

EL ARBITRISMO AMERICANO A COMIENZOS DEL SIGLO XVII: LA CUESTIÓN DE LOS SERVICIOS PERSONALES

José Manuel Díaz Blanco

Universidad de Sevilla

Resumen: Este trabajo es una reflexión sobre la vivacidad del pensamiento arbitrista en la América española a comienzos del siglo XVII. Proponemos que el arbitrista americano fue tan importante como el mejor conocido arbitrista castellano, gracias a la calidad literaria de los autores y la remarcable influencia política que sus ideas alcanzaron. Este arbitrista americano se preocupaba por cuestiones sociales relacionadas con el trabajo y la evangelización de los pueblos originarios. Los llamados servicios personales fueron prohibidos por Felipe III en 1601, tras las críticas de fray Juan Ramírez de Arellano, pero se los readmitió en 1609 después de que fray Miguel Agía publicase sus obras sobre la materia. En los años siguientes las teorías más radicales fueron ignoradas, pero las opiniones más moderadas contribuyeron a dar forma a políticas reformistas en territorios como Chile, Tucumán o Paraguay.

Palabras clave: arbitrista – servicios personales – fray Juan Ramírez de Arellano – fray Miguel Agía – fray Juan de Silva – P. Luis de Valdivia.

Abstract: This paper is a reflection on the liveliness of *arbitrista* thought in Spanish America at the beginning of the 17th century. We argue that American arbitrista was as important as the better known Castilian arbitrista, thanks to the literary quality of the authors and the remarkable political influence their ideas achieved. This American arbitrista was worried about social issues related to the Indian labor and evangelization. The so called personal services (*servicios personales*) were removed by Philip III in 1601, after the critics of Fr. Juan Ramírez de Arellano, but then readmitted in 1609 after Fr. Miguel Agía released their works on the subject. Next years the most radical theories were ignored, but the most moderate opinions helped shape reformist politics in territories such as Chile, Tucumán or Paraguay.

Key words: arbitrista – personal services – Fr. Juan Ramírez de Arellano – Fr. Miguel Agía – Fr. Juan de Silva – Fr. Luis de Valdivia.

Las siguientes páginas son una propuesta de reflexión sobre la vivacidad del pensamiento arbitrista dentro de la Monarquía Hispánica, pero fuera de Castilla, en uno de sus momentos clásicos de desarrollo, durante el reinado de Felipe III. En línea con la historiografía actual, pretendo centrarme en los territorios americanos, cuya participación en la cultura arbitrista hispánica viene siendo reivindicada como merece.¹ Veremos cómo el arbitrista indiano

¹ Arrigo Amadori (coord.), *Arbitrista y cultura política en América durante el siglo XVII* (dossier), *Anuario de Estudios Americanos*, 71-1 (2014), especialmente “Presentación”, pp. 15-24.

conoció una época de esplendor a comienzos del xvii, gracias a la calidad intelectual de sus autores y a la fértil influencia que ejerció sobre la vida política y la actividad legislativa. Me atrevería a afirmar que, cuanto menos, este proyectismo americano resultó tan decisivo en su tiempo como el más conocido arbitristo castellano. Y que, si bien su matriz cultural europea resulta evidente, desarrolló un repertorio de temas y objetivos propios en los que se aparta y diferencia con claridad de su paralelo peninsular.

El arbitristo castellano brilló en tiempos de Felipe III gracias a autores como Martín González de Cellorigo, Sancho de Moncada, Baltasar Álamos de Barrientos o Luis Valle de la Cerda, cuyas obras abordaban cuestiones políticas, económicas y morales esenciales, tales como la guerra y la paz, los peligros del rentismo, el estado de la agricultura y las manufacturas, el desempeño de la Real Hacienda o la ociosidad, entre muchas otras.² Semejante producción no nos interesa solo por sus valores literarios, sino también porque se convirtió en una cantera de ideas que empleó la política española durante la primera mitad del xvii. Partiendo de las visiones que vinculan el fenómeno europeo del valimiento con gobiernos de auténtico talante reformista,³ se ha comprobado cómo la prianza del duque de Lerma y, más adelante, la del conde duque de Olivares encontraron inspiración en muchos de los problemas y soluciones planteados por estos pensadores. No hay duda sobre la existencia de un vínculo relevante entre la literatura y la política.⁴

Como decimos, esta doble perspectiva puede extrapolarse sin problemas al arbitristo indiano contemporáneo. Por una parte, tenemos a críticos de envergadura como fray Juan Ramírez de Arellano, fray Miguel Agia, fray Juan de Silva o el P. Luis de Valdivia, a quienes se deben importantes memoriales acerca de la justicia social, la legislación laboral y la predicación entre los pueblos originarios.⁵ Por otro lado, encontramos también una proyección política e institucional de sus idearios, fácilmente perceptible en los marcos normativos que se propusieron con las dos cédulas generales de los servicios personales de 1601 y 1609, así como en proyectos reformistas provinciales como la Guerra Defensiva implantada en el reino de Chile.

² L. Perdices de Blas, *La economía política de la decadencia de Castilla en el siglo xvii. Investigaciones de los arbitristas sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, 1996 y L. Perdices de Blas—J. Reeder, *El mercantilismo, política económica y Estado nacional*, Madrid, 1998.

³ J. H. Elliott—L. Brockliss (dirs.), *El mundo de los validos*, Madrid, 1999.

⁴ A. Dubet, *Hacienda, arbitristo y negociación política. Los proyectos de erarios públicos y montes de piedad en los siglos xvi y xvii*, Valladolid, 2003.

⁵ En el curso del presente texto se ha intentado no utilizar con excesiva profusión el término “indios”. Desde la convicción de que tal término tiene que desterrarse del lenguaje social en la actualidad, debe comprenderse también la necesidad de mantenerlo en el lenguaje académico de la historiografía colonialista, puesto que los “indios” fueron una categoría básica del extinto sistema social colonial, cuyo estudio requiere necesariamente la alusión a sus propios elementos constitutivos.

A la par que esta entidad histórica, al arbitristo indiano habría que reconocerle igualmente una notable especificidad temática. A comienzos del siglo XVII, tal originalidad ya no podía considerarse flor de un día. Al contrario, hundía sus raíces en una tradición intelectual gestada a lo largo del XVI, que nos remite a figuras indispensables como fray Bartolomé de las Casas o espacios intelectuales punteros como la Escuela de Salamanca, y que los historiadores del siglo XX resumieron en conceptos tan difundidos como la *lucha por la justicia social* o la *política indigenista*.⁶ No cabe duda de que el Quinientos alumbró un pensamiento teológico, jurídico e histórico –político en un sentido amplio–, que antecede a este arbitristo seiscentista tanto en los motivos de reflexión como en su voluntad y capacidad de servicio público. Rara vez se utiliza el vocabulario analítico arbitrista en los debates lascasianos o en los estudios salmantinos. No obstante, tal vez no se trate más que de una simple cuestión de falta de costumbre o de inercias académicas, y sí pueda hablarse de un cierto componente arbitrista dentro de estas corrientes tempranas.⁷ De ser así, la comparación entre los arbitristos atlánticos cabría extenderse al ámbito de la cronología y proponerse si el indiano, además de poseer una solidez histórica equiparable y una independencia temática reconocible, no habría experimentado también un desarrollo anticipado, favorecido por la crisis de la formación social hispanoamericana en el XVI, anterior a la crisis económica y política de la monarquía en Europa durante el XVII.

Esa posible discusión queda para una ocasión futura. Aquí nos limitaremos a la cronología anunciada y pondremos el ojo en una cuestión central, la del servicio personal de los indios. La problemática ha interesado a una amplia y heterogénea historiografía, en la que es de justicia destacar la aportación colosal de Silvio Zavala.⁸ La expresión aludía a las prestaciones directas de trabajo que los indios realizaban a los españoles. En tal sentido, llegó a relacionarse con diferentes instituciones sociales y a evocar situaciones laborales diversas: repartimientos agrarios y domésticos, mitas mineras o encomienda de servicio. Conforme pasó el tiempo, la expresión se volvió odiosa y se empleó con sentido crítico, modificando su significado. El pensamiento arbitrista

⁶ Recuérdense solo títulos clásicos como L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949, o *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, 1968; E. H. Kórh, *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice*, Stanford, 1968; N. Meza Villalobos, *Historia de la política indígena del Estado español en América. Las Antillas, la audiencia de Santa Fe*, Santiago de Chile, 1975.

⁷ Otra opción sería hablar de proto-arbitristo, tal como propone Patricio J. Vergara Undurraga en uno de los trabajos de este dossier y en su tesis doctoral, actualmente en avanzado estado de preparación.

⁸ S. Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, 7 vols., Ciudad de México, 1984-1994 y *El servicio personal de los indios en el Perú*, Ciudad de México, 1978.

que aquí estudiaremos reflejó un cambio léxico a comienzos del XVII, a través del cual el servicio personal dejó de designar las prestaciones reconocidas por la ley, es decir, las mitas y los repartimientos, y se prefirió para denunciar las que eran ilegales, en especial la encomienda de servicio. Por tanto, pasó a vincularse con las servidumbres injustas, fuera de norma, premisa que aprovechó el arbitrista indiano para dirigir hacia él su dedo acusador. Estos autores tendieron a identificar la injusticia social del servicio personal con la causa principal entre todas aquellas que producían los problemas de convivencia colectiva más acuciantes: la violencia cotidiana, la guerra fronteriza y la renuencia indígena a aceptar la religión cristiana. Por tanto, el núcleo de sus propuestas afirmaba que los avances en materia de cohesión social se producirían eliminando los factores que más la desestabilizaban: los servicios personales.

En las páginas que vienen a continuación analizaremos cómo se articuló este pensamiento entre finales del XVI y comienzos del XVII, y cómo influyó sobre la política de la América española. En primer lugar, abordaremos las reflexiones de fray Juan Ramírez de Arellano, que fueron un hito fundamental en el complejo camino hacia la I cédula de los servicios personales (1). A continuación, nos detendremos sobre los escritos de fray Miguel Agia, uno de los principales artífices de la reelaboración del concepto de servicios personales, que terminó reflejándose en la II cédula general, así como en varios proyectos políticos regionales (2). Y *los memoriales del padre Silva sobre predicación pacífica y repartimientos*, recordando el título de una memorable obra de Paulino Castañeda Delgado,⁹ nos sumergirán de lleno en la literatura posterior a esta reconsideración terminológica y normativa (3). Como también lo harán los escritos del P. Luis de Valdivia, inspirador y promotor de un célebre proyecto de pacificación y reforma social en Chile conocido como la Guerra Defensiva (4).

1. UN INICIO A FINES DE SIGLO: LOS MEMORIALES DE FRAY JUAN RAMÍREZ DE ARELLANO, OP

La expresión servicio personal, sin encontrarse ausente en los testimonios documentales del XVI, prolifera con mayor abundancia durante el siglo XVII. El ciclo de su auge literario podría hacerse arrancar del momento que analizamos, entre el cierre de la época de Felipe II y la apertura del reinado de Felipe IV, y acaso cabría vincularse a la persona del primer autor al que nos acercaremos, el padre dominico fray Juan Ramírez de Arellano. Sabemos de él que nació en tierras riojanas en 1527, que entró en religión en el convento

⁹ P. Castañeda Delgado, *Los memoriales del padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos*, Madrid, 1983.

de Santa María de Valcuerna de Logroño y que estudió en el famoso de San Esteban de Salamanca. Entre el ilustre cenobio y la Universidad tuvo que nacer el deseo de pasar a Indias, que Ramírez cumplió en 1564. Residió varios años en la Nueva España y allí se convenció de la relación existente entre tensiones laborales, estabilidad social y avance de la evangelización. Decidió acudir a la corte para exponer sus puntos de vista ante el rey y el Consejo de Indias, adonde llegó –tras un viaje accidentado, en el que fue apresado por corsarios ingleses– a finales de 1595.¹⁰

Sus ideas se contaron entre las más drásticas y radicales de cuantas se oyeron sobre la materia en el Alcázar de los Austrias, dando pie a un debate que previsiblemente se prolongó durante años y en el que varias veces los posicionamientos más moderados parecieron tomar la delantera de cara a una posible resolución política. Parece que Ramírez vivió aquella espera entre ansias y decepciones, tanto que, después de concedérsele el obispado de Guatemala, en vez de marchar gustoso hacia su sede episcopal, varió su rumbo por sorpresa hacia la Roma de Clemente VIII, con la aparente esperanza de inmiscuir al Papado en la discusión e inclinar la balanza del lado que consideraba más justo. Aquella aventura italiana tuvo escaso recorrido; fue abortada con prontitud por el gobierno español, que obligó a Ramírez a regresar a América y tomar posesión de su mitra guatemalteca. Así ocurrió y allí transcurrieron los últimos años de nuestro memorialista, hasta su muerte acaecida en 1609. Nunca se olvidó de la polémica en torno a los servicios personales, ni tuvo oportunidad de hacerlo en realidad, dado que los contextos sociales de Guatemala presentaban estrechas similitudes con los de México, condicionados ambos casos por retos transversales a una amplia franja geográfica de la América virreinal.¹¹

¹⁰ N. Meza Villalobos, *Historia de la política indígena...*, pp. 789-794; S. Zavala, *El servicio personal... Nueva España*, tomo III, pp. 135-143; B. Suñe Blanco, “Fray Juan Ramírez, obispo de Guatemala: el indio como fuente de conflicto entre españoles”, *Actas del III Congreso Internacional: Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, 1991, pp. 763-777; M. Beuchot, “Fray Juan Ramírez OP y sus escritos en contra de la esclavitud de los indios (1595)”, *Dominicos en Mesoamérica 500 años*, Ciudad de México, 1992, pp. 163-172; V. Rojas, “Tres memoriales del obispo de Guatemala, Fray Juan Ramírez, OP, al rey Felipe II”, *Archivo Dominicano*, 25 (1994), pp. 287-292; J. M. García Ochoa, *Fray Juan Ramírez de Arellano. El obispo de los indios*, Logroño, 2011 y “Fray Juan Ramírez de Arellano”, *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, Nueva York, 2013, pp. 231-248.

¹¹ Archivo General de Indias (AGI), Guatemala, leg. 156; Ramírez de Arellano a Felipe III, provincia de Suchitepéquez, 25 de enero de 1602, y Guatemala, 20 de marzo de 1603. Esta segunda carta contiene fragmentos como los siguientes: el servicio personal es “tan violento e injurioso y tan en perjuicio y daño de sus almas y haciendas [de los indios] y del patrimonio real”, o “la culpa de todos estos males y de otros muchos ya carga sobre el Consejo de Indias y sobre todos los consejeros que a Vuestra Majestad aconsejan que no quite estos repartimientos”. Era evidente, además de su compromiso personal con la causa, el rencor que conservó en los años venideros hacia aquellos con los que se había enfrentado en Madrid y de quienes pensaba que no lo habían apoyado con suficiencia.

Ramírez redactó obras diversas, desde catecismos a santorales, pero los alegatos contra el servicio personal son las piezas que le han reservado el lugar que le corresponde dentro de la tradición del pensamiento indiano. Nos referimos, entre otros escritos de menor relieve, a dos memoriales preparados en 1595 y que llevan por título *Advertencias sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España por los visorreyes que en nombre de Su Magestad la gobiernan*, fechado el 10 de octubre, y *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios*, levemente posterior, con data de 20 de octubre. Ambos circularon impresos en la época, aunque parecen haberse conservado escasos ejemplares. Sin duda, la vía más accesible para afrontar su lectura es a través de la edición, ya veterana pero aún de referencia, cuidada por Lewis Hanke a partir de las copias conservadas en la Biblioteca Colombina de Sevilla.¹²

Es digno de notarse que, si bien Ramírez aportaba la experiencia directa y el análisis original, sus ideas fueron acogidas por cenáculos dominicos reunidos en el convento de Nuestra Señora de Atocha. Reunieron a priores, maestros y presentados, algunos de ellos tan notables como fray Miguel de Benavides, procurador de las misiones de Filipinas, que coincidió en Madrid con Ramírez y fue él mismo autor de una interesantísima *Instrucción para el gobierno de las Filipinas y de cómo los han de regir y gobernar aquella gente* (c. 1595), o fray Domingo Báñez, el célebre catedrático salmantino, que ya entonces había publicado la mayor parte de la inmensa obra teológica sobre la que cimentó su fama. Todos ellos firmaron al lado de Ramírez, y “dixeron que estos repartimientos son injustos y agenos de toda piedad christiana, y que el Rey tiene obligación precisa y estrechíssima de mandarlos quitar de todo punto”.¹³

Esta última frase sintetiza muy bien lo que el P. Ramírez y los demás dominicos le señalaban al rey: la injusticia del servicio personal y la necesidad perentoria de eliminarlo. Alrededor de esta tesis central se ordenaba una serie de proposiciones expresadas con tanta erudición como contundencia. Aquellos “repartimientos o guatequil o infierno, que así lo llaman los indios”, se habían introducido sin conocimiento de los Reyes Católicos y hasta en “fraude de la ley”, por haber ignorado las Leyes Nuevas de Carlos V. La práctica apareció gracias a la connivencia entre los virreyes y las élites españolas, sus principales instigadoras, y consolidó unos salarios de miseria que ni el campesino más pobre de Castilla habría aceptado. El servicio personal era violento, iba contra el derecho natural y privaba a los indios de la capacidad de tasar libremente el precio de su trabajo; no se ajustaba a la razón natural, al Derecho positivo eclesiástico, al patronato regio, ni al Derecho natural eclesiástico y civil; e ignoraba innumerables fragmentos de las

¹² L. Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo xvi*, Ciudad de México, 1943, pp. 271-292.

¹³ *Ibidem*, p. 282.

Sagradas Escrituras, “en los cuales se condena el oprimir a los pobres, a las viudas, a los huérfanos, y el no dar el justo salario al obrero, y todo esto se halla en estos repartimientos”.¹⁴

Así se acumulaban agravios insufribles, un elenco lastimoso que Ramírez abreviaba “por no ofender las orejas piadosas”. A los indígenas se les privaba de la libertad personal que les reconocían la monarquía de España y el papado de Roma, se les maltrataba físicamente y se les defraudaba el jornal; a sus mujeres se las sacaba de la casa, obligándolas a desatender el hogar para trabajar en el de otros; y, en último extremo, se les impelía a ausentarse de sus tierras durante tanto tiempo al año que no alcanzaban a cuidar en ellas del ciclo de producción de productos agrarios básicos como el maíz, las habas o los frijoles.¹⁵ Todo esto, ya de por sí, era digno de conmiseración, pero su contemplación se hacía aun menos llevadera cuando se recordaba que en buena teoría los nativos debían ser objeto de un trato exquisito, totalmente contrario a aquel que se estaba describiendo. Los reyes tenían más obligaciones con ellos que con los españoles. Se les había encargado expresamente que cuidaran de sus almas, que les dieran a conocer el Evangelio y les garantizaran justicia, “procurando ampararlos y defenderlos de los que los quisieran agraviar”. Su dominio americano se justificaba solo por eso:

El principal intento y fin que los Reyes deben tener en el gobierno de los indios es el bien temporal y espiritual de los mismos indios, y no el traer de las Indias mucho oro, ni plata, ni otras comodidades temporales, porque todo esto es como accesorio y menos principal que se deve a los Reyes como añadidura y principio de la paga eterna que Dios tiene prometida a los buenos ministros de su Evangelio.¹⁶

Año de 1595: las remesas reales que llegaban a España estaban alcanzando un óptimo que luego se iría perdiendo a lo largo del XVII y la plata fluía por el Atlántico y el Pacífico hacia todos los rincones del planeta.¹⁷ En ese momento, teólogos y canonistas dominicos, con el P. Ramírez al frente, se convertían (o pretendían conseguirlo) en la voz de la conciencia...

...La conciencia de los ministros del Consejo de Indias, que tendrían que asesorar al rey sobre la materia. En principio, a Felipe II, si bien éste moriría sin haber tomado una resolución fija en la materia, por lo que la responsabilidad recayó sobre su hijo Felipe III. En efecto, el debate sobre los servicios personales se prolongó durante años, en los que osciló entre las diferentes opciones puestas sobre la mesa y generó en Ramírez esa frustración mal llevada que hemos comentado arriba. Hasta la fecha, los procesos de toma de

¹⁴ *Ibidem*, pp. 273-278.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 279-282.

¹⁶ *Ibidem*, p. 286.

¹⁷ D. O. Flynn y A. Giraldez, *China and the Birth of Globalization in the 16th Century*, Farnham, 2010.

decisiones solo se conocen de manera fragmentaria. Las deliberaciones comenzaron dentro del Consejo de Indias, pero allí se estancaron y el lermismo –que fue muy afín al estudio detallado de estas cuestiones–, en un gesto típico del valimiento, las extrajo de los canales conciliares habituales y las derivó hacia una junta *ad hoc* que se reunía en el monasterio de San Jerónimo el Real. El resultado de años de discusiones fue la I cédula general de los servicios personales, una real provisión con fecha de 24 de noviembre de 1601, que contenía algunas de las medidas más osadas que conociera la política indiana durante los siglos XVI y XVII.¹⁸ Obviamente, varias veces se volcaron sobre aquel texto, pero una de ellas, la que encendió la llama y espoleó con mayor insistencia a recorrer los caminos más rupturistas, fue la de fray Juan Ramírez de Arellano y sus correligionarios. El hecho tal vez merezca considerarse como el último gran eslabón de la tradición lascasiana quinientista en la Orden de Predicadores.¹⁹

2. DE LA I A LA II CÉDULA GENERAL DE LOS SERVICIOS PERSONALES: LOS *PARECERES GRAVES* DE FRAY MIGUEL AGIA, OFM

La real cédula de 1601 no pretendía “quitar a las [...] chacras, heredades y viñas el servicio que han menester”, pero sí aspiraba a modificar los mecanismos compulsivos que garantizaban la disponibilidad de mano de obra. Más exactamente, se proponía eliminar los repartimientos: “es mi voluntad que los repartimientos que hasta aquí se han hecho y hacen de los indios e indias para la labor de los campos, edificios, guarda de ganados y servicios de casas y otros cualesquier servicios cesen”. Esa voluntad era difícil de cumplir. El problema que se les planteaba a quienes tenían la responsabilidad de administrar la política real (y no solo la de escribir memoriales jurídicos y teológicos) era cómo podía prescindirse de los repartimientos. Ningún arbitrista había dado soluciones concretas. Exigían descartar la maquinaria normativa y sociolaboral del reinado de Felipe II. Pero, tras destruirla, ¿qué se construiría sobre el solar vacío? La economía colonial tenía que seguir funcionando. Lo que se le ocurrió al Consejo y a las juntas implicadas en la preparación de la cédula fue esbozar un nuevo marco de contratación laboral, que conjugara en difícil equilibrio la participación forzosa y la negociación libre de condiciones. Ningún juez repartidor se encargaría ya de extraer indios de sus pueblos, de asignarlos a vecinos ni de estipular las cláusulas de

¹⁸ E. Schäfer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias. Historia y organización del Consejo y de la Casa de la Contratación de las Indias*, 2 vols., Valladolid, 2003 [1935-1947], tomo II, pp. 280-290; N. Meza Villalobos, *Historia de la política indígena...*, pp. 795-796.

¹⁹ M. A. Medina, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, 1992.

su retribución. En vez de eso, se formarían puntos de contratación laboral, adonde los indios estarían obligados a acudir, pero en los que tendrían plena capacidad para concertar con los españoles los detalles de su servicio.²⁰

A todas luces, no se trataba de una transformación sencilla y, de hecho, no llegaría a tener lugar. Al otro lado del océano surgirían resistencias que terminarían triunfando, empezando por las que planteó el propio virrey del Perú, don Luis de Velasco. A los virreyes se les concedía a menudo la capacidad de revisar la idoneidad de medidas tomadas en Madrid, a mucha distancia del lugar de los sucesos y condicionados por los tiempos que requería cubrir las distancias oceánicas, incluyendo las medidas que fueran de calado, tal vez éstas sobre todo.²¹ Velasco aprovechó ese margen de acción para liderar una oposición que logró paralizar la aplicación de la provisión. Un lustro de debates cortesanos quedó en papel mojado antes de empezar siquiera a funcionar. No obstante, el impulso de exigencia moral que se había creado en la política indiana no se extinguió tan rápido. Los servicios personales se habían introducido en el debate público y allí permanecieron, al punto de conducir pocos años después, en 1609, a la publicación de una II cédula general, de talante más moderado, pero también relevante.

En la adaptación de los conceptos y los objetivos entre los dos grandes hitos legislativos de comienzos del XVII, resultó fundamental la obra de un fraile franciscano, Miguel Agia. Escrita en Lima, se publicó en 1604 bajo el título, característicamente extenso, de *Tratado que contiene tres pareceres graves en Derecho que ha compuesto el padre fray Miguel Agia [...] sobre la verdadera inteligencia, declaración y justificación de una real cédula de su Majestad, su fecha en Valladolid en 24 días de noviembre del año pasado de 601, que trata del servicio personal y repartimientos de indios que se usan en los reinos del Perú, Nueva España, Tierra Firme y otras provincias de las Indias, para el servicio de la república y asientos de minas de oro, plata y azogue*.²² Desde el primer momento queda claro que lo que Agia pretendía

²⁰ Reproducen la versión peruana (la mexicana era algo más breve y constaba de menos capítulos): M. Agia, *Servidumbres personales de indios*, F. Javier de Ayala, ed., Sevilla, 1946, pp. XXXI-LII y R. Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, 1958, vol. II, t. I, pp. 71-85. Analizan la cédula: S. Zavala, *El servicio personal... Nueva España*, t. V, pp. 13 y ss y *El servicio personal... Perú*, t. II, pp. 3-6; E. Schäfer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, Madrid, 2003 [1947], t. II, pp. 288-290; N. Meza Villalobos, *Historia de la política indígena...*, pp. 825-828; P. Castañeda, *Los memoriales del padre Silva...*, pp. 170-174.

²¹ M. Rivero—G. Gaudin (coords.), *“Que aya virrey en aquel reyno”*. *Vencer la distancia en el imperio español*, Madrid, 2020.

²² M. Agia, *Servidumbres personales de indios...* lo reproduce íntegramente en la parte fundamental y más extensa de la obra. Pese al cambio de título, es una edición moderna de los *Pareceres graves*. El autor, de importancia capital en el pensamiento y la política peruana de principios del XVII, merecería más atención historiográfica de la que ha recabado hasta la fecha: E. Godoy Proatti, “La conciencia y los embates subjetivos y jurídicos de la función del

hacer era explicar y comentar la cédula general, idea que cumpliría de manera bastante peculiar, modificando los objetivos generales del documento y restringiendo el concepto de servicio personal.

Agia era consciente de construir un discurso que se insertaba en el diálogo institucional entre dos de los poderes más encumbrados de la Monarquía Hispánica, el del propio rey y el de los virreyes del Perú. Se atrevía a decir que Felipe III había sido víctima de informaciones falsas y que existían en la provisión algunos errores que solo cabía explicar como reflejos políticos de las limitaciones comunicativas entre las Indias y Castilla. No obstante, el enfoque fundamental del tratado consistía en tratar la cédula como un texto que requería ser interpretado, como si su lectura no resultara evidente de por sí ni existiera la posibilidad de resolver posibles dudas ante los mismos ministros que habían diseñado la norma. Moviéndose en este margen de discernimiento, inevitablemente discrecional, Agia respaldaba las reticencias de Velasco, a quien conocía y entre cuyos círculos de asesoramiento se había movido durante los años anteriores.²³ Desde cierto punto de vista, los *Pareceres graves* ejercieron como legitimación jurídica del conservadurismo virreinal frente al impulso reformista regio.

Según el franciscano, Felipe III jamás había pretendido eliminar los repartimientos. Lo afirma varias veces, con cierta insistencia, ya desde el primer párrafo de la obra.

Consta claramente no ser intención de su Magestad, que se quiten las mitas, y repartimientos de Indios, que se suelen hazer en las prouincias de las Indias, assi para labranças, como para beneficio de minas, y guardas de ganados y demas ministerios publicos importantes, y necesarios ala Republica, sino solamente quitar agrauios, y vexaciones a los Indios.

A lo que añade poco después: “nunca fue intencion de su Magestad quitar las mitas y repartimientos de indios, que se han acostumbrado de dar por autoridad publica para el seruicio de la Republica”.²⁴ Mitas y repartimientos eran beneficiosos para el conjunto de la sociedad virreinal y Felipe III –sostenía Agia– jamás había pensado en conculcarlos. Lo único que había pretendido era eliminar los “agravios” y las “vejaciones”, lo que ahora él pasaría a designar como *servicios personales*.

Es aquí donde se produce el cambio conceptual y terminológico que comentábamos al principio: la expresión servicio personal pasó, de designar la

juez en la América Colonial del siglo xvii”, *Revista de Historia del Derecho*, 48 (2014), pp. 143-164; L. Duarte Silva, “Fray Miguel de Agia y sus *Servidumbres personales de indios* (1604): libertad y coacción civil de los indios”, *Patristica et Mediaevalia*, 38 (2017), pp. 89-103.

²³ Queda constancia de la relación del autor y el virrey en M. Agia, *Servidumbres personales...*, pp. 3 y 22-23. La exposición de las “relaciones siniestras” recibidas por el rey en pp. 52-71.

²⁴ *Ibidem*, pp. 28-29.

compulsión laboral legal de mitas y repartimientos, a comprender las desviaciones de su aplicación fuera de la ley. Y si bien, efectivamente, se producían incumplimientos en la ejecución de los mecanismos reconocidos de trabajo forzoso, los más graves se producían en el entorno de otra institución social clave: la encomienda. Por tanto, la reformulación de Agia no suponía solo una traslación de lo legal a lo ilegal, sino también de los repartimientos a la encomienda.²⁵ Los servicios personales, desde esta perspectiva, consistirían ante todo en la conmutación del tributo que los indios debían a sus encomenderos por una prestación directa de trabajo que carecía de cobertura en ninguna ordenanza. Escribía así:

Se da a entender que los repartimientos o mitas de indios se hazen para seruios personales, lo qual es notoriamente siniestro y derechamente opuesto a la verdad que se ha vsado y a lo que el dia de oy se vsa y platica en todos los Indios donde por seruiio personal se ha entendido siempre el que hazen los indios a sus Encomenderos en lugar de los tributos que les auian de pagar.²⁶

Los repartimientos beneficiaban al común de la república, mientras que los servicios personales solo hacían bien a los encomenderos que los forzaban particularmente. Eso era lo que había que combatir.

Y eso se propondría la II cédula general sobre los servicios personales. La resistencia virreinal y la evolución de las reflexiones sobre la materia condujeron a la sustitución de la provisión original de 1601 por esta segunda, publicada en el año de 1609.²⁷ Esta fecha, tan destacada en el reinado de Felipe III, suele tenerse presente por la Tregua de los Doce Años con los holandeses, culminación de la *Pax Hispanica*, o el arranque del proceso de expulsión de los moriscos.²⁸ También debería incluirse en este repertorio de acontecimientos señalados la II cédula general de los servicios personales, considerada por los especialistas como uno de los hitos más sobresalientes en el desarrollo de la legislación laboral colonial en la América española.

Como ya sabemos, esta segunda cédula matizó lo que había dispuesto la primera. Mejor dicho, se rebajaba la ambición de los objetivos. No era factible sustituir todo el corpus de repartimientos por esa extraña mezcla de mercado de trabajo libre y compulsorio ideado ocho años antes. Los repartimientos

²⁵ Entre la abundante bibliografía, sigue siendo de referencia la excepcional síntesis de S. Zavala, *La encomienda indiana*, Ciudad de México, 1992.

²⁶ M. Agia, *Servidumbres personales...*, p. 53. Se lee también en p. 37: “Seruiio personal no es otra cosa sino vn seruiio perpetuo que los indios hazen a los españoles en quien estan encomendados en los ministerios y ocupaciones, que ellos les quieren ocupar sin paga”.

²⁷ Publicada en R. Konetzke, *Colección de documentos...*, doc. 104: real cédula, Aranjuez, 26 de mayo de 1609.

²⁸ B. J. García García, *La Pax Hispanica. Política exterior del duque de Lerma*, Lovaina, 1996; M. Lomas Cortés, *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Valencia, 2011.

seguirían existiendo, especialmente el de las minas, porque a la explotación minera no se podía renunciar, singularmente a sus frutos más preciados, la plata y el oro, catalizadores de la primera economía de dimensiones globales. No obstante, si los repartimientos iban a mantenerse, tendría que ser sosteniendo la vigilancia más rigurosa posible en torno a ellos y desde la premisa de que eran una solución provisoria que debería dar paso tan rápido como se pudiera a un mercado de trabajo renovado. De tal manera, se proponía ir sustituyendo la mano de obra indígena repartida por mano de obra esclava de origen africano y, más aun, por mano de obra contratada libremente, desde trabajadores españoles a mestizos o negros ya manumitidos.²⁹

Claro, todo eso quedaba para un futuro que nadie sabía discernir. Lo que quedaba para el presente era la pervivencia de los repartimientos y su condición de elementos insustituibles del sistema productivo colonial. A todas luces, la segunda cédula significaba un paso atrás en una línea política atrevida y en buena medida fracasada. Como “auténtica retractación” la presenta Castañeda Delgado.³⁰ Aun así, toda derrota parcial acompaña a un éxito moderado y ese éxito moderado no debe pasarse por alto ni minusvalorarse. La II cédula de los servicios personales, acaso por descartar utopías irrealizables, estableció un marco político general que inspiró e impulsó proyectos de reforma o erradicación de los servicios personales, entendiéndolos fundamentalmente como encomienda de servicio. Estos episodios se dieron en circunscripciones políticas concretas, en especial en audiencias periféricas, como Santa Cruz de la Sierra, Tucumán, Paraguay o Chile, donde tal vez los abusos sociales y laborales fuesen más recurrentes y demandasen una actuación más urgente.³¹

La II cédula condicionó así los caminos futuros del arbitrio. Los textos que persistían en la condena del sistema de repartimientos, todavía en la línea de pensamiento de Ramírez de Arellano, quedarían postergados a cierto ostracismo político, apreciados literariamente, incluso moralmente, pero inaplicables en su insistente defensa de ideas descartadas tras el fracaso de la I cédula. En cambio, las propuestas que se basaban en la condena de la encomienda de servicio y otras lacras sociales, pero sin cuestionar los mecanismos esenciales de la economía colonial, siguiendo la línea moderada de Agia, resultaban

²⁹ E. Schäfer, *El Consejo Real...*, vol. II, pp. 290-291; S. Zavala, *El servicio personal... Perú*, vol. II, pp. 36-40; N. Meza Villalobos, *Historia de la política indígena...*, pp. 872-879; P. Castañeda, *Los memoriales del padre Silva...*, pp. 180-181.

³⁰ *Ibidem*, p. 174.

³¹ E. de Gandía, *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios. Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI-XVII*, Buenos Aires, 1939; A. L. González Rodríguez, *La encomienda en Tucumán*, Sevilla, 1984; J. M. García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, 1988; F. Rubio Durán, *Pumas, valles y quebradas. Tierra y trabajo en el Tucumán colonial. Siglo XVII*, Sevilla, 1999. Para el caso chileno, remitimos al epígrafe específico dedicado al P. Luis de Valdivia y la Guerra Defensiva.

mucho más asumibles para una política indiana ambiciosa pero realista, que las acogió y les facilitó proyección institucional. Entre los primeros arbitristas habría que considerar los de fray Juan de Silva, escritor excelente, cuyas ideas conocieron la imprenta, pero que nadie llevó a la práctica. Entre los segundos, se contaría el P. Luis de Valdivia, cuyos planteamientos acabarían inspirando la Guerra Defensiva de Chile.

3. UN ARBITRISMO EXTEMPORÁNEO: LAS *ADVERTENCIAS IMPORTANTES* DE FRAY JUAN DE SILVA, OFM

Fray Juan de Silva escribió tres memoriales entre 1613 y 1618, publicados y analizados por Paulino Castañeda Delgado.³² Según nos explica, los memoriales de Silva fueron muy citados y conocidos en el siglo XVII, lo cual no debe extrañar, habida cuenta de la aprobación que llegaron a recibir por parte del Consejo de Indias y el mismo Felipe III. Silva escribió los dos primeros entre 1613 y 1614, pero, tras elevarlos a las máximas instancias de poder, surgieron críticas, a las que respondió a través del tercer escrito, preparado entre 1617 y 1618. Esta refutación agradó al monarca y el Consejo autorizó en 1620 que los pareceres de Silva se imprimiesen. Finalmente, vieron la luz al año siguiente, en un pequeño volumen titulado *Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, así en lo espiritual como en lo temporal* (1621).³³

Las *Advertencias importantes* relacionaban los procesos de la evangelización americana con los servicios personales. El primer memorial expresaba que solo podía predicarse tal como lo habían hecho Cristo y sus apóstoles; ninguna otra vía era válida y menos una en la que se entrometieran los militares al lado de los religiosos. El segundo memorial abordaba el tema de los servicios personales y se trata, por tanto, de la pieza que incumbe más directamente a la temática de estas páginas. No obstante, la argumentación de Silva se hallaba supeditada aquí a la del memorial anterior, en tanto que consideraba los servicios personales como una forma de violencia que dificultaba la difu-

³² Existen relativamente pocos datos acerca de la biografía del P. Silva. La obra principal sobre el personaje sigue siendo, sin lugar a dudas, el libro de Paulino Castañeda Delgado, ya citado y que emplearemos en este epígrafe como referencia fundamental. Véase también C. Kelly, "The Franciscan Missionary Plan for the Conversion to Christianity of Natives in Austral Lands as Proposed in the Memorials of Fr. Juan de Silva, OFM", *The Americas*, 17 (1961), pp. 277-291; S. Zavala, "La evangelización y la conquista de las Indias, según Fray Juan de Silva, OFM", *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 12 (1969), pp. 83-96.

³³ J. de Silva, *Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, así en lo espiritual como en lo temporal, repartidas en tres memoriales informativos, dados en diferentes tiempos a su Majestad y Real Consejo de Indias*, Madrid, 1621. Reproduce la obra P. Castañeda, *Los memoriales del padre Silva...*, pp. 215-386. Citaremos a partir de esta edición moderna.

sión del cristianismo por parte de la iglesia. El tercer memorial, aparte de entrar en una digresión respecto a la legitimidad de la donación papal de los territorios americanos a los reyes de España, resumía los dos anteriores y trataba de solucionar las dudas que se habían vertido sobre ambos.

Silva afirmaba que la conversión de los pueblos originarios era la misión primordial de la monarquía en América. Y consideraba que, dada su importancia, ésta debía tener efecto en un marco completamente exento de violencia. Por eso, en el primer memorial rechazaba cualquier tipo de actividad militar que acompañara la predicación de los religiosos, mientras que en el segundo lanzaba una crítica feroz contra los repartimientos. Los servicios personales, nos indicaba el franciscano, eran una forma de violencia paralela a la utilización de las armas. Violencias distintas, obviamente, pero violencias al fin, todas las cuales tenían en común dificultar la expansión del mensaje religioso. El tercer memorial se reafirmaba en este enfoque, además de incluir una defensa de la donación pontificia a la Monarquía Hispánica. Los malos usos de los vasallos del rey no debían deslegitimar la soberanía de los Austrias en los ámbitos indianos.³⁴

Al fin y al cabo, todo partía de aquella concesión papal primera a “los ínclitos Reyes de Castilla y sus sucesores en cuanto toca a la conversión y manutención de las Indias, como consta del tenor de la Bula de Alejandro Sexto”. Aquel documento los convertía en “inmediatos administradores de la predicación y conversión de los naturales de las Indias”, es decir, “Delegado[s] del Papa”, un honor inmenso, pero que también significaba una responsabilidad inigualable, la máxima que hombres como Silva podían concebir: “pues se ve claro haber Su Santidad descargado, en este particular, su conciencia y obligación”. Silva no solo aconsejaba, también advertía, y lo hacía con severidad:

El inmediato y principal fin que V. Majestad y su Real Consejo de Indias debe de tener en todo el gobierno de las Indias, ha de ser la conversión y bien espiritual de todas aquellas almas convertidas y por convertir. Y para obtener este fin *debe y está obligado, en Dios y en su conciencia*, a poner y enderezar los medios más convenientes, más acomodados y eficaces, y a establecer leyes y pragmáticas que de ninguna manera sean contrarias.³⁵

No cabe duda de que la conexión entre literatura y acción política de la que venimos hablando obedece a la gravedad de razonamientos como éste. Palabras de semejante naturaleza no se pronunciaban en balde y ni siquiera un rey podía permitirse ignorarlas.

Silva era uno de esos religiosos inclinados a pensar en los nativos antes que en los españoles, a ver la realidad en fuerte contraste, y a deplorar la mal-

³⁴ P. Castañeda, *Los memoriales del padre Silva...*, pp. XIV y 193-203.

³⁵ *Ibidem*, pp. 220-221.

dad de sus compatriotas frente a la inocencia de aquéllos. Los consideraba “naciones idólatras y bárbaras”, a la usanza de la época, pero pensaba por ello mismo que debían ser para el rey como “hijos adoptivos”, que “piden mayor cuidado y gasto”, y a los que debía proporcionarse “seguridad en sus vidas, en sus haciendas y personas, sin agravio ninguno”. Sin embargo, según sus puntos de vista, nada de eso se cumplía en las Indias con rectitud. Se atrevía a escribir que los españoles solo perseguían el oro y la plata, algo que debía tener una importancia accesoria y secundaria, pero que, convertido en la gran obsesión de todos, se sobreponía a la evangelización y hasta la impedía. Aquel circuito inmenso de producción de la plata, distribución comercial y fiscal, transporte oceánico hacia Europa y Asia y, entre otras cosas, sostenimiento de la Real Hacienda y de la capacidad crediticia de la Monarquía ante el gran sector financiero —o, dicho de otro modo, aquella primera economía global basada en la producción y circulación de plata— estaba opacando lo más importante, lo único que realmente justificaba cualquier huella española en América: evangelizar.³⁶

En esta dicotomía entre españoles e indios, Silva reservaba sus peores palabras para los grupos sociales que hasta cierto punto podrían considerarse intermedios entre ambas repúblicas. Sorprende un poco equiparar el profundo afecto que Silva sentía por los indios y el desprecio soez que profesaba hacia aquellos otros. Se refería a mestizos, mulatos y negros horros, pero se atrevía a señalar incluso a los españoles “pobres y vagamundos”. De todo ellos, también de estos últimos, deploraba su nula vocación hacia el trabajo y el esfuerzo personal. En fin, los despreciaba como “la hez y la escoria, y lo más nocivo de la tierra”, a pesar de lo cual nadie los obligaba al servicio personal ni a servidumbre alguna.³⁷ Si ellos eran libres, ¿cómo no podían serlo los pueblos originarios? A éstos, que eran lo mejor de la tierra, se les condenaba al más desdichado de los destinos.

La indiofilia de Silva alcanzaba su cénit en un pasaje sobre el que merecería la pena detenerse palabra a palabra:

Estos Reinos de los indios son por sí e independientes de España, y no subalternos, y así principalmente se ha de mirar por el bien desta república sin subordinarla a otra ninguna. Y el bien espiritual y corporal de los indios se ha de preferir al de los españoles, porque, aunque los españoles y indios hagan una república, los españoles son advenedizos, y los indios son naturales, que se están en su propia tierra y Reino, adonde se les predicó el santo Evangelio. Y ellos le recibieron de muy buena voluntad, y por haberle recibido y héchose cristianos es cosa cierta que no perdieron su libertad, sino que quedaron libres, *sui iuris*, como antes, y su república en pie con sus fueros naturales concernientes a su propio útil; antes por haber recibido nuestra fe deben ser más hidalga y benignamente tratados, como enseña la caridad y justicia y todo el Santo Evangelio.³⁸

³⁶ *Ibidem*, pp. 225, 219 y 221.

³⁷ *Ibidem*, p. 270.

³⁸ *Ibidem*, pp. 267-268.

¿Cómo extrañarse de que el escrito recibiera críticas en su tiempo? Se habla de “reinos de indios”, a los que se les concede una entidad propia, suficiente y ajena a la de España, así como el derecho de no ser sojuzgados a ninguna otra jurisdicción. En la “república” que formaban los castellanos y los pueblos originarios, no debían existir jerarquías ni servidumbres, entre otras cosas porque América era la “propia tierra” de éstos y los europeos no eran allí más que unos advenedizos. La presencia de los españoles, insistía, solo se justificaba por la necesidad de enseñar el Evangelio, que los amerindios habían aceptado gustosos –según afirmaba con cuestionable veracidad–.

En su preferencia hacia los pueblos originarios, Silva se convertía en su portavoz y hablaba por ellos. Lo hacía, por ejemplo, al inicio del segundo memorial, el que abordaba el “repartimiento y servicio personal, que, comunemente, se llama en lengua mexicana quatequile, y los indios la llaman infierno”.³⁹ La prosa de Silva se empeñaba en convencer al lector de que no había ni un ápice de exageración en aquella metáfora infernal. Acogía así el testimonio de un sinnúmero de humillaciones, abusos y situaciones lamentables, en las que participaban tanto los jueces repartidores como los vecinos españoles que se beneficiaban de los repartimientos. El curso de los acontecimientos era espantable y, para el religioso, creyente riguroso, alcanzaba su corolario en una escena que aseguraba haber visto: la de aquellos cristianos nuevos, recién convertidos, rezando a Dios para que los liberase de los españoles, “diciendo que no tenemos más del nombre de cristianos”.⁴⁰ Una paradoja que solo podía empeorar al contemplar los suicidios de los más desesperados.

Aquel servicio personal existía porque tenía fuerza de ley. Pero era ley porque constaba sobre la “premática o ordenación de algún Virrey o Gobernador”. No porque tuviera las calidades que se suponían a una ley auténtica, ya se la observara desde la perspectiva del derecho canónico o desde el razonamiento teológico. En primer lugar, una ley solo era ley si era justa, adjetivo que lejos de incurrir en imprecisiones y subjetividades, se componía de cuatro condiciones evocadas bajo la autoridad de Aristóteles: 1) el servicio al bien común como causa final, 2) la posesión de los bienes dispuestos por el legislador como causa eficiente, 3) la proporcionalidad de los tributos a la capacidad contributiva del súbdito como causa formal, y 4) justicia de por sí en la materia de lo legislado. Sin embargo, defendía Silva, 1) el servicio personal solo servía a los españoles; 2) los reyes no poseían los bienes particulares de sus vasallos; 3) el servicio personal suponía un quebranto insufrible; y 4) era una práctica aberrante. A la ley formal del servicio personal le faltaban todos los rasgos definitorios de las verdaderas leyes; eso la hacía “injusta y ilícita”, garante de unas prácticas perversas que “en conciencia se deben quitar”.⁴¹

³⁹ *Ibidem*, p. 261.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 265.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 267 y ss.

Ahora bien, ¿cómo podía hacerse algo semejante? La cédula de 1601 ya había fracasado tras tantear aquella posibilidad. La erudición canonista y teológica de Silva quedaría reducida a un mero ejercicio de retórica visceral si no trazaba un camino que pudiera seguirse. Y aquí parece residir su máxima debilidad. Él carecía de las soluciones que nadie había hallado durante la década anterior. Las respuestas que, siguiendo el estilo habitual de la escolástica, ofrecía a las posibles contradicciones de sus tesis incurrían en una vaguedad evidente, a pesar de su intensa evocación de fragmentos clásicos de la escuela de Salamanca, procedentes de fray Domingo de Soto o el P. José de Acosta. En un momento, incluso alcanzaba a exclamar que, si la extinción del repartimiento provocaba el derrumbe de la producción argentífera en las minas americanas, sería preferible perder la plata antes que perder los vasallos. El memorial tercero, aunque fuera preparado durante un extenso período de reflexión, no acertó a introducir ningún razonamiento nítido y definitivo.⁴²

Era difícil que Felipe III y el Consejo de Indias, y mucho menos el Consejo de Hacienda, se atrevieran a legislar de esa manera, poniendo en riesgo la estabilidad general de la Monarquía Hispánica. Sin embargo, el consentimiento para la publicación de la obra puede entenderse como una muestra de su voluntad de promover un trato de justicia hacia los pueblos originarios, que quedó patente asimismo en su apoyo a la Guerra Defensiva de Chile. En el mismo instante en que el franciscano Silva encontraba un eco mínimo en la corte de Madrid, el P. Luis de Valdivia, jesuita, recibía un respaldo amplio y sólido. Esta suerte desigual se debió a razones diversas, pero la primera residía en la calidad y la oportunidad de los propios arbitrios. Los de Silva aportaban soluciones imprecisas y se enfrentaban a la legislación vigente al identificar el servicio personal con los repartimientos, cuya eliminación se había propuesto y descartado ya. En cambio, los arbitrios de Valdivia ofrecían una vía más realista de actuación, que las autoridades monárquicas no dudaron en abrazar.

4. UN ARBITRISMO FUNCIONAL: LUIS DE VALDIVIA, SI, Y LA GUERRA DEFENSIVA DE CHILE

Dirijamos nuestra mirada en último lugar hacia él. Luis de Valdivia es una de las figuras más emblemáticas del Chile colonial, objeto de largas controversias en las que el debate político se proyectó sobre las ulteriores interpretaciones cronísticas e historiográficas. Conocemos bien su vida:⁴³ nació en Gra-

⁴² *Ibidem*, pp. 271-287.

⁴³ H. Zapater Equioiz, *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*, Santiago de Chile, 1992; J. M. Díaz Blanco, *Razón de Estado y Buen Gobierno. La Guerra*

nada hacia 1561, entró en la Compañía de Jesús en 1581, viajó a América para salvar almas en 1589 y su periplo lo llevó a Chile en 1593. Los primeros años que pasó allí le permitieron conocer la tierra, entender sus problemas de primera mano y ser testigo de la gran rebelión que produjo la autonomía de la Araucanía, la consiguiente fragmentación territorial y la definición de un espacio fronterizo vertebrado por el río Bío-Bío. Su primera reacción fue muy diferente a la que posteriormente lo haría célebre: aceptó las *malocas* a la tierra de guerra e incluso aprobó la esclavización de los cautivos. Sin embargo, su comunión con las opciones más beligerantes resultó bastante transitoria y comenzó a cambiar poco después, cuando fue llamado por sus superiores jesuitas a Lima y desde la capital virreinal vio las cosas desde cierta distancia.

El giro intelectual valdiviano tuvo que nutrirse de factores muy diversos, algunos de índole general y otros más personales, desde el tomismo jesuita y la neoescolástica salmantina a la discusión en torno a las cédulas de los servicios personales, además de episodios biográficos como el diálogo intelectual que se intuye con un correligionario como el P. Alonso Mejía. El vínculo entre Mejía y Valdivia se ha ignorado e infravalorado hasta fechas recientes; no obstante, tuvo que significar un poderoso aliciente para el padre de la Guerra Defensiva. Los dos coincidieron en aquella Lima febril que adoraba la plata y discutía sobre el servicio personal, e incluso convivieron en el colegio de San Pablo, dentro de la provincia peruana de la Compañía de Jesús. Ambos se conocieron, según demuestran algunos retazos epistolares conservados, y trataron por escrito problemas comunes. Mejía escribió uno de los memoriales sobre servicios personales más valorados entre aquellos nacidos de la polémica en torno a la I cédula general. Al igual que el P. Agia, el jesuita comprendía la imposibilidad de aplicar una ley tan rupturista y desaconsejaba su aplicación integral. No obstante, clamaba al mismo tiempo contra los abusos cotidianos y por que se apartase la mirada cuando éstos se producían. Su metáfora favorita decía que la monarquía era como una casa agrietada por un seísmo; si se derribaba al completo, quizás no habría capacidad para reconstruirla. En cambio, con el cuidado debido, siempre podrían apuntalarse los desperfectos.⁴⁴

Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III, Sevilla, 2010; R. Gaune Corradi, *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*, Santiago de Chile, 2016. En estas obras monográficas más recientes puede consultarse una bibliografía mucho más amplia respecto a Valdivia y su Guerra Defensiva. Valdivia es, sin duda, el autor más tratado por la historiografía entre los cuatro principales que hemos destacado en este estudio, tanto por la fuerte plasmación política de sus arbitrios como por las polémicas surgidas en Chile en torno a su figura.

⁴⁴ J. M. Díaz Blanco y R. Gaune Corradi, “Luis de Valdivia y Alonso Mejía: una relación personal en los orígenes del pensamiento valdiviano (1602-1604)”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 18-2 (2014), pp. 9-32. El principal memorial de Mejía sobre los servicios personales puede consultarse en R. Vargas Ugarte, *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias*, Lima, 1951, pp. 94 y ss.

Valdivia aplicó a Chile las ideas que volaban en el debate político limeño. Construyó así una propuesta que fue perfeccionando y dando a conocer poco a poco en varias cartas y memoriales redactados entre 1604 y 1610. El concepto de servicio personal y su invitación a considerar los *agravios* sufridos por los indios chilenos le brindaron la clave para reinterpretar las convulsiones políticas chilenas. Donde antes veía una rebelión contra la autoridad de la monarquía y la iglesia, merecedora de un castigo rotundo y severo, a partir de entonces atisbó lo contrario: un escenario de violencia social, que era la causa de que los pueblos chilenos, y especialmente los mapuches de la Araucanía, rechazasen el cristianismo y el gobierno español. Valdivia había pasado, de condenar la violencia, a explicarla. Y la explicación entroncaba de inmediato con la tradición anti-tiránica del pensamiento clásico y escolástico, que postulaba que era lícito rebelarse frente a la injusticia del gobierno tiránico. Precisamente, esa tradición había encontrado en los ámbitos jesuíticos de la época de Valdivia algunas de sus formulaciones más extremas y discutidas, como la defensa del regicidio en 1599 por parte del P. Juan de Mariana. Uniendo todas las piezas del puzzle, resultaba que la rebelión mapuche era un alzamiento legítimo contra el poder español, que degeneraba en tiranía al permitir la injusticia del servicio personal.⁴⁵

En consecuencia, la guerra no se extinguiría intensificando la actividad militar, sino todo lo contrario. La idea iba en contra de las reacciones iniciales de la monarquía a la rebelión mapuche. Lo primero que había hecho la corona era militarizar la nueva frontera del Bío-Bío. Aprobó un nuevo situado militar expedido desde la Caja de Lima, lo dotó en poco tiempo con una generosa cantidad de 212.000 ducados anuales y lo destinó a la financiación de una de las primeras estructuras militares estables de la América española, el ejército de la frontera de Chile, que fue tomando forma gracias a distintas levadas que se reclutaron en Castilla y el Virreinato del Perú. Estos militares del Bío-Bío, al contrario de lo que luego pasaría a caracterizarles, tendrían encomendados el avance de las líneas de ataque y la recuperación del territorio araucano, una guerra “a fuego y sangre”, como la denominaban las fuentes contemporáneas, que se hizo más atractiva legalizando la esclavitud de las piezas cautivadas.⁴⁶ Valdivia sentenció que aquel esfuerzo costoso

⁴⁵ Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Provincia Chilensis, vol. 4, doc. 2; *Relación que hizo el padre Luis de Valdivia, lector de Teología del colegio de Lima, por orden de sus superiores y de los señores virreyes don Luis de Velasco y conde de Monterrey, su sucesor, sobre agravios que reciben los indios de paz que hay en Chile, probando ser medio único para acabar presto la guerra el poner los indios de paz sin agravios*, Lima, diciembre de 1604. Publicado en J. M. Díaz Blanco, *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*, Santiago de Chile, 2011, doc. 1.

⁴⁶ Á. Jara, *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*, Santiago de Chile, 1987. J. E. Vargas Cariola, “Los Austrias y el ejército de Chile en el siglo XVII”, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 9 (1983), pp. 355-370 y “Financiamiento del ejército de Chile en el siglo XVII”, *Historia*, 19 (1984), pp. 335-356.

era inútil, además de moralmente reprobable. Más violencia solo engendraría más violencia. La única salida posible era el buen gobierno, es decir, extirpar el servicio personal. En definitiva, solo cuando hubiera justicia habría paz, y solo cuando hubiera paz se abriría el camino para propagar la fe católica. No de otro modo.

El pensamiento de Valdivia nos parece de una gran belleza y me atrevería a atribuirle cierta especie de modernidad. Sin embargo, no era un caso aislado en su tiempo. Otros contemporáneos suyos, especialmente religiosos, también habían relacionado los servicios personales con el clima de violencia política existente en Chile en tiempos de la casa de Austria. Recuérdese a los pioneros franciscanos del siglo XVI, desde fray Juan de Torralba, que deploraba que “estos indios de este reino de Chile han sido muy agraviados en los tiempos pasados y ésta ha sido la causa de su alzamiento y rebelión”,⁴⁷ hasta el polémico obispo fray Juan Pérez de Espinosa, que a comienzos del XVII aún escribía que

los indios de guerra quieren más morir que dar la paz, viendo que en sujetándose se sirven de ellos los españoles hasta morir y así en Dios y mi conciencia entiendo que las grandes victorias que estos rebeldes han tenido y la destrucción que han hecho abrasando y llevando tantos pueblos y degollando tanto número de españoles, niños y mujeres, que todo esto permite Dios por los agravios que hacemos a los indios de paz [...], el remedio de lo cual consiste en que Vuestra Majestad mandase tasar los indios y que paguen solamente tributo y quitarles el servicio personal.⁴⁸

En la orden de Santo Domingo, donde no faltaban los halcones que anhelaban la guerra ofensiva y la esclavitud, también se destacaron individuos que predicaban exactamente lo contrario, como fray Cristóbal de Valdespino, quien llegaba a decir que “somos los españoles y ministros de vuestra Majestad peores que lobos rabiosos para con estas ovejas de paz”, todo a causa del servicio personal,

esclavonía más tiránica y cruel que la de moros de Berbería, sin que los desventurados, siendo como son por ley natural y divina y humana libres y no debiendo a vuestra Majestad más que un moderado tributo, y eso porque les mantenga vuestra Majestad en justicia, en paz, en policía [y] dándoles doctrina, no sólo no tienen esto, pero con esta esclavonía no son señores de mujeres ni de hijos ni de hijas ni de tierras ni haciendas ni aun de lo que traen encima.⁴⁹

⁴⁷ AGI, Chile, leg. 64; fray Juan de Torralba a Felipe II, Santiago de Chile, 12 de febrero de 1573. Este documento se encuentra reproducido en L. Olivares Molina, *La provincia franciscana de Chile de 1553 a 1700 y la defensa que hizo de los indios*, Santiago de Chile, 1961, pp. 345-347.

⁴⁸ AGI, Chile, leg. 60; fray Juan Pérez de Espinosa a Felipe III, Santiago de Chile, 20 de marzo de 1602.

⁴⁹ AGI, Chile, leg. 64; Biblioteca Nacional de Chile, Manuscritos Medina, t. 110, docs. 1.810 y 1.813; fray Cristóbal de Valdespino a Felipe III, Santiago de Chile, 28 de marzo y 7 de abril de 1608.

Estos testimonios podrían multiplicarse con facilidad. El vínculo conceptual entre explotación social y conflictividad política casi llegaría a convertirse en un lugar común que ofrecía una explicación, entre otras, a la perduración perturbadora de la Guerra de Arauco.

Lo que diferenció a Valdivia de otros críticos del servicio personal fue adherir a la dimensión social de su pensamiento un componente militar robusto. Tras malas experiencias de las que hablaremos a continuación, Valdivia y sus partidarios se dieron cuenta de que la reforma social solo produciría los efectos deseados después de un cierto tiempo. Mientras que las heridas sociales sanaban, sería necesario garantizar la protección del territorio español renunciando a la conquista armada de la Araucanía. Eso significaba transformar el ejército de la frontera, convertirlo en una fuerza de contención, renunciar a las malocas y, desde luego, prohibir la esclavitud indígena. En suma, apostar por una estrategia de guerra defensiva que termino dando nombre a todo el proyecto en su conjunto: la Guerra Defensiva, a la que definiremos entonces como la combinación de una reforma social y una reforma militar.⁵⁰

Su puesta en práctica condicionó la vida política de Chile a comienzos del XVII. En efecto, las autoridades de la monarquía confiaron en los arbitrios de Luis de Valdivia, los pusieron en práctica e incluso reservaron para el jesuita importantes cotas de poder institucional. Valdivia siempre tuvo claro que las ideas políticas debían practicarse desde las instituciones. Había que conquistar el poder formal y él lo consiguió a base de ideas significativas y un notable sentido de oportunidad, en lo que obviamente el azar jugó mucho a su favor. Por una parte, sus conclusiones en torno al servicio personal encajaban perfectamente con el contexto político limeño y madrileño que había pergeñado las dos cédulas generales. Y por otra, la adopción de una guerra defensiva y la consiguiente contención del gasto militar concordaban con las políticas conservacionistas de la *Pax Hispanica* de Felipe III. Valdivia encontró buena sintonía con varios virreyes del Perú –Luis de Velasco, el conde de Monterrey, el marqués de Montesclaros y el príncipe de Esquilache–, con dos monarcas, Felipe III y Felipe IV, con el Consejo de Indias y con cortesanos muy destacados, entre los que debe destacarse al duque de Lerma. El valido, que se situó en el corazón del pacifismo hispano de comienzos del XVII, conoció a Valdivia, lo protegió directa e indirectamente, y consiguió que la paz llegara a Chile como había llegado también a Francia, Inglaterra y los Países Bajos.⁵¹

⁵⁰ Archivo Nacional Histórico de Chile (AN), Jesuitas, vol. 424, ff. 213-214, con copia en el Archivo del Colegio de San Ignacio, caja 2/J294, carp. 26; Luis de Valdivia a Felipe III, Lima, 4 de junio de 1607. La carta fue publicada en A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España y América*, 7 vols., Madrid, 1912, vol. IV, pp. 694-696.

⁵¹ Aparte de la proximidad a destacados miembros de la red lemmista como el conde de Lemos, el marqués de Montesclaros o el príncipe de Esquilache, varios documentos directos cons-

El ideario valdiviano inspiró la política chilena en dos ocasiones.⁵² En primer lugar, en un ensayo inicial que tuvo lugar entre 1604 y 1606. Después, durante la Guerra Defensiva en sí, que estuvo vigente en Chile desde 1612 hasta 1626. La primera experiencia fue un aprendizaje para Valdivia. Se puso en marcha con la aprobación del virrey conde de Monterrey y solo contemplaba aún la parte social. Hubo parlamentos con los mapuches, en los cuales se firmaron paces. Pero el dispositivo militar no tenía orientaciones claras respecto a cómo preservar los acuerdos y la llegada de un importante contingente militar desde Castilla animó al gobernador español a reanudar el avance militar. Fue un espejismo. Las tropas venían en mal estado desde la península y el control de aquel territorio requería efectivos muy superiores. De tal modo, la aventura concluyó con un inmenso fracaso, el llamado desastre de Boroa, después del cual las posiciones pacifistas ganaron terreno y recibieron todo el apoyo oficial.

Valdivia recibió un amplio respaldo tras un extenso proceso de negociaciones que duró cerca de un lustro, entre 1607 y 1612.⁵³ El arbitrio al completo, con la reforma militar ya añadida a la reforma social, fue aprobado en Lima por el marqués de Montesclaros, sucesor de Monterrey en la sede virreinal, y en Madrid por el Consejo de Indias, el lermismo y, al fin, Felipe III. A veces se argumenta que la Guerra Defensiva tuvo una vida práctica muy corta y que se convirtió en letra muerta en menos de un año, después de que tres religiosos jesuitas murieran a manos de los mapuches, durante el episodio conocido por la tradición cristiana como el martirio de Elicura. La apreciación no es correcta. Ciertamente, aquellos acontecimientos se instrumentalizaron por parte de la oposición anti-valdiviana, que no tardó en emerger y hacer oír sus críticas ante los poderes de la monarquía. No obstante, la Guerra Defensiva no fue derribada y entre 1615 y 1617, pasado el trienio de pruebas inicialmente aprobado, se renovó tras otro durísimo proceso de negociaciones ante las dos cortes. Más bien, en 1617 comenzó la que puede calificarse como etapa dorada de la reforma valdiviana, que culminó en 1622, año en que se aprobó la tasa de Esquilache, el documento que habría per-

tatan la consonancia entre el duque de Lerma y Luis de Valdivia; entre ellos: AN, Jesuitas, vol. 424, ff. 177r-179v; Luis de Valdivia al duque de Lerma, Concepción, 7 de septiembre de 1615. Esta última carta fue reproducida en J. M. Díaz Blanco, *El alma en la palabra...*, doc. 42.

⁵² El análisis siguiente de los acontecimientos sigue la exposición de J. M. Díaz Blanco, *Razón de Estado...*, especialmente la tercera parte, sintetizada en J. M. Díaz Blanco, *El alma en la palabra...*, pp. 40-42 y *Hércules sagrado. Semblanza del P. Luis de Valdivia, S.I.*, Temuco, 2014.

⁵³ AN, Jesuitas, vol. 93, ff. 84r-85r; memorial de Luis de Valdivia a Felipe III, s.f. [Madrid, 1609] y ARSI, Provincia Chilensis, vol. 4, ff. 114r-135v; *Tratado de la importancia del medio que el virrey propone de cortar la guerra de Chile y hacerla solamente defensiva*, s.f. [Madrid, 1610]. Ambos memoriales fueron publicados por J. T. Medina, *Biblioteca Hispano-Chilena, 1523-1817*, Ámsterdam, 1965, vol. II, docs. 203 y 204.

mitido coronar la erradicación del servicio personal.⁵⁴ Sin embargo, en aquel mismo 1622 Valdivia fue retirado de la vida pública por sus superiores jesuitas, que habían llegado a ver con malos ojos su intensa implicación política, y entonces la Guerra Defensiva perdió a su principal valedor en el propio Chile. Eso generó un ocaso progresivo, que se materializó entre 1625 y 1626, cuando la monarquía decretó retomar la ofensiva en la Araucanía para garantizar una presencia efectiva que neutralizase las temidas apetencias holandesas, de nuevo en guerra abierta tras el fin de la Tregua de los Doce Años.

REFLEXIONES ÚLTIMAS

En el arranque de una tesis doctoral ya centenaria, José de Barrasa y Muñoz de Bustillo escribió:

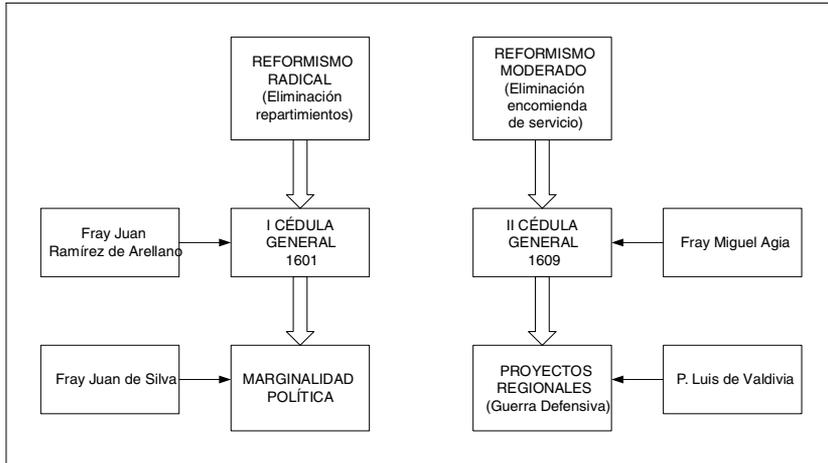
Algunos autores antiguos, como Agia, y modernos, como Capitán y Lorin, le dan el nombre de Servicio Personal (con evidente error, a nuestro juicio) a una desnaturalización de las Encomiendas que, a espaldas de las disposiciones reales y con la tolerancia, a veces, de las Autoridades de las Colonias, exigían los encomenderos de los Indios que tenían en Encomienda, obligándoles a servicios en vez de tributos, y dando lugar a las Encomiendas de servicio, pero en ningún caso a la Institución del Servicio Personal.⁵⁵

Lo que Barrasa consideraba un error de varios autores, se ha presentado aquí como una evolución desde el reformismo radical de fray Juan Ramírez de Arellano, partidario de eliminar los repartimientos de indios, al reformismo moderado de fray Miguel Agia, que condenaba la encomienda de servicio y diversos abusos sociales, pero ya no cuestionaba las bases de la economía colonial. El tránsito de la I cédula general de 1601 a la II cédula general de 1609 señaló el triunfo del moderantismo y marcó los destinos políticos posibles para las diferentes alas del arbitrista indiano. Un continuador de Ramírez de Arellano como fray Juan de Silva gozó de aprecio literario, pero quedó relegado a cierto ostracismo, alejado de cualquier resultado político práctico. En cambio, dentro del campo de acción delimitado en 1609, el P. Luis de Valdivia pudo proponer arbitrios que inspiraron políticas como la Guerra Defensiva de Chile, coherente con otras líneas de actuación contemporáneas en gobernaciones como Santa Cruz de la Sierra, Tucumán o Paraguay.

⁵⁴ AGI, Chile, leg. 166, lib. 2, ff. 319v-345v y AN, Cabildo de Santiago, vol. 10, ff. 66r-85r y Fondo Antiguo, vol. 53, ff. 58v-79v; Tasa de Esquilache, Madrid, 17 de julio de 1622. La reproducen Á. Jara y S. Pinto (eds.), *Fuentes para la Historia del Trabajo en el Reino de Chile*, Santiago de Chile, 1982-1983.

⁵⁵ J. de Barrasa y Muñoz de Bustillo, *El servicio personal de los indios durante la colonización de América*, tesis doctoral, Madrid, 1925, pp. 1-2.

Fig. 1. Opciones reformistas del arbitristo indiano (c.1590 – c.1620).



Fuente: Elaboración propia.

Esta diversidad de puntos de vista nos habla de la riqueza intelectual del arbitrista indiano. Terminemos estas páginas retomando las valoraciones con las que las abríamos. Hubo un arbitrista americano muy dinámico a comienzos del siglo XVII, que tuvo una profunda repercusión política tanto a nivel virreinal como a nivel regional y se distinguió del arbitrista peninsular por sus temáticas diferenciadas. Mientras que en el arbitrista peninsular los asuntos políticos se entrelazaban en buena medida con problemas económicos y fiscales, en el arbitrista indiano desafíos políticos de otra naturaleza dialogaban con la dificultad para evangelizar y la permanencia de arraigadas cuestiones sociales. Esta autonomía temática no surgió espontáneamente en el siglo XVII, sino que bebía de la tradición indiana del siglo XVI, preocupada por conceptos y realidades como el que aquí se ha destacado de los servicios personales. En buena medida, todos ellos –servicio personal, repartimientos, encomienda, esclavitud, servidumbre a la usanza⁵⁶ y similares– se resumían en la exigencia de preservar la justicia para los pueblos originarios. En la idea de que sin justicia no podían construirse ni una comunidad política estable ni una iglesia nueva en Indias. Desde entonces han transcurrido cuatro siglos. Mucho de lo que estos pensadores nos dicen pertenece ya a un pasado remoto. Sin embargo, esa parte central de su pensamiento encierra un mensaje atemporal, que todavía nos convence cuando lo leemos en el siglo XXI. Todavía merece la pena leer a los arbitristas indianos del XVII.

⁵⁶ Gustavo Velloso, “Esclavitud ‘a la usanza’: historicidad de una modalidad de enajenación humana (Chile, 1650-1656)”, *Tratas atlánticas y esclavitudes en América. Siglos XVI-XIX*, Sevilla, 2021, pp. 271-288.