica que se propone el conocimiento de los indios para argumentar sobre su “condición natural”, en virtud de la justificación antropológica del dominio colonial. La opción por la noción de etnografía se sustenta en los siguientes supuestos: a) Se trataría de una práctica que produce interpretaciones culturales a partir de una intensa experiencia de investigación *in situ* (como es el caso específico de relaciones e informaciones); b) el hecho de que la etnografía, desde la expansión europea en los siglos XV y XVI, esté atrapada en una red de escritura –tanto en documentación de orden burocrático como en crónicas–; c) que esta escritura incluye una traducción de la experiencia a una forma textual;¹² d) que muchas fuerzas influyen en esta escritura, es decir, una serie de constricciones políticas que se encuentran más allá del escritor (las propias necesidades virreinales de control político); y e) que la escritura etnográfica pone en juego una estrategia de autoridad específica. Esta estrategia ha involucrado la pretensión no cuestionada de aparecer como la que proporciona la verdad de un texto (Clifford, 2001 [1998]: 43).¹³ Estos principios pueden ser observados en varios pasajes del *Gobierno del Perú* al momento en que el oidor hace uso de la experiencia *in situ* en tanto forma de autoridad discursiva, es decir, la constatación formular de una etnografía autoconsciente:

Para lo que adelante se dirá, hay necesidad de *saber* la condición y natural inclinación de los indios, porque mal puede gobernar el que no *conoce* la condición de los que han de ser gobernados, ni menos corregir las costumbres de los que *no conoce* (Matienzo, 1967 [1567]: 16);¹⁴

Otra cosa ha también de guardar el que goberna esta tierra: que no entre de presto a mudar las costumbres y hacer nuevas leyes y ordenanzas, hasta *conocer* muy bien las condiciones y costumbres de los naturales de la tierra y de los españoles que en ella habitan” (Matienzo, 1967 [1567]: 201);

(...) aunque estoy informado de munchas cosas de aquella tierra, no quiero tratar de ella más de lo que tengo apuntado, *porque no la he visto ni estado en ella*, y será *hablar de oidas* (Matienzo, 1967 [1567]: 248);

12. Esta aseveración implica que el término etnografía no solo alude a escribir sobre un pueblo, definirlo y catalogarlo sino a una operación escritural que traduce el texto borroso de una cultura y ofrece una interpretación reelaborada de lo descrito (Solodkow, 2014: 24).

13. Matienzo se permite una frase altamente significativa para esta afirmación; “y como los libros quedan hablando siempre, pensarán los que los leyeren que es verdad” (1967 [1567]: 70).

14. En las citas textuales a lo largo del trabajo, las cursivas son nuestras.

(...) pero como no es mi intento tratar del Perú *que no he visto ni pisado*, no trataré de esto (Matienzo, 1967 [1567]: 255).

Más allá de declarar su estratégica posición de hombre de letras y de funcionario real, estas declaraciones vinculan dos nociones sobre las cuales se articularía el proceso mismo de dominación colonial: el conocimiento que debe adquirirse del entorno sociocultural –en tanto práctica etnográfica– para un adecuado proceder político sobre las poblaciones nativas en contexto de sujeción. Como recalca Jorge Cañizares, “semejante énfasis en los ojos y los oídos como los órganos rectores del cuerpo político revela mucho acerca de la naturaleza del Estado europeo y colonial moderno. Las categorías de dominio y legitimidad estaban íntimamente conectadas con aquello que podía ser escuchado y visto” (2014: 182).

Este campo, derivado del proceso mismo de la escritura etnográfica –en tanto traducción de lo observado a un soporte escritural–, permite conformar una suerte de autoridad epistemológica sobre los objetos que constituye en el discurso, en este caso los indios. Esta autoridad, a su vez, permite que los dispositivos de sujeción orientados al control de la fuerza laboral nativa encuentren una legitimidad axiológica y un sustento pragmático; este conocimiento “tocante a indios” implicará un procedimiento de observación/traducción/encubrimiento que instalará en las escrituras una identidad denigrada del indio, fuertemente vinculada a la necesidad de fijar, de forma perenne, la condición inferior de su intelecto y la gran capacidad para ejecutar tareas físicas. Esta condición inherente fue señalada por la burocracia antilascasiana como fija e inmutable al devenir histórico (Bhabha, 2002 [1994]: 91).

En la primera parte de su obra –dedicada a la república de los indios–, el oidor de Charcas efectuó un procedimiento retórico destinado a poner en evidencia la “verdadera condición” de los naturales sobre la base de un conocimiento etnográfico auxiliado por referencias clásicas de probada autoridad. Consecuentemente, describe las clases de indios por el tipo de trabajo que deben realizar (*yanaconas*, *hatunrunas*, *tindarunas*, indios corpas, mitayos, *urus*, curacas) y determina los tipos de tributos en función de las necesidades económicas de la fiscalidad colonial. En este sentido, proponemos una directa y estratégica relación entre la descripción ontológica/identitaria de los indios y la determinación *a priori* de ciertas funciones laborales consideradas técnicas, manuales y con ausencia del uso del intelecto.

Las clasificaciones mencionadas van como siguen: 1) una primera y generalizante atribución de inferioridad bajo el enunciado “inclinación natural” y/o “condición natural”. Esta inclinación natural puede ser evidenciada en la complejidad y/o fisiognomía del indio, que traduce una triada decadente en torno al comportamiento humano: se trata de “visualizarlo” como un sujeto “pusilánime”, “melancólico” y “temeroso”. Las características de estas nominaciones, que inciden en la configuración de rasgos identitarios específicos, son presentadas por el oidor como un elemento constante en todos los indios, eludiendo las particularidades y manifestaciones heterogéneas que presentaban los antiguos habitantes de América a lo largo y ancho del continente. Esta primera y fundante tipificación discursiva de la alteridad recurre a la autoridad epistémica que fundase la tradición aristotélica y platónica, referente a las “calidades” de los sujetos.¹⁵ En la época moderna y como parte de la herencia clásica (Galeno, Hipócrates), la corporalidad y su equilibrio fueron explicadas bajo la teoría de los humores.¹⁶ Según esta doctrina, la condición melancólica expresaba locura, delirio e irracionalidad. Pero, además, miedo, timidez y falta de iniciativa para ocuparse en todo tipo de oficios, lo que llevaba a producir una exégesis del sujeto observado como “pusilánime”.¹⁷ Esta condición inherente traía aparejada una serie de conductas que reñían con el esquema de ciudad letrada que intentaban imponer los españoles (Rama, 1984).

15. Según Tau Anzoátegui (2016 [1992]: 52-53), en el *Gobierno del Perú* es posible encontrar una serie de referencias a los pensadores clásicos, entre ellos, Aristóteles (30 veces citado) y Platón (26 veces citado), que constituyen el 50% de las referencias totales citadas en la obra. Además de Séneca, Plutarco y Cicerón que, junto a los anteriores, constituyen el 80% de las referencias autorales mencionadas. Por último, se hallan también citas de la *Sagrada Escritura* (San Pablo, San Mateo y Job), Sócrates, Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de Las Casas. De los cronistas indios, sigue a Pedro Cieza de León (1553). En un ámbito jurídico, acude a Justiniano, Triboniano y Alfonso X. Entre sus contemporáneos, destacan las menciones a André Tiraqueau, Diego de Covarrubias y Luis Velázquez de Avendaño.

16. La escuela hipocrática (siglo V a.C.) en la que se inscribe el *Corpus Hippocraticum* plantea, entre otras cosas, que la enfermedad es consecuencia del desequilibrio de los humores (sangre, flema, bilis amarilla, bilis negra) y de las cualidades que la acompañan (caliente, frío, seco, húmedo) esencialmente. Considera que en la enfermedad mental, la parte del cuerpo afectada es el cerebro, pero no es el causante de la enfermedad sino que pone de manifiesto los trastornos humorales mediante su expresión psíquica (Hering, 2011: 451-70; Earle, 2012: 19-51).

17. Esta particular expresión humoral fue otorgada también a los judíos por el médico francés Bernardo Gordonio en su obra *Lilium Medicine* (1305). Gordonio señalaba cuatro aspectos que incidían en el estado melancólico de estos: la ociosidad, el temor/angustia, la pusilanimidad y por venganza divina. Salvo por el último aspecto, los indios no difieren de los judíos en términos de que su carácter los conduce inexorablemente a un estado gobernado por el humor negro. La asignación a indios y judíos de ser melancólicos permite la expansión discursiva de una imagen que subvierte los rasgos morales del fenotipo peninsular de individuo (Hering, 2008: 101-130).

Un segundo conjunto clasificatorio (2) conecta las descripciones sobre la complejión con las consecuencias que esta presenta en las capacidades laborales de los indios. Un conjunto de enunciados refieren a las características “técnicas” y “manuales” que poseen oficios que no demandan uso estricto del intelecto. La debilidad mental de aquellos, pero a la vez su fortaleza física dependen, en primera instancia, de la complejión derivada de la condición natural. Parapetado en cierto manejo de la teoría de los humores que señalan los *XXX Problemas* de Aristóteles,¹⁸ Matienzo fija un estatuto ontológico que permite la diseminación de enunciados vinculados a la denigración física y mental de los indígenas, que permiten bloquear toda atribución de inteligencia y civilidad otorgada a estos, argumento tempranamente discutido en Burgos (1512) por Palacios Rubios y luego en Salamanca por Francisco de Vitoria (Pagden, 1988 [1982]: 32-47). El flagrante determinismo que acusa su clasificación antropológica servirá, consecuentemente, para definir también una clasificación laboral fuertemente dependiente de la primera.

Paralelamente, y como tercer conjunto clasificatorio, inscribe en la voluntad de los indios un estado de ocio al llamarlos “holgazanes” y “vagamundos”. Esto, a su vez, se relaciona recíprocamente con la borrachera y la idolatría, lo que justificaría disponer un tutelaje a la libertad de aquel y un sistema reglamentado de trabajo que permitirá, a la larga, disipar estos signos de barbarie e incapacidad natural que fueron reconocidos en amplias latitudes del Nuevo Mundo. Por ello, en la escritura etnográfica que realiza el oidor, la calidad de indio, no reductible a un espacio geográfico específico, es homologable a un tipo clasificable de fisonomía y complejión, claramente dependiente del conjunto de conocimientos médicos al interior de la mentada teoría de los humores. A continuación, determinaremos cómo opera el proceso clasificatorio del *Gobierno del Perú*, en que los indios son construidos como sujetos de servidumbre.

Aristóteles y el humor negro: indios tímidos, melancólicos y pusilánimes

Con todo, ¿cuál es esa inclinación o condición natural de los indios? ¿Qué expresiones de esa naturaleza son descritas en un proyecto de sujeción colonial? Para el oidor de Charcas

Son, lo primero, todos los indios de cuantas naciones hasta aquí se han descubierto, *pusilánimes e tímidos*, que les viene de ser *melancólicos naturalmente*, que abundan de *cólera adusta*¹⁹ *fría*. Los que este hábito y complexión tienen (*dice Aristóteles*) son muy *temerosos, flojos e necios*; que les viene súbitamente, sin ocasión y causa alguna, muchas congojas y enojo, y si se les pregunta de qué les viene, no sabrán decir porqué. De aquí viene desesperar y ahorcarse cuando son muy mozos o muy viejos, lo cual acaece cada hora a los indios, que por cualquiera pequeña ocasión o temor se ahorcan. Dáse a entender tener esta complexión *por la color del rostro que todos tienen y por su complexión* y condición de que se va tratando. *Que sean pusilánimes se prueba por tenerse en menos de lo que podrían merecer*, pues de un negro esclavo hacen mas cuenta que de un cacique principal, y el mismo cacique les hace honra y se la tiene él. No piensan que merecen bien ni honra alguna, y así ni tienen ni procuran honra, aunque sean muy principales, ni tienen por injuria que les azoten públicamente sus caciques, ni a los caciques los jueces, ni tienen por injuria que les tomen su muger, antes con mucha paciencia (aunque de su voluntad se haya ido con otro), la piden y recoxen y no la castigan, e lo mismo a sus hijas, hermanas y parientas” (1967 [1567]: 16-17).

En un estudio dedicado a la melancolía en tanto trauma social, Francisco Ortega (2005) había citado el mismo párrafo precedente para sostener que el oidor consideraba a los indios como gente con una debilidad inherente. De acuerdo con Ortega,

18. Tomamos el texto *XXX Problemas* en torno a reflexión, mente y sabiduría de Aristóteles que traduce Santiago González Escudero. Esta traducción nos parece confiable en función de las consideraciones señaladas por el traductor, a saber: “hemos seguido el texto griego de la edición de I. Bekker, *Aristotelis Opera*, Berlín 1831-1870, cuyas páginas, columnas y números de líneas hemos reflejado en nuestra traducción, como es preceptivo en las citas científicas de Aristóteles” (González Escudero, 1990: 245).

19. Se traduce por “quemada”.

para Matienzo “el temperamento andino y el desconocimiento de sus propias circunstancias (‘no sabrán decir por qué’) revela un natural estado de embrutecimiento manifiesto en la carencia de facultades políticas para el autogobierno” (2005: 212). Este reconocimiento brindaría las razones suficientes para que los indios se sometieran por carecer de facultades políticas. Consecuentemente, se permite el oidor en el mismo párrafo una descripción sujeta a las características de la barbarie. En ella, los indios han perdido explícitamente su estatuto de humanidad.²⁰

Son sucios y comen en el suelo sin tener con qué limpiarse más de a sus mismos pies. Las uñas de los pies y de las manos tienen muy crecidas. Ansí hombres como mugeres comen los piojos que sacan a otros de las cabezas. Son muy crédulos [...] Son fáciles y mudables, y amigos de novedades: se huelgan de mudar señores, aunque les haga más bien el que dexan que el que tome nuevo [...] Son muy espaciosos y quieren que en ninguna cosa les den prisa [...] beben el agua más salobre y encenagada que hallen [...] Son partícipes de razón para sentilla, e no para tenella o seguilla. En esto no difieren de los animales, que ni aun sienten la razón, antes se rigen por sus pasiones [...] Son enemigos del trabaxo y amigos de ociosidad, si por fuerza no se les hace trabaxar. Son amigos de beber y emborracharse y idolatrar, y borrachos cometen graves delitos. Comunmente son viciosos de mugeres. Estánse en una borrachera bebiendo un día y una noche, y más tiempo algunas veces (Matienzo 1967 [1567]: 16-18).

La presencia de una descripción de su complejión, desde la explicación de los “saberes médicos”,²¹ figura inscrita en materias de diversa índole. A saber: 1) en la justificación de la conquista española de América, 2) en la descripción ontológica de los indios y 3) en las disposiciones legales creadas por el oidor, cuyo objeto es el trabajo indígena reglamentado. Atendiendo particularmente a estos tres ámbitos, en que Matienzo se permite reactualizar la condición natural (previamente fijada en el capítulo IV), podemos visualizar la naturaleza del propósito político del oidor: reiterar en distintos contextos de enunciación la condición melancólica de un sujeto asediado por el temor, la angustia y la falta de iniciativa individual, dispuesto inconscientemente a la servidumbre. Esta reiteración estaría destinada, en nuestro parecer, a reactualizar la condición fijada en los primeros capítulos, a partir del enunciado “como probé en el cap. IV”. Paralelamente, nos permite insistir en la noción de “texto huésped” (Fossa, 2006: 34) en tanto categoría analítica pertinente para analizar la retórica del oidor de Charcas, vinculada también a lo que se ha considerado como “discurso polifónico”, “polifonía de voces” o “heterogeneidad discursiva” (Mainguineau, 2008 [1998]: 57).

En el capítulo IV antes citado, destinado a la descripción de la complejión y a los rasgos socioculturales de los indígenas, el oidor retoma literalmente la doctrina aristotélica al complementar su descripción antropológica con las consecuencias políticas que esta traería aparejada. Después de describir que los indios son melancólicos y pusilánimes, sucios y de un razonamiento de “niños”, señala

Todo lo cual da a entender que fueron nacidos y criados para servir que el mandar, y conócese que son nacidos para esto porque, según dice Aristóteles, a estos tales la Naturaleza les creó más fuertes cuerpos y dio menos entendimiento, y a los libres menos fuerzas en el cuerpo y más entendimiento. Ansí se ve en que estos indios son muy recios de cuerpo, mucho más que los españoles, y sufren más que ellos, pues se ve que traen cargas a cuestras de una y dos arrobas, y caminan con ellas muy sin pena; y las mugeres, yendo por el camino preñadas con sus propias cargas, suelen parir en el camino y se van luego a lavar ellas y la criatura y la echan sobre la carga y continúan su camino. Duermen siempre en el campo, al sereno y al frío y en el suelo, y ninguna cosa destas les hace mal y, cuantas más fuerzas tienen en el cuerpo, tanto menos tienen entendimiento (Matienzo, 1967 [1567]: 17).

20. En el siglo XVI y en el contexto ideológico de la teología y el derecho, la humanidad de un sujeto se sostenía en la evidencia de algunos elementos considerados fundamentales para detentar tal calidad, a saber: la condición de cristiano (como sinónimo de racional), la vida organizada en ciudades, el manejo de la escritura alfabética y la convivencia sociopolítica bajo el derecho natural.

21. Estos saberes, siguiendo a Max Hering (2011: 103), se derivan de una tradición epistemológica de larga data; se trata de los legados de Claudius Galeno (129-200 d.C.), Hipócrates (460-365 a.C.) y Aristóteles (384-322 a.C.). Sus teorías representaron el principal eje teórico y argumentativo para la Edad Moderna -en tanto saberes autorizados- hasta ser desplazadas por una nueva formación paradigmática en los albores de la segunda Modernidad (siglo XVIII).

La conclusión lógica de estas apreciaciones preliminares –que imbrican estratégicamente las dos autoridades a través de las cuales puede ser verosímil la descripción antropológica– es sostener que

Ellos, finalmente, nacieron para servir, como tengo dicho, e para aprender oficios mecánicos, que en esto tienen habilidad. Son muy buenos texedores y pintores. Cualquier cosa sacan del natural haciendo reposteros y adóbanles. Son sastres, zapateros, cordoneros, plateros, herradores, herreros y muy buenos labradores (Matienzo, 1967 [1567]: 18).

La condición natural de servidumbre con la cual Matienzo presenta a los indios del Perú permite justificar una clasificación notoriamente necesaria para la administración virreinal y para el vertiginoso desarrollo comercial de los centros mineros de Porco y Potosí. La permanente imputación a los indios sobre ser siervos por naturaleza –al amparo de la exégesis aristotélica– deviene de una explicación primordial ya desarrollada con fruición por Palacios Rubios, Matías de Paz y Juan de Quevedo: la incapacidad atávica que los gobierna. La argumentación sobre la incapacidad mental de los indios, que Matienzo retoma de la peregrina discusión en Burgos (1512) y luego en Valladolid (1551), facilita sin duda una reglamentación protectora pero orientada a privar de decisión individual a los naturales. El problema de su incapacidad figura como un enunciado estable en algunos capítulos, dedicados en particular a su clasificación tributaria. Al mencionar a los indios *yanaconas*, explica

que estos indios son como menores o incapaces, y como a tales les damos curador para pleitos y para hacer cualesquier contratos, y la mesma Audiencia es su curadora e protetora. Pues cierto es que sin un tutor o curador quiere poner con un oficial sastre o zapatero a su menor a aprender el oficio o aprender a leer y escribir, y si el menor no quisiese por andar ocioso e no trabaxar, claro está que por compelelle a ello no se diría quitarle la libertad, antes hacer lo que al menor cumplía. Ansí, la mesma razón, las Audiencias, e los jueces adonde no hay Audiencias, como curadores e protetores de los indios, les mandamos lo que les cumple contra lo que ellos por su flaco entendimiento desean [...] mas, como los indios son fáciles y de poco entendimiento [...] pues se ve por ispiriencia el gran provecho e utilidad que se sigue a los yanaconas que están en las minas de Potosí y Porco, así en su salud y doctrina como en su hacienda, y que son livianos y de poco entendimiento (Matienzo, 1967 [1567]: 26-31).

Las categorías clasificatorias utilizadas por Matienzo –menores o incapaces, de flaco entendimiento– alinean su descripción con la doctrina aristotélica. Esta contempla tres elementos claramente estratégicos para la sujeción y la disposición del trabajo sobre la autoridad que irradia el filósofo griego: a) La relación entre incapacidad, minoría de edad y necesidad de un tutor y/o curador. Esta relación, necesaria y recíproca, naturaliza en el discurso la función prioritaria de las autoridades coloniales (incluidos los encomenderos y los frailes) para el control de las prácticas indígenas asociadas al desenfreno y el libertinaje pero, además, sugiere un ordenamiento natural de las cosas, ajustado a la razón política: la estricta dependencia de siervos y señores a una estructura jerarquizada, necesaria al orden de la república.

Un segundo elemento (b), permite a Matienzo afirmar que esta incapacidad obliga a reconocer la necesidad de enseñar oficios mecánicos a los indios (ya que Vitoria argumentó que estos no eran seres amentes, mentalmente subnormales, sino racionales en un sentido mecánico limitado). Estos oficios, que eran considerados vitales para el mantenimiento de la *res publica*, solo podían ser desempeñados por los indios, cuyas fuerzas eran coherentes con este nuevo rol socioeconómico impuesto por el colonialismo. Estas declaraciones reaparecen con fuerza allí donde se dispone una

reglamentación laboral, un conjunto de disposiciones tributarias o, simplemente, al momento de evaluar el rol que ocuparán los españoles en el concierto económico virreinal.

Un tercer elemento (c) es adjudicar esta “tutoría” al rol prioritario de las Audiencias asumidas como protectoras naturales de los indios, tras el progresivo fortalecimiento de la burocracia letrada con el advenimiento de Felipe II en 1556. Las Audiencias se encargarían de organizar las disposiciones reglamentarias para el trabajo, aplicar justicia en primera instancia y visitar a los naturales para cautelar el trato dado a estos, vigilando a encomenderos y curacas (Góngora, 1951: 54).

La argumentación de incapacidad no solo reproducía –a modo de legitimidad retórica– los postulados esenciales de la Junta de Burgos (1512), sino que actualizaba la discusión sobre las premisas de Francisco de Vitoria²² (*De temperentia*), que sostenían la conquista al momento de constatar un estado amente o de idiotez en los indios (Pagden, 1988 [1982]: 101). La prosa vitoriana, basada en la hipótesis de la esclavitud natural, reconocía que los esclavos eran “aquellos que no tienen la suficiente razón ni aun para gobernarse a sí mismos, sino para entender las órdenes de su amos, y cuya fuerza más está en el cuerpo que en el espíritu” (Vitoria, 1967 [1537]: 13). Es probable que el licenciado haya autorizado su imputación a los indios de incapaces y menores de edad sobre la base de dos tradiciones con probada autoridad moral y racional: la doctrina aristotélica y el aprovechamiento de los intersticios confusos que provocaba la lectura de Vitoria respecto al estado mental de los indígenas americanos. Para Matienzo, la autoridad que comportaban las opiniones de los teólogos salmantinos merecía respeto por constituir una “voz” autorizada en los círculos más conspicuos de la corte real y el Consejo de Indias.

Al construir un estereotipo –estable e imperecedero– de todos los indios vistos y por ver, el oidor les atribuye componentes que degradan su estatuto jurídico al imputarles un retraso mental que obliga a someter su voluntad en pos de un bien mayor (que los indios no comprenden) y, al unísono, determinar una funcionalidad laboral *ad hoc* a su naturaleza (con imposibilidad de sacarlos de ese determinismo). Esta clara construcción identitaria será el correlato del desarrollo del orden colonial, en el cual las categorías de casta, estamento y clase comportarán los componentes sociales y étnicos coloniales en una estricta jerarquización atenta al color de piel y a las perversas construcciones identitarias, elaboradas con cuidado por los letrados al servicio del imperio español.

No satisfecho con autorizar su relato a través de los postulados aristotélicos e incluir las afirmaciones de Francisco de Vitoria en un momento en que gozaban de legitimidad epistemológica (dada la distribución y circulación de estas obras), el oidor de Charcas se vale de otro referente clásico para aumentar la carga estereotípica del indio. Se trata del discurso platónico que metafórica en la propiedad de los metales la naturaleza de los hombres, clasificados en gobernantes, guardianes, artesanos y labradores.

Platón y la naturaleza metal de los indios

En su conocido tratado *La República*, Platón establece una relación de las calidades de los sujetos con un metal determinado.²³ La tradición mítica que este pensador evoca determina una correspondencia entre las propiedades de los metales y cierta naturaleza humana determinada por una propiedad metafórica en el oro, la plata, el bronce y el hierro. Al igual que el texto aristotélico, el orden clasificatorio operado por Platón también establece las condiciones inherentes que debería poseer el

22. En el capítulo XII, “De los tributos que los indios dan a Su Magestad, y a los encomenderos en su nombre; por qué razón se deben y los pueden justamente llevar”, el licenciado hace alusión directa a este insigne teólogo cuando se refiere a la necesidad de contar con clérigos en los repartimientos para doctrinar a los indios. Esta alusión, como el mismo Matienzo señala, también figura en su *Estilo de Chancillería* (Matienzo, 1967 [1567]: 42-44).

23. La metáfora de los metales no se encuentra exclusivamente en el texto platónico, tiene su antecedente directo en los *Trabajos y Días* de Hesíodo. Al relatar el mito de las edades, en que da cuenta del origen similar de dioses y hombres al interior de un movimiento temporal que incluye distintas humanidades (movimiento cíclico), el poeta griego establece una correspondencia entre una humanidad específica, la naturaleza de sus hombres y un metal (oro, plata, bronce, hierro) (Hesíodo, 1978: 130-33).

gobernante en función de las propiedades nobles del metal, con el cual es asociada su naturaleza. El siguiente fragmento será parafraseado por el licenciado, otorgando un nuevo principio de autoridad a la triste y funcional descripción de los naturales:

Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas los arrojarán entre los artesanos o los labradores y si de éstos, a su velo nace alguno con mezcla de oro o plata, tras tasar su valor, los ascenderán entre los guardianes o los guardias, respectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce (Platón, 1988: 197-98).

La estricta ordenación de funciones y categorías de hombres es presentada por Platón como parte de una estructura política y cívica ideal modelada por los mismísimos dioses griegos. Esta estructura básica, que diferencia a señores de siervos, determina el devenir de la república en términos de un orden natural dado; en el caso del texto platónico, esto ocurre por influjo irrenunciable de los dioses, pero en el caso del texto de Matienzo la explicación va por el orden aristotélico de la esclavitud natural. En una clara relación entre el tipo de oficio que el indio deberá desempeñar en el orden colonial (tejedores, pintores, zapateros, plateros, herreros) y la justificación por la cual deben ser inscritos en ese orden, el oidor de Charcas afirma:

Finalmente, hacen destas cosas quanto les mandan y enseñan, porque son de los que dice Platón que les infundió la Naturaleza metal, y no oro ni plata ninguno. Pues, ¿podrá negarse que, para les quitar estas malas costumbres que tienen, les está mexor ser suxetos a españoles y gobernados por ellos que no por los Ingas? Mayormente haciendo las cosas que diré en los Capítulos siguientes, porque tienen mucha humildad, paciencia e obediencia, y puédesen en ellos imprimir cualquier doctrina y enseñamiento de cosas que pueda alcanzar su entendimiento, no les sacando de las que ellos pueden comprender (Matienzo, 1967 [1567]: 18).

Más adelante, en el capítulo XIX sobre “Cómo se enseñarán oficios a los indios de los repartimientos; y si converná que hagan pólvora y tiren arcabuces, y anden a caballo y se vistan ropas de españoles”, señala:

Los indios –como dixe arriba– son inclinados a cosas baxas y viles, porque son de los que Platón dixo que les infundió la Naturaleza metal, y sacarlos de su natural parece yerro, según se colixe de la misma autoridad de Platón, a quien siguen Aristóteles, y los demás que allí alego. Por esta razón, me parece que es bien que se les enseñen oficios mecánicos y de labradores y aquellos a que son más inclinados, y que en ninguna manera aprendan a andar a caballo, ni hacer pólvora, ni a tirar arcabuces, que hay algunos que los tiran mexor que españoles [...] Los indios de este Reyno son tan hábiles, que ninguna cosa les enseñan que no aprendan muy bien, como no sean cosas que requieran prudencia, que esto no cabe en sus entendimientos, que si esto no les faltara, no fueran de los que Aristóteles dice que nacieron de naturaleza siervos, aptos para obedecer y servir a los que les dió la misma Naturaleza por libres.

Atento esto, me parece que se les debe prohibir lo que arriba dixe, y mandar que se les enseñen oficios mecánicos y cosas bajas que no les saquen de su natural inclinación, lo cual se ha de hacer poco a poco comenzando por un repartimiento grande (como es el de los Charcas) (Matienzo, 1967 [1567]: 69).

La conclusión que parece lógica, en el razonar de nuestro autor, es que su particular naturaleza metal –bronce/hierro– los ha corrompido y “los hizo inclinados” a cosas bajas y viles. Lo que interesa aquí, en términos de generar un intertexto entre Matienzo y Platón, es la correspondencia entre la naturaleza humana y un metal específico. El oro metaforiza la inteligencia, la nobleza, la riqueza y una vida de placeres y despreocupaciones. A su vez, la plata y el bronce comportan una metaforización de la inferioridad aparejada con la ignorancia y el sufrimiento. Finalmente el hierro, como la edad presente en que el filósofo griego no quisiera existir, sintetiza la consecuencia de una degeneración progresiva de la naturaleza humana. La operación discursiva estratégica de Matienzo es inscribir en los indios las propiedades del bronce y el hierro, a partir de un procedimiento enunciativo que asemeja las propiedades inferiores de estos metales con las prácticas y complejidad que es posible observar en los indios del Nuevo Mundo.

La declaración de la similitud del indio con el canon antropológico, recíproco con los metales innobles, conduce a un derrotero controversial en forma de una aseveración interrogativa: ¿cómo negar a los españoles el control de la voluntad de los indios en función de su “mala inclinación”? Las pruebas para que esta pregunta se convierta rápidamente en un conjunto de disposiciones legales estaría centrada en los procesos discursivos que adaptan las descripciones ontológicas del indio a un pretexto cuya autoridad en el siglo XVI no podía ser cuestionada fácilmente; no podía eludirse, jurídica y teológicamente, el hecho de la “constatación” *in situ* de indios inferiores, disipados al ocio y a la borrachera, reconocidos como tales en amplias latitudes discursivas del Nuevo Mundo, a través de un procedimiento retórico que vinculaba indisolublemente literatura y antropología, elemento característico, sin duda, de muchos documentos manuscritos coloniales (López-Baralt, 2016 [2005]: 19-21).

Con todo, la conclusión necesaria sobre esta particular condición impone un orden moral a partir de dos relaciones que implican sujeción. En primer lugar, su carácter humilde, paciente y obediente permite introducir en los indios cualquier enseñanza y/o doctrina, al ser comparados con una especie de *tabula rasa* dispuesta al aprendizaje de los valores occidentales y de los oficios técnicos, ya que cualquier intento de educarlos en las artes y letras sería infructuoso. De la mano de la explicación precedente, la buena disposición al aprendizaje de un oficio técnico y su poca capacidad comprensiva para tareas más complejas a nivel intelectual, justificada con la autoridad epistemológica de los tratados clásicos en comento, permite naturalizar el rol laboral que cumplirán los indios en el régimen colonial.

El oidor, al constatar la incapacidad natural de los indios, otorga un rol central a los españoles como tutores o protectores desplazando, en términos del tipo de sujeción, a los incas como tiranos: el gobierno español procura una liberación en tanto que el inca promovía una sujeción forzosa e involuntaria.

A modo de cierre

La conclusión lógica de todo este conjunto de enunciación sistemático fue la formulación taxativa de que “se les debe prohibir lo que arriba dixe [ocupaciones nobles y de uso del intelecto], y mandar que se les enseñen oficios mecánicos y cosas bajas que no les saquen de su natural inclinación”. Sin embargo, la opinión de que los indios

eran capaces de desarrollar habilidades mecánicas no está puesta en duda: para ello son “habilidosos”. No obstante, se trata de dos tipos de “capacidades distintas”: una primera ocupación reservada para los españoles en relación con tareas propias de los “señores” (si se considera la explicación platónica y aristotélica al respecto en tanto intertexto) y otra asignada a los indios, que los ubica en un tipo de clasificación socio-cultural-laboral inferior, es decir, aquellas ocupaciones agrupadas bajo la noción de servidumbre (herrereros, sastres, albañiles, tejedores, zapateros, carpinteros, etc.). Al separarlos de tareas nobles (escritores, letrados, jueces, gobernadores, etc.) sobre el fundamento majadero de su incapacidad, minoría de edad y complejión, el oidor permite la disposición laboral de todos los indios en tareas útiles al funcionamiento de los mercados económicos regionales, alarmantemente necesitados de mano de obra para tareas “técnicas” y de gran esfuerzo físico. Aún más, en uno de sus capítulos afirma de forma taxativa que los españoles no trabajan, al ostentar un rol de señores de la tierra en desmedro del peso económico que recae en los indígenas (Matienzo, 1967 [1567]: 132-38).

Las razones que el oidor esgrime para compeler a estos últimos al trabajo son variadas pero existen a lo menos tres explicaciones recurrentes en su obra: la primera está dada por su condición natural de servidumbre cualificada que hemos tratado más arriba (en que los textos de Aristóteles y Platón constituyen marcos de referencia autorizados para operar la similitud sobre los indios del Perú). La segunda alude a la erradicación del ocio y la tercera –en estrecha relación con la anterior– es la constatación de que el ocio se ha naturalizado en el entendido de que los indios, al estar sometidos a un régimen comunitario sin provecho individual, han perdido el interés por trabajar para otros sin aficionarse a tarea alguna al ponderar que no es en su provecho. Como extensión de este último argumento, el hecho de que han perdido la afición al trabajo a causa del robo y expoliación que los curacas ejercen sobre aquellos. Esta última justificación permite denunciar, una vez más, el carácter tiránico de la administración incaica y curacal, al observar cómo le habrían impedido al hombre de los Andes un trabajo orientado a su propia satisfacción personal.²⁴

El discurso argumentativo de Matienzo instala una interrogante de orden moral para los detractores de la imposición laboral (religiosos lascasianos, dominicos, franciscanos y agustinos): ¿qué ocurriría si los indios no fuesen compelidos a trabajar? ¿Cómo sobrevivirían los españoles (curas, encomenderos, burócratas, comerciantes, curacas, entre otros)?

Presumimos, y sugerimos a la vez, que la escritura del *Gobierno del Perú* puede ser interpretada como un tipo de escritura etnográfica –en la perspectiva que instalan David Solodkow (2014) y Gonzalo Lamana (2012)–, al describir y traducir la naturaleza del indio en función de un peregrino y muy bien estructurado proyecto de sujeción colonial. Asumimos también –no hacerlo sería inadmisible– que la operación de esta escritura etnográfica es posible a partir de un conjunto de categorías y conocimientos antropológicos que había instalado durante siglos la escolástica y, específicamente, el conjunto de categorías ontológicas y políticas desarrolladas al amparo del pensamiento aristotélico-tomista. Las categorías para describir a los indios, intentar su legítima sujeción, proponer un diseño de gobierno (símil del propuesto por Platón), organizar el tributo y aumentar la rentabilidad fiscal del Perú virreinal de 1567 se inscriben en esta tradición paradigmática (Kuhn, 1975 [1962]) que lee y traduce el infinito laboratorio etnográfico del imperio español. Sus traductores predilectos, religiosos y funcionarios políticos coloniales, intervienen directamente en la construcción identitaria del indio, bajo la premisa de la sujeción necesaria o de la libertad tutelada. La discusión sobre esta dicotomía libertad/sujeción, de relevancia para la administración colonial (secular o religiosa), impone una reflexión no menor sobre su incidencia en la inscripción de rasgos identitarios a los que les fue otorgado una estabilidad casi

24. Estas apreciaciones evidencian el proceso desestructurador sobre las economías andinas, sostenidas tradicionalmente sobre la noción de trabajo comunitario y de prestaciones rotativas y recíprocas. La imposición colonial trajo las lógicas del mercado de capitalización individual al escenario andino (en particular sobre el espacio altiplánico), promoviendo un cambio progresivo que generó una mano de obra asalariada en condiciones de explotación sin parangón. Los indios se transformaron en campesinos empobrecidos sin los antiguos beneficios comunitarios articulados a través de distintas escalas de reciprocidad.

estructural. Me refiero a las implicancias históricas, en América Latina y el resto del mundo, de lo que significa “ser indio”: el surgimiento de una categoría clasificatoria creadora de “sujetos” con características propias. Propone, además, el análisis de los dispositivos de sujeción que instalan las formas modernas de gobierno que, a fines del siglo XVI, se encuentran gradualmente legitimadas en tratados políticos y en prácticas gubernamentales específicas.

Bibliografía

Fuentes editas

- » Aristóteles (1990). *Problemas en torno a reflexión, mente y sabiduría*. Trad. Santiago González Escudero. *Psicothema*, Nº 3 (pp. 245-258).
- » Hesíodo (1978). *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- » Matienzo, Juan de (1982 [1562]). Parecer cerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del peru y aviso de lo que deven hazer los encomenderos para salvarse En: Pereña, Luciano (ed.), *Juan de la Peña. De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América*. Madrid: CSIC (pp. 613-651).
- » Matienzo, Juan de (1967 [1567]). *Gobierno del Perú*. París-Lima: Institut Francais d'Études Andines.
- » *Parecer de Yucay* (1995 [1571]). Pérez, Isacio (ed.). Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- » Platón (1988). *Diálogos* (Tomo IV); La República. Madrid: Gredos.
- » Vitoria, Francisco de (1967 [1537]). *Relectio de indis: o libertad de los indios*. Madrid, CSIC.

Referencias bibliográficas

- » Aranda, Francisco (coord.) (2005). *Letrados, Juristas y Burócratas en la España Moderna*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- » Assadourian, Carlos S. (1979). La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. En: Florescano, Enrique (ed.), *Ensayos Sobre el Desarrollo Económico de México y América Latina (1500- 1975)*. México: Fondo de Cultura Económica (pp. 223-292).
- » Assadourian, Carlos S. (1989). Acerca del cambio en la naturaleza del dominio sobre las Indias. La mita minera del virrey Toledo, documentos, 1568-1571, *Anuario de Estudios Americanos* Nº 46 (pp. 3-70).
- » Bakewell, Peter (1989 [1984]). *Mineros de la Montaña Roja. El trabajo de los indios en Potosí 1545-1650*. Madrid: Alianza.
- » Bakewell, Peter (1989). La maduración del gobierno del Perú en la década de 1560, *Historia Mexicana* Vol. XXXIX, 153 (pp. 41-70).
- » Bhabha, Homi (2002 [1994]). *El Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- » Brading, David (2016 [1991]). *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: FCE.
- » Cañizares, Jorge (2014). La memoria y el estado: la monarquía de España en el siglo XVI. *Iberoamericana* nº XIV (pp. 177-185).
- » Clifford, James (2001 [1998]). *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- » Colajanni, Antonino (2004). El virrey Francisco de Toledo como el primer “an-

- tropólogo” aplicado de la Edad Moderna. En: Laurencich, Laura (ed.), *El Silencio Protagonista. El primer siglo jesuita en el virreinato del Perú 1567-1667*. Quito: Abya Yala (pp. 51-94).
- » Earle, Rebecca (2012). *The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*. London: Cambridge University Press.
 - » Fossa, Lydia (2006). *Narrativas problemáticas. Los incas bajo la pluma española*. Lima: PUCP-IEP.
 - » Gómez Rivas, León (1994). *El Virrey del Perú don Francisco de Toledo*. Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos.
 - » Góngora, Mario (1951). *El Estado en el Derecho Indiano. Época de fundación 1492-1570*. Santiago: Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales/Universidad de Chile.
 - » Hering, Max (2008). Saberes médicos - saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalos. En: Hering, Max (ed.), *Cuerpos Anómalos*. Bogota: Editorial de la Universidad Nacional (pp. 101-130).
 - » Hering, Max (2011). Color, pureza, raza: La calidad de los sujetos coloniales. En: Bonilla, Heraclio (ed.). *La Cuestión Colonial*. Bogotá: Universidad Católica de Bogotá (pp. 451-470).
 - » Kuhn, Thomas (1975 [1962]). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: FCE.
 - » Lamana, Gonzalo (ed.) (2012). *Pensamiento Colonial Crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cusco-Lima: Centro de Bartolomé de las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos.
 - » Levillier, Roberto (1918). *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores* (tomo I). Madrid: Imprenta Juan Pueyo.
 - » Lohmann, Guillermo (1966). *Juan de Matienzo, autor del Gobierno del Perú (su personalidad y su obra)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
 - » López-Baralt, Mercedes (2016 [2005]). *Para Decir al Otro : literatura y antropología en nuestra América*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
 - » Maingueneau, Dominique (2008 [1998]). *Términos Clave del Adel Discurso*. Nueva Visión: Buenos Aires.
 - » Martínez, José Luis (2011). *Gente de la Tierra de Guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: PCUP.
 - » Marzal, Manuel (1993). *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos.
 - » Merluzzi, Manfredi (2014). *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo, Virrey del Perú*. Lima: PUCP.
 - » Mo Romero, Esperanza (1998). *Juan de Matienzo: política y gobierno en el Perú del siglo XVI*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
 - » Morong, Germán (2016). *Saberes Hegemónicos y Dominio Colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo*. Rosario: Prohistoria.
 - » Ortega, Francisco (2006). Humor negro e historia. *Historia y Grafía* N° 27 (pp. 197-231).
 - » Pagden, Anthony (1988 [1982]). *La Caída del Hombre Natural*. Madrid: Alianza.
 - » Pereña, Luciano (ed.) (1982). *Juan de la Peña. De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América*. Madrid: CSIC.

- » Presta, Ana María (2008). Matienzo, Juan de (1520-1579). En: Pillsbury, Joanne (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (Vol. III). Norman: University of Oklahoma Press (pp. 396-400).
- » Presta, Ana María (2016). Prólogo En: Morong, Germán, *Saberes Hegemónicos y Dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo*. Rosario: Prohistoria (pp. 11-14).
- » Rama, Angel (1984). *La Ciudad Letrada*. Buenos Aires: Ediciones del Norte.
- » Sánchez Concha, Rafael (1999). La tradición política y el concepto de “cuerpo de república” en el Virreinato. En: Hampe, Teodoro (ed.), *La Tradición Clásica en el Perú Birreinal*. Lima: UNMSM (pp. 101-114).
- » Solodkow, David (2014). *Etnógrafos Coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- » Stern, Steve (1986 [1982]). *Los Pueblos Indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española, Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza.
- » Tantaleán, Javier (2011). *El Virrey Francisco de Toledo y su Tiempo*. Lima: Universidad San Martín de Porres, vol. 1.
- » Tau Anzoátegui, Víctor (2016 [1992]). *El Jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad, Global Perspectives on Legal History*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- » Zagalsky, Paula (2014). Trabajadores indígenas mineros en el Cerro Rico de Potosí: tras los rastros de sus prácticas laborales (siglos XVI y XVII). *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 6, Nº 12 (pp. 55-82).