



VOLUMEN 42
2023

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA
MENDOZA - REPÚBLICA ARGENTINA
ISSN 1514-9935 (VERSIÓN IMPRESA)
ISSN 1853-3175 (VERSIÓN EN LÍNEA)



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



IFAA
Instituto de Filosofía
Argentina y Americana

arca ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS



CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 42 - AÑO 2023

CUYO es una publicación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección "Textos" rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: Latindex (Catálogo y Directorio); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital-UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) y Philpapers.

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

ISSN 1514-9935 (Versión impresa)

ISSN 1853-3175 (Versión en línea)

CUYO is a publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its "Texts" section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: Latindex (Catalogue & Directory); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital-UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) and Philpapers.

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN 1514-9935 (Printed version)

ISSN 1853-3175 (Online version)





CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 42 - AÑO 2023

Redacción


Instituto de Filosofía Argentina y Americana
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500) Mendoza, Argentina
Teléfono: (+54-261) 413 5000 Interno 2252
E-mail: cuyoanuario@gmail.com
Sitio web: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo>

Consejo de Redacción

Director: **Dante Ramaglia**  orcid.org/0000-0001-5739-6331 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Marisa Muñoz  orcid.org/0000-0002-9449-0754 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)


Marcela Aranda (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)


Paula Ripamonti  orcid.org/0000-0003-0187-1273 (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Secretaria: **Aldana Contardi** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Secretaria técnica: **Betina Vázquez** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)


Gestor editorial: **Facundo Price**  orcid.org/0000-0001-6056-5984 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)


Diseñadora gráfica: **Clara Luz Muñiz**  orcid.org/0000-0001-7184-0507 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Asistente de maquetación: **Juan Marcos Barocchi**  <https://orcid.org/0009-0002-1594-7427> (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Asistente editorial: **Lorena Frascali Roux**  orcid.org/0000-0001-5342-0875 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Consejo Editorial


Adriana Arpini  orcid.org/0000-0002-5459-0363 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Mariela Avila  orcid.org/0000-0002-9347-2191 (Universidad Católica Silva Henríquez, Chile)


Clara Alicia Jalif de Bertranou (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Francisco José Martín (Università di Torino, Italia)

Gerardo Oviedo (Universidad de Buenos Aires, Argentina)


Rubén Quiroz Ávila  orcid.org/0000-0002-6152-038X (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)


María del Rayo Ramírez Fierro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)

Antolín Sánchez Cuervo  orcid.org/0000-0002-0371-0679 (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)

Consejo Asesor

Yamandú Acosta (Universidad de la República, Uruguay)


Carlos Henrique Armani  orcid.org/0000-0003-4855-6115 (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil)

Norval Baitello  orcid.org/0000-0001-7814-7633 (Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Hugo Biagini (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, Argentina)


Carmen Bohórquez (Centro Nacional de Historia, Venezuela)


Alcira Bonilla (Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Horacio Cerutti Guldberg  orcid.org/0000-0003-0464-8341 (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México)

Raúl Fornet-Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania)

José Luis Gómez Martínez (University of Georgia, Estados Unidos de América)

Pablo Guadarrama González  orcid.org/0000-0002-4776-2219 (Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba)

Walter Omar Kohan  orcid.org/0000-0002-2263-9732 (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)


Francisco Leocata (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)


Oscar Martí (California State University, Estados Unidos de América)

Carlos Ossandón Buljevic (Universidad de Chile, Chile)

Carlos Paladines (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador)

María Luisa Rubinelli (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Ricardo Salas Astrain  orcid.org/0000-0003-4765-1567 (Universidad Católica de Temuco, Chile)

María Cecilia Sánchez  orcid.org/0000-0002-9543-9264 (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

José Santos Herceg  orcid.org/0000-0001-5425-2340 (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile)

Alejandro Serrano Caldera (Universidad Americana, Nicaragua)

Ángela Sierra González (Universidad de La Laguna, España)

Han sido directores de la revista:

Diego F. Pró (1965-1994) y **Clara A. Jalif de Bertranou** (1995-2015)

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

E-mail: cuyoanuario@gmail.com

Página web: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/about>

VERSIÓN DIGITAL: ARCA (ÁREA DE REVISTAS CIENTÍFICAS Y ACADÉMICAS)
DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
EMAIL: REVISTASCIENTIFICAS@FFYL.UNCU.EDU.AR



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual —Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales —No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>. A partir del número 39, CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana pasará a estar bajo licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta es una actualización de la versión pero aplica los mismos criterios que la versión CC BY-NC-SA 2.5 AR utilizada actualmente. Vea la actualización en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>.

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

INDICE

DOSSIER: Un republicanismo para América	9
Presentación del dossier: Un republicanismo para América / Presentation of the dossier: A republicanism for America	
Diego Fernández Peychaux.....	13
Republicanismo indiano y crítica a la epistemocracia colonial / Indian republicanism and critique of colonial epistemocracy	
Ambrosio Velasco Gómez.....	19
Algo nuevo cerca del Sol. Nicolás Maquiavelo y el republicanismo plebeyo de los confines / Something new near the Sun: Nicolás Machiavelli and the plebeian republicanism of the frontier	
Eugenia Mattei	43
“Como si no hubiera Rey”: orfandad, derechos y exigencia de justicia (siglo XVII, Potosí) / “As if there were no King”: orphanhood, rights and the demand for justice (17th century, Potosí)	
Esteban De Gori	69
Lo común en el republicanismo de Felipe Guaman Poma de Ayala / The common in republicanism by Felipe Guaman Poma de Ayala	
Diego Fernández Peychaux.....	91

Una imagen en torno al cimarronaje. La cuestión de la obligación política / An image about the marronage. The question of political obligation

Julián Ramírez Beltrán 129

ARTÍCULOS..... 171

Hacia una renovación de la filosofía argentina: Luis Juan Guerrero en las universidades de Buenos Aires y La Plata (1928-1930) / Towards a renewal of the Argentinean philosophy: Luis Juan Guerrero at the universities of Buenos Aires and La Plata (1928-1930)

Ricardo Ibarlucía 173

La serena disciplina de las armas. Rubén Calderón Bouchet, un tradicionalista católico en la revista *Mikael* (1973-1983) / The serene discipline of weapons. Rubén Calderón Bouchet, a catholic traditionalist in *Mikael* Magazine (1973-1983)

Marcos Olalla 207

Ángel Cappelletti (1927-1995), biografía de un filósofo anarquista / Ángel Cappelletti (1927-1995), biography of an anarchist philosopher

Carlos Olmos 235

NOTAS Y COMENTARIOS..... 287

Empecinado filósofo de la esperanza: hacia una bibliografía crítica /
Stubborn philosopher of hope: towards a critical bibliography

Elisabeth Roig 289

Comentarios a la biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig /
Comments to the annotated biobibliography of Arturo Andrés Roig..

Dante Ramaglia..... 299

TEXTOS 329

Las ciudades coloniales y el buen gobierno. Una carta en clave republicana (Puebla de los Ángeles, 1582) / Colonial cities and good government. A letter in republican language (Puebla de los Ángeles, 1582)

Francisco Quijano Velasco 331

Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios [ca 1567], por Francisco Falcon / Representation of the damages and inconveniences that are done to the Indians [ca 1567], by Francisco Falcon

Diego Fernández P., Gonzalo Lamana, Martina Cafaro 361

RESEÑAS 438

Rodríguez Rial, Gabriela. *Tocqueville en el fin del mundo: la Generación de 1837 y la ciencia política argentina*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2022, 174 p.

Mirna Lucaccini, María Cecilia Padilla 451

Rinesi, Eduardo. *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespereanos para una república popular*. Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2021, 276 p.

Diego Fernández Peychaux..... 467

Marey, Macarena (Ed.). *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Barcelona: Herder, 2021, 392 p.

Juan Manuel Soria 479

Velasco Gómez, Ambrosio. *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo: Razón del poder frente al humanismo de la Universidad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, 88 p.

Sol Aylén Zanardo O’Grady..... 491



DOSSIER:
Un republicanismo
para América

Coordinador:

Diego Fernández Peychaux

 <https://orcid.org/0000-0002-0403-7332>

Presentación del Dossier: Un republicanismo para América

Presentation of the dossier: A republicanism for America

Diego Fernández Peychaux¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0403-7332>

El presente número especial se propuso indagar la circulación del léxico republicano en la frontera colonial americana de los siglos XVI y XVII. Al efecto, los artículos se centran en el análisis de una determinada constelación de conceptos del republicanismo: virtud, libertad, utilidad pública, jurisdicción, dominio, consentimiento, autogobierno, entre otros. No tanto para verificar que estas elaboraciones americanas se avienen “adecuadamente” al canon de una tradición republicana, sino para indagar cómo utilizan ese léxico en sus argumentaciones y cómo lo tergiversan en sus traducciones con instituciones y conflictos singulares de esa zona de fricción, dando lugar así a un *republicanismo mestizo*.

Identificar y analizar estos mestizajes conceptuales en torno al republicanismo en la frontera entre conquistados y conquistadores en los siglos XVI y XVII americano, resulta relevante para la filosofía y la teoría políticas, al menos, en tres aspectos.

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad de Buenos Aires, Argentina. Contacto: dfpeychaux@uba.ar

Primero, porque contribuye a desmontar las lecturas esencialistas del pensamiento político de dicha frontera según las cuales solo cabe encontrar allí diversas variantes del requerimiento que los conquistadores leían a los amerindios solicitando obediencia y fidelidad a un rey y a un dios que portaban del otro lado del océano Atlántico. Si tales lecturas estuviesen en lo cierto, las teorías políticas de la frontera colonial representarían solo diversas modulaciones de lo que podría llamarse una *emboscada de la razón conquistadora*.

Segundo, porque expande las conclusiones de quienes reconstruyen la génesis del republicanismo reduciéndolo a aquél que surge en una parábola histórica que va del Renacimiento Italiano y la guerra de independencia de las trece colonias británicas o, cuanto mucho, a los enfrentamientos de las ciudades aragonesas y castellanas contra los Habsburgo. Ambos tipos de intervenciones historiográficas pasan por alto su circulación en Nueva España durante los siglos XVI y XVII. Por ejemplo, en el marco de la polémica en torno a la enajenación de las indias en favor de los encomenderos del Perú.

Tercero, porque situar al republicanismo en la frontera colonial implica indagar en qué medida sus conceptos se conjugan para dar cuenta en forma temprana de los racismos epistémicos que sostuvieron, a la postre, la colonialidad del poder. Tanto la república como el republicanismo no son ni conceptos ahistóricos ni una tradición política suturada. Todo lo contrario, la república es una forma política dinámica y cambiante. En el caso del republicanismo tampoco existe una esencia que lo determine; mejor dicho, en los republicanismos existe una querrela sobre qué significa ser republicano/a en distintos momentos históricos y qué pasiones y afectos imperan.

En suma, el dossier compila y publica artículos que se interroga sobre cómo en el momento preciso de gestarse el sistema-

mundo moderno, el republicanismo fue el léxico con el que se luchó por la emancipación humana de las jerarquías políticas tradicionales, pero también con el que confrontó a los dispositivos de control dispuestos para su neutralización.

En este sentido, resulta central la categoría de *republicanismo indiano* que propone Ambrosio Velasco Gómez en el artículo que integra el dossier: “Republicanismo indiano y crítica a la epistemocracia colonial”. Los defensores del proyecto imperial argumentan que los pueblos indígenas de América son incapaces de gobernarse a sí mismos debido a su barbarie y deben ser subyugados por naciones racionales y prudentes como los españoles. Esta argumentación, llamada por Velasco Gómez *epistemocracia*, se convirtió en una teoría hegemónica del pensamiento político en la Modernidad para justificar los estados coloniales. Los críticos de la conquista y del imperio español, como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, argumentan que los nativos del “Nuevo Mundo” tienen buenas leyes y gobernantes que buscan la justicia y son tan racionales como los españoles, por lo que tienen la capacidad de gobernarse a sí mismos.

El segundo artículo del dossier, *Algo nuevo cerca del Sol. Nicolás Maquiavelo y el republicanismo plebeyo de los confines* de Eugenia Mattei subraya una convergencia entre Maquiavelo y América que suele pasarse por alto. Si sus textos se sitúan en un período apenas anterior a la conquista y colonización de América, la sincronía que portan estriba en el modo en el que ubica en Florencia un conflicto colonial. El mérito del texto de Mattei estriba, precisamente, en poner a trabajar las figuras de humanos desnudos y de las prácticas antropofágicas en el centro de la disputa política por la igualdad. Tal profundidad espacio-temporal de la mirada de Maquiavelo lo ponen en diálogo necesario con las otras experiencias republicanas que se recogen en este dossier.

En efecto, los tres artículos siguientes abordan el problema de la igualdad y la voracidad caníbal de los que descienden de los barcos, pero desde una mirada indígena o negra. En el primero, “‘Como si no hubiera Rey’: orfandad, derechos y exigencia de justicia (siglo XVII, Potosí)”, Esteban De Gori analiza el accionar político de Gabriel Fernández Guarache y cómo en la “petición grande” de 1661 se condensa una trama de imaginarios políticos que se establecen entre la petición de justicia ante los agravios y la sensación de orfandad con respecto al Rey. Esto permite comprender la mirada que se construye en torno a la política, a la relación de los caciques e indios con las autoridades locales e imperiales. En el segundo, “Lo común en el republicanismo de Felipe Guaman Poma de Ayala”, de Diego Fernández Psychaux, hace lo propio con la obra de este intelectual indígena del Perú. El artículo vincula su propuesta de buen gobierno con los conflictos políticos que suscitó en los Andes la oferta de los encomenderos de comprar al rey sus títulos. La crítica que dirige Guaman Poma se estructura articulando la noción de libertad como no dominio con el comunitarismo andino. Finalmente, Julián Ramírez Beltrán en “Una imagen en torno al cimarronaje. La cuestión de la obligación política” analiza la conceptualización de la obligación política que subyace las negociaciones de los grupos cimarrones emancipados con las autoridades coloniales en el siglo XVI.

El dossier también incluye la publicación de dos fuentes de archivo del período. En primer lugar, se publica la “Petición del procurador de los vecinos de Puebla de los Ángeles” de 1582. En el estudio preliminar, Francisco Quijano Velasco identifica los elementos que la vinculan con el republicanismo para la defensa de los derechos de los colonos contra la corona. En segundo lugar, se publica una transcripción revisada de la “Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios” de Francisco Falcón ante el segundo concilio limense en 1567. Diego Fernández Psychaux,

Gonzalo Lamana y Martina Cafaro la presentan identificando con qué otros autores criticistas de la conquista Falcón dialoga, los modos en los que refuta una mirada colonial sobre los Andes y, finalmente, cómo vehiculiza la agencia política de la población andina.

Para cerrar este trabajo colectivo se incluyen las reseñas de cuatro libros que interrogan desde América los significados posibles del republicanismo y analizan las pugnas que atraviesan las respuestas posibles. Me refiero a *Tocqueville en el fin del mundo: la Generación de 1837 y la ciencia política argentina* de Gabriela Rodríguez Rial publicado por Miño y Dávila en 2022; *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespearianos para una república popular* de Eduardo Rinesi publicado por Ubu Ediciones en 2021; *Teorías de la república y prácticas republicanas* editado por Macarena Marey en la editorial Herder en 2022; *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo: Razón del poder frente al humanismo de la Universidad de México* de Ambrosio Velasco Gómez editado por la Universidad Nacional Autónoma de México en 2021.

Diego Fernández Peychaux

Politólogo. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Adjunto de la asignatura Teoría Política y Social II en la carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Fundador y director de *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*.

Republicanism indiano y crítica a la epistemocracia colonial¹

Indian republicanism and critique of colonial epistemocracy

Ambrosio Velasco Gómez²

<https://www.filosoficas.unam.mx/sitio/ambrosio-velasco>

Resumen

Este trabajo se enfoca a analizar algunas ideas filosóficas que fundamentan los que podemos llamar *republicanismo indiano*. Con esta expresión me refiero al pensamiento político que sustenta la crítica a la conquista de América y la defensa del derecho de autodeterminación de las naciones del “Nuevo Mundo” frente a los argumentos que justifican la guerra de conquista y el proyecto imperial de España. Los defensores del proyecto imperial como Ginés de Sepúlveda argumentan que, a causa de su barbarie, los pueblos originarios de América son incapaces de gobernarse a sí mismos y por ello deben ser sometidos por naciones y personas racionales y más prudentes como los españoles. Esta tesis que denomino *epistemocrática* se convertirá posteriormente en una teoría hegemónica del pensamiento político de la Modernidad para justificar los estados autoritarios. Los críticos de la conquista y el imperio español en América como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz no aceptan que el derecho republicano de los pueblos al gobierno propio dependa de que sean plenamente racionales, pero, no obstante, reconocen la importancia de esta premisa y por ello discuten. Para refutar el argumento no cuestionan el principio epistemocrático en sí mismo, sino que confrontan la opinión de que los pueblos del Nuevo Mundo son bárbaros y racionalmente inferiores a los europeos, pues tienen

¹ Este trabajo se desarrolló como parte del proyecto PAPIIT UNAM IN402022.

² Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Contacto: ambrosio@unam.mx

buenas leyes y gobernantes que a su modo procuran justicia. Por ello, a su modo, los naturales del Nuevo Mundo son tan racionales como los españoles y tienen plena capacidad para gobernarse a sí mismos. Esta afirmación pone de manifiesto que el republicanismo indiano crítico de la conquista y el imperio se distingue por sustentarse en un pluralismo político, social, jurídico y epistémico incluyente de la diversidad que se opone a un universalismo unívoco que sustenta el argumento epistemocrático imperial.

Palabras clave: republicanismo, conquista, imperio, epistemocracia, pluralismo

Abstract

This work focuses on analyzing some philosophical grounds of what we can call Indian republicanism. By this expression I mean the political thought that support the criticism of the conquest of America and the defense of the right of self-determination of the nations of the "New World" against the arguments that justify the war of conquest and the imperial project of Spain. Defenders of the imperial project such as Ginés de Sepúlveda argue that, because of their barbarism, the original peoples of America are incapable of governing themselves and therefore must be subjugated by rational and more prudent nations and people like the Spaniards. This thesis that I call *epistemocratic* will later become a hegemonic theory of the political thought of Modernity to justify authoritarian states. Critics of the conquest and the Spanish empire in America such as Bartolomé de las Casas and Alonso de la Veracruz do not accept that the republican right of peoples to self-government depends on them being fully rational, but, nevertheless, they recognize the importance of this thesis. To refute the argument they do not question the epistemocratic principle itself, but confront the view that the peoples of the "New World" are barbaric and rationally inferior to Europeans, for they have good laws and rulers who in their own way seek justice. Therefore, in their own way, the natives of the "New World" are as rational as the Spaniards and have full capacity to govern themselves. This statement shows that Indian republicanism critical of conquest and empire is distinguished by a political, social, juridical and epistemic pluralism that opposes a univocal universalism that sustains the imperial epistemocratic argument.

Keywords: republicanism, conquest, colonialism, epistemocracy, pluralism

Introducción: El olvido del republicanismo iberoamericano

El actual resurgimiento del republicanismo, promovido principalmente por historiadores de la Escuela de Cambridge, ha enfatizado la importancia del humanismo cívico italiano y el pensamiento maquiaveliano como una tradición política con un gran potencial crítico ante las tradiciones liberales modernas. Sin embargo, este resurgimiento ha menospreciado la importancia del pensamiento republicano iberoamericano. Se trata en términos de Boaventura de Sousa Santos (2009) de una “ausencia” o invisibilización injustificada del “pensamiento del sur”. Quentin Skinner, por ejemplo, si bien critica el olvido de la escolástica, persistente en el mundo ibérico, subraya la preminencia del humanismo florentino en el origen y desarrollo del republicanismo moderno:

Aunque la contribución de las ideas jurídicas y políticas escolásticas al resurgimiento del republicanismo a comienzos del siglo XVI fue de mayor significación de lo que a veces se cree (...). La principal influencia de la evolución del republicanismo durante este periodo posterior indudablemente fue ejercida por los escritos de los llamados humanistas cívicos de Florencia de comienzos del *quattrocento*: Salutati, Bruni, Poggio y sus diversos seguidores (Skinner, 1985, p. 177).

Resulta sorprendente que incluso en libros de historia intelectual dedicados al republicanismo en Hispanoamérica, se desprecien aún más las contribuciones del humanismo hispanoamericano renacentista: “Cuando el pensamiento político florentino prosperaba en Italia, la Escuela de Salamanca se encontraba por el contrario volcada en la neoescolástica y el pensamiento especulativo” (Aguilar Rivera, 2002, p. 63). Este

menosprecio pasa por alto que existió un humanismo republicano en el Renacimiento iberoamericano diferente, pero de igual importancia que el italiano (Orden et al., 2013). Una diferencia principal entre estos republicanismos es que el iberoamericano es una teoría del origen y ejercicio popular y comunitario del dominio político y no una concepción de una forma de gobierno opuesta a la monarquía, como es el caso del republicanismo florentino y norteamericano. Además, el republicanismo iberoamericano se enfocó en la crítica a la conquista y el dominio imperial del mundo indiano.



Ilustración 1 - La Cátedra de Alonso de la Veracruz. Anónimo. Antiguo Colegio de San Ildefonso. Maravillas y curiosidades. Mundos inéditos de la Universidad. México: San Ildefonso, 2002.

Dentro del humanismo renacentista español se destacan precisamente catedráticos de la Universidad de Salamanca, quienes desde la primera mitad del siglo XV defendieron las ideas y las instituciones republicanas frente a la creciente concentración del poder en el proceso de unificación de España como estado-nación y como imperio. Estos humanistas sostenían, siguiendo a Santo Tomás y a nominalistas republicanos como Ockham y Marsilio de Padua, que todo poder político legítimo proviene de la comunidad sobre la cual se ejerce y debe siempre encaminarse a lograr el bien de toda la comunidad.

En una primera etapa de este humanismo republicano salamantino del siglo XV destacan Alfonso de Madrigal “El Tostado”, Fernando de Roa, Alonso de Castrillo, Pablo de León y otros catedráticos que inspiraron la Revolución comunera de 1520 contra el emperador Carlos V. Pero lo más importante de esta tradición son las reelecciones de Francisco de Vitoria (*De Indis*, 1539; *De Iusto bello*, 1540) y Domingo de Soto (*De Dominio*, 1536) en torno a la injusticia de la conquista y el proyecto imperial de Carlos V sobre América. Las obras de estos teólogos salmantinos fueron desarrolladas y puestas en acción por los más grandes críticos de la conquista: Bartolomé de las Casas y sobre todo por Alonso de la Veracruz, discípulo de Vitoria y Soto. Este último, es a mi juicio el crítico más riguroso de la guerra de conquista y el dominio español sobre los indios. Su larga experiencia entre los naturales de México y Michoacán, aunada a su filosofía nominalista le permitió desarrollar un republicanismo que hoy en día podríamos denominar multiculturalista. Este humanismo republicano se confrontó con los juristas defensores del imperio español (Palacios Rubio, Vasco de Quiroga, Ginés de Sepúlveda).

Así pues, al mismo tiempo que se desarrollaba en Italia el republicanismo florentino, en España y, poco después en Nueva España, también se desarrolló una tradición republicana, que

antecede por mucho al republicanismo inglés, norteamericano o francés. Como han argumentado Joaquín Xirau (1942), José Gaos (1990), Pablo González Casanova (1948), Luis Villoro (1981 [1953]), David Brading (1991) y una creciente historiografía, esta tradición republicana constituyó la principal fuerza intelectual de la independencia en México. Por ello resulta injustificado que en el resurgimiento actual del republicanismo se excluya a la tradición republicana iberoamericana.

Con el propósito general de contribuir al reconocimiento del republicanismo iberoamericano como componente principal del resurgimiento contemporáneo del republicanismo, en este trabajo me enfocaré en lo que podemos denominar *republicanismo indiano*. Con esta expresión me refiero a la defensa que hacen los críticos de la conquista del derecho de autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas del “Nuevo Orbe” frente al proyecto imperial. En especial me enfocaré en una cuestión central en las controversias sobre la justificación de la guerra y el imperio: si los naturales del Nuevo Orbe tienen o no capacidad racional para gobernarse a sí mismos.

Los defensores del proyecto imperial argumentan que, a causa de su barbarie, los pueblos originarios de América son incapaces de gobernarse a sí mismos; por ello deben ser sometidos por naciones y personas racionales y más prudentes como los españoles, quienes incluso podrán usar la fuerza. Esta tesis que denomino *epistemocrática* se convertirá posteriormente en una teoría hegemónica del pensamiento político de la Modernidad para justificar los estados autoritarios.

Los críticos al imperialismo sostendrán, por el contrario, que los naturales del Nuevo Mundo tenían buenas instituciones, leyes con gobiernos justos, respaldados por sus pueblos, que procuraban el bien común, lo cual era evidencia que tenían capacidad racional

para ejercer el derecho al gobierno propio. En consecuencia, no se justificaba el sometimiento a los españoles. En el siguiente inciso se hará una breve exposición del humanismo indiano y después nos centraremos en las controversias sobre el argumento *epistemocrático*.

El republicanismo indiano

Una de las principales tesis republicanas que comparten los autores salmantinos la expresa Alonso de la Veracruz en los siguientes términos:

Es necesario pues que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma, la cual transfiere el dominio a otros, tal y como sucede en el principado aristocrático o en democrático, o uno solo, como sucede en el principado monárquico. (Veracruz, 2004, p. 118).

Independientemente de la forma de gobierno que adopte una república, quien “gobierna debe dirigir todas sus obras al bien común” (Veracruz, 2004, p. 119). En caso contrario la transferencia del dominio puede ser revocada por la propia comunidad, incluso si se tratara del emperador, pues “el emperador no tiene otro dominio sino el que se le ha dado por la propia república, de tal suerte que si gobernara tiránicamente, podría la república deponerlo y privarlo de su reino” (Veracruz, 2004, p. 121). Si el tirano no atendiera la revocación, la comunidad de la cual obtiene el poder tendría derecho a deponerlo por la fuerza.

Desde estos principios republicanos, Vitoria, Soto, De la Veracruz y Las Casas argumentan que la conquista de la Indias occidentales es una guerra injusta y el emperador no tiene legítimo

dominio, pues las repúblicas y pueblos del Nuevo Mundo jamás consintieron en transferirle dominio al emperador. Además su dominio de facto no promueve el bien común de los pueblos indios, sino solo el beneficio de los españoles. A este pensamiento republicano en defensa de los derechos la libertad y el autogobierno de los pueblos indígenas lo denominó republicanismo indianista. Nos centraremos ahora en Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas, quienes fueron testigos de la violencia bárbara sobre los amerindios en los inicios de la dominación española.

Alonso de la Veracruz realiza la crítica más radical y filosóficamente fundamentada a la guerra de conquista y al proyecto imperial de España en América. Su radicalidad estriba en que rechaza la justicia de la guerra de conquista, la legitimidad del dominio español, incluyendo la validez de la donación papal, y aboga por el derecho al gobierno propio de los naturales de América, que son plenamente racionales a su modo. Nació en Caspueñas, España en 1507. Su nombre original era Alonso Gutiérrez. Estudió artes y teología en la Universidad de Salamanca con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Vino a México como maestro de los agustinos en 1536 y al llegar a Veracruz adoptó su nuevo nombre. Fue fundador de la Universidad de México en la cátedra de Teología en 1553 y su curso inaugural fue sobre la legitimidad de la conquista y el dominio español sobre los indios que originó la *Relectio De Dominio infidelium et iusto bello*, escrita y dictada en 1554. Fray Alonso de la Veracruz integra en su filosofía el republicanismo salmantino, el iusnaturalismo, la nueva escolástica, la teología positiva y el nominalismo. Debido a su carácter crítico esta obra fue censurada y no se publicó. El manuscrito estuvo perdido hasta 1936 y se publicó por primera vez en 1968 con una traducción al inglés por el especialista en Alonso de la Veracruz, E. J. Burrus.

La reelección *Del Dominio de los infieles y la guerra justa* está compuesta por 11 dudas y cuestiones que constituyen capítulos que exponen argumentos a favor y en contra de la legitimidad de la guerra de conquista y del dominio español, siguiendo una lógica dialéctica de controversia que desarrolló en su *Dialéctica Resolutiva* de 1554. Las dos últimas cuestiones sintetizan las refutaciones de los argumentos de la legitimidad de la guerra de conquista por ser falacias basadas en principios o títulos erróneos como la infidelidad de los indios, la pertenencia *de jure* del Nuevo Mundo al imperio romano, los agravios de los indios a los españoles, la oposición de los indios a la predicación del evangelio, la renuncia de los indios a abrazar la fe, la barbarie y amencia de los indios que llegaba al extremo de sacrificar inocentes comérselos.

Bartolomé de las Casas también desarrolló una teoría política republicana en defensa de los derechos de los indios de América, particularmente de México. En su obra póstuma, *El poder de los reyes y el derecho de los súbditos*, desarrolla sus principales ideas republicanas. A partir de una concepción igualitaria de los hombres en cuanto a su libertad y racionalidad, rechaza la tesis del origen divino del poder político: si la libertad y no el dominio político es lo que proviene de Dios, todo dominio sobre gentes y sobre las cosas es resultado de la voluntad y acuerdos de los pueblos: “El poder de la soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo el que hizo a los reyes, soberanos y a todos los gobernantes siempre que tuvieron comienzo justo” (Las Casas, 1974, p. 73). Por ello, el único dominio legítimo sobre los indios del Nuevo Mundo es el que proviene de ellos mismos y si estos pueblos no lo se lo han otorgado al rey de España, este no puede tener dominio legítimo sobre los indios; si toma el Rey el poder o tierras de los naturales por la fuerza, se trata de una usurpación y un despojo de los legítimos señores y propietarios. Las Casas, no solo defiende la tesis del origen popular

del dominio político, sino también sostiene la necesidad de que el gobierno consulte al pueblo en asuntos de gran importancia para garantizar el bien común:

Además, en asuntos que han de beneficiar o perjudicar a todos, es preciso actuar de acuerdo con el consentimiento general. Por esta razón, en toda clase de negocios públicos se ha de pedir el consentimiento de todos los hombres libres. Habría que citar, por tanto, a todo el pueblo para recabar su consentimiento. (Las Casas, 1974, p. 73).

En suma, el republicanismo indiano es una teoría laica del dominio político dirigido a defender el derecho de gobierno propio de los pueblos y naciones originarias del Nuevo Orbe, cuya tesis principal señala que todo dominio justo debe tener su origen en el consentimiento libre de la comunidad y su ejercicio debe procurar efectivamente el bien común. Para lo cual es necesario consultar a la comunidad misma, quien mantiene en todo momento el derecho de revocación del mandato e incluso puede deponer por la fuerza al gobierno si fuese tiránico.

El republicanismo indiano si bien tiene su origen en la Escuela de Salamanca sus expresiones más radicales y notables se desarrollaron desde América, como un pensamiento crítico a la guerra de conquista y al proyecto imperial, persistiendo como una tradición política anticolonial hasta los procesos de independencia y aun posteriormente.

Epistemocracia vs. pluralismo y equidad epistémica en el debate sobre la conquista

Una cuestión central en las controversias sobre la conquista es la relativa a la supuesta barbarie de los amerindios y la racionalidad superior de los españoles. La exposición más clara de este argumento es la que elaboró Ginés de Sepúlveda en su libro *Sobre las causas justas de la guerra* de 1547 y después defendió en las Controversias de Valladolid en 1550. El argumento principal que ahí se plantea es que los habitantes del Nuevo Mundo son racionalmente inferiores a los europeos. Son los españoles quienes sí tienen pleno uso de la razón y, por ello, conocen el orden universal de todas las cosas. Orden manifiesto en la ley natural junto a los principios y derechos que de ella se emanan. Gracias a este conocimiento, los españoles han sido capaces de establecer leyes humanas adecuadas para un orden social justo. Por el contrario, los naturales del Nuevo Mundo carecen de este conocimiento por su inferioridad racional, lo cual se muestra en las perversas costumbres y en los gobiernos tiránicos que cometen crímenes y pecados contra la ley y el orden natural. Por ello, son pueblos bárbaros. Con este juicio de facto y de acuerdo a la tesis de Aristóteles de que los más prudentes deben gobernar sobre los menos racionales, se concluye que es de justicia que los españoles sometan a la obediencia a los indios, incluso por medio de la guerra si se resisten a obedecer.

Cuatro son las causas en que fundas la justicia de la guerra hecha por los españoles a los bárbaros. La primera es que siendo por naturaleza siervos, los hombres bárbaros, incultos e inhumanos se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, sino además cosa justa por derecho natural

que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre (...). La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza (...). [La tercera] salvar de graves injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años. La ley divina y el derecho natural obligan a todos los hombres a castigar y repeler, si pueden las injurias hechas a otros hombres. En cuarto lugar (...) que la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica siempre que se presente ocasión para ello (Sepúlveda, 1996, pp. 153-154).

Obsérvese que en este pasaje que corresponde las conclusiones del libro de Ginés de Sepúlveda, la causa o razón principal que justifica la guerra y el dominio español sobre los indios de América es precisamente la superioridad racional de los españoles manifiesta en el conocimiento de un orden universal del cual derivan los derechos de gobernar y los criterios para determinar lo que es justo y correcto y separarlo de aquello que no lo es. A esta justificación del dominio político basado en una supuesta racionalidad superior y en un conocimiento verdadero, la denomino *epistemocracia*. Las otras causas o razones se derivan de la tesis *epistemocrática* y, en último lugar, de manera circunstancial, aparece la justificación de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a la cristianización de los infieles.

La tesis *epistemocrática* se sitúa por arriba de cualquier otra justificación del dominio político como podría ser la voluntad de la comunidad misma. Solamente los pueblos y personas racionales tienen derecho a gobernar, pues de otro modo serían gobiernos

tiránicos que provocarían grandes injusticias entre sus mismos pueblos. Así pues, una condición de todo gobierno y sociedad justas es que el dominio político lo ejerzan las personas más prudentes y racionales. Esta tesis de supuesta raigambre aristotélica se convirtió en un principio fundamental de la filosofía política moderna a partir de Hobbes quien “promovió simultáneamente la reconstitución del pensamiento teórico y la reconstitución de la sociedad sobre bases de modos científicos de pensar. Lo que conecta a ambos es un hilo de despotismo” (Wolin, 1990, p, 18). En términos más generales, la idea de una razón universal excluyente de la diversidad cultural y el pluralismo ha sido una premisa fundamental de la filosofía moderna. Tal y como señala Luis Villoro (1998):

En el marco conceptual de la modernidad occidental no había lugar para un pluralismo real. La razón es una idéntica en todos, es universal. No hay diferentes perspectivas sobre la realidad con pretensiones de validez. Sólo hay una vía hacia lo bueno y lo verdadero. Y el hombre occidental está seguro de haber recorrido ese camino. Su visión de la realidad coincide con el saber. (p. 180).

Los críticos de la conquista y el imperio español en América no aceptan que el derecho de los pueblos al gobierno propio dependa de que sean plenamente racionales, pero reconocen la importancia de esta premisa y por ello discuten. Para refutar el argumento no cuestionan el principio *epistemocrático*, sino que confrontan la premisa de que los pueblos del Nuevo Mundo son bárbaros y racionalmente inferiores a los europeos, pues tienen buenas leyes y gobernantes que a su modo procuran justicia. Al respecto Alonso de la Veracruz, con base en la valoración de los logros institucionales de los reinos autóctonos sostiene lo siguiente:

Los habitantes del nuevo mundo no sólo no son niños amentes, sino que a su manera sobresalen del promedio y por lo menos algunos de ellos, igualmente a su modo, por extremo sobresalientes. Lo cual es evidente, toda vez que desde antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo vemos con nuestros ojos, tienen magistrados, un gobierno apropiado y los ordenamientos más convenientes, y antes tenían gobierno y régimen no sólo monárquico, sino aristocrático, como también sus leyes, y castigaban a los malhechores, como también premiaban magníficamente a quienes habían merecido bien de la república. No eran por tanto, tan niños o amentes como para ser incapaces de dominio político (Veracruz, 2004, p. 359).

Bartolomé de las Casas sostiene la misma idea respecto a la racionalidad de los indios y sus instituciones, pues reconoce en los pueblos del Nuevo

Tener prudencia y sabiduría para establecer leyes y constituir jueces y mandar ejecutar justicia, y no cualquiera, sino buena y recta justicia (...) a la clara queda probado haber usado mejor el discurso de la razón y tener más desembarazado, más desenvuelto y más claro el entendimiento que todos ellos [los antiguos griegos y romanos] (Las Casas, 1993, p. 127).

El tema central del debate es precisamente la apreciación de los gobiernos, ordenamientos y leyes de los pueblos del Nuevo Orbe: para los defensores de la conquista y el imperio, como Ginés de Sepúlveda, se trata de gobiernos tiránicos y leyes injustas que causan constantes ofensas y violaciones a los derechos de los habitantes; en contraste, para sus críticos, si bien son instituciones y leyes diferentes a las de los reinos de España, son tan justas y buenas para las comunidades indianas, a su modo, como lo pueden ser las españolas a su propio modo; y, por lo tanto, los pueblos de uno y otro lado del

mundo son igualmente racionales y dignos de gobierno propio. Esta afirmación pone de manifiesto un pluralismo político, social, jurídico y epistémico incluyente de la diversidad que se opone a un universalismo unívoco que no la admite y trata de imponer un orden social homogéneo y una cultura única bajo un imperio mundial “para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre (...)” (Sepúlveda, 1996, p. 153)

La búsqueda de este orden natural universal será la preocupación fundamental de la ciencia moderna a partir del siglo XVII, orden regido ya no directamente por la ley divina sino por las leyes naturales que descubre la nueva ciencia, pero con el mismo propósito de establecer un único conocimiento racional y verdadero del mundo, fuera de toda discusión, como señala con agudeza Stephen Toulmin (1992). Luis Villoro (1988, p. 180) enfatiza que esta idea de razón universal oculta una idea de dominación también universal, lo cual constituye a mi juicio la expresión más ambiciosa de la *epistocracia*, cuyo antecedente originario está precisamente en la posición imperialista sobre la conquista de América.

Si el universalismo pro imperial se fundamenta en una supuesta ley divina y eterna que subsume a todas las demás leyes naturales y humanas en un rígido sistema que no admite variaciones, cabe preguntarse en qué se fundamenta el pluralismo de los críticos al proyecto imperial de España. Para responder a esta pregunta me centraré ahora en el pensamiento filosófico de Alonso de la Veracruz.

Alonso de la Veracruz fue el representante más destacado de la Escuela de Salamanca en América. La obra filosófica de Alonso de la Veracruz abarca teología, filosofía del lenguaje, lógica, epistemología, teoría de la argumentación, física, filosofía de la cultura, filosofía del derecho y filosofía política. Además de la reelección de su cátedra inaugural *De Dominio infidelium et iusto bello*,

durante su magisterio en la Universidad de México publicó sus principales obras filosóficas, empezando por sus tratados de lógica *Recognitio Sumularum y Dialectica resolutio*, que fueron los dos primeros textos de filosofía publicados en el continente americano en 1554 y tuvieron después varias reediciones en México y en España; *De Decimis* escrita y dictada en su curso de 1555; *Speculum coniugorum*, de 1556 y *Physica Speculatio*, de 1557. Por sus críticas a la conquista, al poder imperial y al eclesiástico, fray Alonso fue consignado por el obispo Montufar ante la inquisición en 1558 y tuvo que dejar su cátedra universitaria para seguir su proceso en España. Regresó a México en 1572 y fundó el colegio y la biblioteca de San Pablo en un barrio indígena de la ciudad de México donde murió en 1584.

La relección *De dominio infidelium et iusto bello* está integrada en una red o sistema filosófico cuya principal motivación es la crítica a la guerra de conquista y a la dominación española sobre los indios americanos y la defensa de su racionalidad, de sus derechos, dignidad y libertad. En todo su sistema se sostiene un amplio pluralismo sustentado en dos principales fundamentos filosóficos: por un lado, el nominalismo que niega la existencia de los universales en la realidad y solo los admite como ficciones heurísticas del pensamiento para comprender hipotéticamente la diversidad de los particulares que son los únicos objetos y entes que existen realmente. Por otro lado, se sostiene un iusnaturalismo pluricultural que reconoce la importancia de “segundos principios” de la ley natural que cambian en diferentes naciones y pueblos. Estos segundos principios son indispensables para interpretar y aplicar los primeros principios inmutables de la Ley natural a sociedades particulares. Veamos brevemente cada uno de estos fundamentos.

En su obra *Dialéctica resolutio* Alonso de la Veracruz se pregunta precisamente si los conceptos universales tienen referente

en la realidad (*de re*), como según él sostenía Platón, o solo tienen una existencia ficticia en el pensamiento (*de dicto*), como planteaba el nominalismo de Guillermo de Ockham. En términos del propio Alonso de la Veracruz, el principio fundamental del nominalismo podría enunciarse así: “(...) toda cosa es singular y ninguna cosa existe en muchos, cuando menos la que es creada, es universal” y, por ello, “el universal es nulo (...)”. (Veracruz, 2010, p. 37).

Al inclinarse por la tesis nominalista de que todo lo que existe es singular tiene que aceptar también que la aplicación de los universales (que solo existen en la mente) tiene que someterse a discusión y prueba con la experiencia en cada caso concreto frente a otras interpretaciones, otros conceptos y otros juicios relevantes en el contexto específico. Por lo tanto, cuando pretendemos usar en situaciones diversas un concepto como justicia u “ordenamientos convenientes” abstraído de una realidad particular como la española, es incorrecto y falaz aplicar el concepto de manera determinante y rígida como si fuera una verdad incuestionable de validez universal.

Respecto al iusnaturalismo pluricultural, como ya se apuntó antes, Alonso de la Veracruz distingue entre primeros y segundos principios de la ley natural: los primeros, si bien son universales, también son demasiado generales, abstractos y ambiguos para poder aplicarlos directamente a realidades concretas. Para ello se requieren segundos principios que no son universales y fijos, sino variables de acuerdo con las distintas culturas y naciones y por ello estas pueden diferir entre sí y no obstante ser acordes a la ley natural. Estos segundos principios gozan de una especie de autonomía y ninguna nación o cultura puede racionalmente imponerlos sobre otra nación. La conjunción entre primeros universales y segundos principios contextuales permite fineza y flexibilidad para apreciar con objetividad la justicia de diversos ordenamientos y leyes en diferentes reinos y repúblicas que existen en el mundo:

La ley natural en relación con aquellas cosas que son de segundos principios, los cuales se deducen como conclusiones de los primeros principios, es variable y no es la misma en todas las naciones. Se prueba en primer lugar por la experiencia, pues vemos que en algunas naciones algo que se considera como bien naturalmente conocido por la luz natural de los primeros principios, en otras naciones aquello no se considera como bien (Veracruz, 2008, p. 105).

El nominalismo avala un pluralismo conceptual, ontológico y epistemológico, mientras que el iusnaturalismo multicultural sustenta un pluralismo jurídico, ético y político, que le permite a Alonso de la Veracruz reconocer en las culturas, formas de vida e instituciones políticas de los naturales de América una racionalidad propia y distinta a las culturas e instituciones españoles que, a su modo, también pueden ser racionales y justas. Ciertamente se trata de un relativismo contextual, histórico y social, pero fundamentado en un amplio pluralismo y un principio de equidad epistémica en el sentido de que el modo o manera de ser racional en el ámbito teórico y práctico de un pueblo no puede considerarse *a priori* superior al de otro pueblo. Por lo tanto, es una conclusión falsa y falaz sostener como lo hacen los imperialistas que los naturales de América son bárbaros por tener costumbres, ordenamientos y leyes distintas a los españoles.

Con esta conclusión se refuta el argumento *epistemocrático* de que los amerindios deben aceptar el dominio de los españoles porque son racionalmente superiores y se elimina la objeción para aplicar el principio republicano de que “es necesario pues que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma” (Veracruz, 2004, p. 118). En consecuencia,

(...) se sigue que aquellos señores que habían sido elegidos por sus pueblos no pudieron ser despojados de sus dominios verdaderos por los españoles aun cuando permanecieran en la infidelidad, y, mucho menos, después de su conversión a Cristo. Y así los españoles tampoco pudieron tener dominio verdadero, ni aún por concesión del emperador, porque ni el emperador mismo podía quitar el dominio a sus verdaderos señores y darlo a otros (Veracruz, 2004, p. 195).

De una manera más matizada, Bartolomé llega a una conclusión semejante, pues si bien reconocía la validez de la donación de las bulas de Alejandro VI, limitaba el legítimo dominio de los reyes de España a la predicación pacífica del Evangelios y al perfeccionamiento de las instituciones indianas, pero no al uso de la fuerza, despojo y usurpación:

Los Reyes de Castilla están obligados de derecho divino a poner tal gobernación y regimiento en aquellas gentes naturales de las Indias, conservadas sus justas leyes y buenas costumbres que tenían algunas, y quitadas las malas, que no eran muchas, y suplidos los defectos que tuvieren en su policía, todo lo cual se quita y suple con la predicación y recepción de la fe (...). Porque este es el fin o la causa final, porque a los reyes de Castilla y León, no teniendo antes nada en ellas, le fueron por la Iglesia concedidas (Las Casas, 1997, pp. 489- 490).

En suma, Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas no juzgan a los indios americanos como bárbaros desde un modelo externo supuestamente universal de racionalidad y justicia, sino que buscan comprender y valorar desde la perspectiva propia de los indios sus formas de vida, religión, leyes, arte, cultura, etc. Desde esta visión endógena aprecian la racionalidad de los pueblos indianos y la justicia de sus instituciones, que no por ser diferentes a las europeas

son inferiores. En consecuencia, reconocen a los pueblos y naciones americanas iguales derechos que a los europeos, incluyendo desde luego el derecho de autodeterminación o gobierno propio, por lo que no se justifica la conquista ni el imperio español.

Conclusiones

Al analizar los argumentos críticos a la conquista y al proyecto imperial de España sobre América se ha mostrado la presencia de un pensamiento republicano propiamente iberoamericano cuya tesis central es que todo dominio justo proviene de la voluntad libre de la comunidad y debe siempre procurar el bien común. Con base en este principio se condena la guerra y dominación española y se defiende el derecho de los pueblos indígenas a su libre autodeterminación.

Una característica distintiva de esta tradición republicana es su pluralismo amplio y radical, que cuestiona de raíz el argumento *epistemocrático* de los defensores de la conquista que asumen la superioridad racional de los europeos sobre los naturales del Nuevo Mundo a quienes consideran bárbaros y por ello incapaces de ejercer el derecho de gobernarse a sí mismos.

En contra de la tesis *epistemocrática*, los críticos del imperio sostienen una concepción pluralista de la racionalidad, el derecho y la justicia que les permite reconocer y valorar la diversidad cultural que representa el mundo indiano y afirmar que a su manera los indios americanos son tan racionales como lo pueden ser los españoles a su propio modo.

El reconocimiento de la plena racionalidad de los pueblos y naciones originarias de América al mismo tiempo que refuta el argumento *epistemocrático* de los imperialistas, ofrece un principio de diversidad y equidad epistémica que sostiene que todas las

diversas culturas tienen sus propias formas de ser racionales y no hay ninguna entre esas formas que *a priori* pueda imponerse como superior a las otras y por lo tanto todas las culturas son en principio dignas de reconocimiento y aprecio.

Este principio de diversidad y equidad epistémicas lejos de implicar un relativismo nihilista o, peor aún, fundamentalista, abren una concepción más amplia de la racionalidad basada en el diálogo intercultural. Gracias a la diversidad de las formas y criterios de racionalidad es posible desarrollar un diálogo plural e incluyente que enriquezca las diversas culturas y sus formas de ser racionales e incluso abre la posibilidad de amplias convergencias y consensos incluyentes.

Esta concepción dialógica, plural, incluyente y dinámica de la racionalidad se opone radicalmente a la concepción universalista, univocista y demostrativa de la racionalidad que se ha impuesto como hegemónica en la Modernidad y que constituye la premisa fundamental de todo argumento *epistemocrático*. Desde la conquista hasta nuestros días esta concepción hegemónica de la racionalidad se ha utilizado para justificar el dominio autoritario de un estado, nación, o minoría social sobre diversidades de pueblos y comunidades a quienes se les considera racionalmente inferiores. Frente a esta concepción intrínsecamente autoritaria de la racionalidad, la diversidad y equidad epistémicas promueven una idea dialógica de la racionalidad intrínsecamente anti-autoritaria. Pues defiende las autonomías epistémicas de las diversas comunidades y pueblos frente a concepciones universalistas y excluyentes de la racionalidad y, al mismo tiempo, promueve el diálogo plural bajo condiciones de equidad. Incluso podría concebirse, como lo hace Villoro, "(...) el advenimiento de una cultura planetaria, basada en la comunicación entre diferentes culturas, pero

no aceptar una universalidad que oculta una nueva forma de dominación” (Villoro, 1995, p. 139).

Equidad aquí no significa simple igualdad o equivalencia numérica, sino, como señala John Dewey, positiva e incluyente consideración de la diversidad de concepciones y opiniones. Esto es la equidad se opone radicalmente a la exclusión de las diferencias, lo cual a juicio de Villoro es el rasgo distintivo de toda injusticia: “La justicia podría expresarse mediante un enunciado negativo: la no exclusión de la pluralidad de culturas (...)” (Villoro, 1998, p. 113), incluyendo desde luego la injusticia cognoscitiva que de acuerdo a Boaventura de Sousa Santos subyace a toda injusticia social.

La concepción pluralista y dialógica de la racionalidad basada en la idea de equidad epistémica no sólo desarticula las concepciones epistemocráticas del poder político, sino también amplía y fortalece las concepciones republicanas de la política, pues además de introducir el diálogo plural, los consensos y disenso en la misma idea de racionalidad, defiende la autonomía de las diversas comunidades a conformar sus concepciones sustantivas de racionalidad en los diversos ámbitos de la vida social y con ello fundamenta de manera más amplia el principio republicano de autodeterminación de los pueblos.

Referencias bibliográficas

Aguilar Rivera, José A. (2002). Dos conceptos de república. En J. A. Aguilar y R. Rojas (Coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica* (pp. 57-85). México: Fondo de Cultura Económica.

Alonso de la Veracruz (s/f). *Dialectica resolutio. Libro de los analíticos segundos*. (Traducción de Miguel Ángel Romero). México: Universidad Nacional Autónoma de México. (En prensa).

Brading, David (1991). *El Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492–1867*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Casas, Bartolomé de las (1974). El poder de los reyes y el derecho de los súbditos. En *Derechos civiles y políticos* (pp. 49-140). Madrid: Editora Nacional.
- Casas, Bartolomé de las (1993). Apologética historia. En *Los indios de México y Nueva España* (pp. 3-225). (Antología preparada por E. O'Gorman). México: Porrúa.
- Casas, Bartolomé de las (1997). Tratado cuarto. Treinta proposiciones muy jurídicas. En *Tratados* (pp. 461-500). (Tomo I). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaos, José (1990). El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica. En *Obras completas. Tomo VI: Pensamiento de lengua española. Pensamiento español* (pp. 15-48). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Casanova, Pablo (1948). *Misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. México: El Colegio de México.
- Orden, Rafael; Velasco Gómez, Ambrosio y Villacañas, José Luis (2019). *Humanismo republicano iberoamericano. Un debate*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Complutense de Madrid.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Epistemología del sur*. México: CLACSO / Siglo XXI.
- Sepúlveda, Ginés de (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Quentin (1985). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Toulmin, Stephen (1992). *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Veracruz, Alonso de la (2004). *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Veracruz, Alonso de la (2008). *Espejo de los cónyuges*. (Antología, traducción y notas de C. Ponce). México: Universidad Panamericana.
- Villoro, Luis (1981). *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. Universidad Nacional Autónoma de México. (Original publicado en 1953).
- Villoro, Luis (1995). Filosofía para un fin de época. En N. Rabotnikof; A. Velasco Gómez, y C. Yturbe (Comps.), *La tenacidad de la política. Conceptos de la filosofía política: persistencia y reformulación a la vuelta del milenio* (pp. 13-27). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villoro, Luis (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wolin, Sheldon. (1990). Hobbes and the culture of despotism. En M. G. Dietz (Ed.), *Thomas Hobbes and Political theory* (pp. 9-36). Kansas: University Press of Kansas.
- Xirau, Joaquín (1942). Humanismo español. En *Cuadernos americanos*, 1(1), Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional Autónoma de México, (pp. 132-155).

Ambrosio Velasco Gómez

Doctor en Historia y Filosofía de la Teoría Política por la Universidad de Minnesota; Maestro en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Maestro en Ciencia Política por la Universidad de Minnesota.

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores e investigador titular C en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Centra sus estudios en los proyectos sobre “Epistemología”, “Filosofía de la Ciencia” y “Filosofía política”. Entre sus publicaciones podemos mencionar: *La tenacidad de la política* (1995); *Racionalidad y cambio científico* (1997) y *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales* (1998), además de diversos artículos en revistas especializadas como “Rehabilitación filosófica del concepto de tradición”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, y “Maquiavelo y la tradición republicana del Renacimiento”, en *Iztapalapa*.

Algo nuevo cerca del Sol. Nicolás Maquiavelo y el republicanismo plebeyo de los confines

Something new near the Sun: Nicolás Machiavelli and the
plebeian republicanism of the frontier

Eugenia Mattei¹

 <https://orcid.org/0000-0001-5158-7161>

Resumen:

Durante los últimos años, varios teóricos y teóricas de América Latina y el Caribe han comenzado a explorar y definir el concepto de republicanismo plebeyo, popular o democrático. A pesar de los diferentes enfoques y perspectivas, que abarcan desde la filosofía y la teoría políticas hasta la historia, estos trabajos tienen en común la presencia de Nicolás Maquiavelo. De hecho, el *corpus* del autor italiano es como el Sol en torno al cual gravitan todas estas discusiones: algunos textos, como el planeta Mercurio, se encuentran más cerca del Sol; otros, como Neptuno, más lejos. El objetivo de este artículo es volver a lo solar de Maquiavelo desde *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, pero en especial desde *Historia de Florencia* para poder cartografiar dos áreas de su superficie visitadas por las lecturas que se revistan: I) la configuración de la noción de república desde la presencia de los humores; II) la revuelta de los *Ciampi*, para poder ver cómo se da el vínculo con los líderes y dilucidar la presencia de América que se encuentra de un modo encriptado.

Palabras clave: antropofagia, América, humores, líderes

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires / CONICET. Contacto: eugeniamattei@gmail.com

Abstract:

In recent years, a number of theorists from Latin America and the Caribbean have undertaken the exploration and conceptualization of plebeian, popular, or democratic republicanism. Despite the diverse range of approaches and perspectives, which encompass disciplines such as philosophy, political theory, and history, these scholarly endeavors share a common denominator: the presence of Nicolás Machiavelli. In fact, the corpus of the Italian author is like the Sun around which all these discussions gravitate: some texts, like the planet Mercury, are closer to the Sun, while others, like Neptune, are farther away. The aim of this article is to revisit Machiavelli's solar aspect, particularly in his *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, and History of Florence, in order to map two areas of his surface that have been explored by previous readings. These areas are: I) the configuration of the notion of republic based on the presence of humors, and II) the *Ciompi* revolt, to examine the link with leaders and elucidate the encrypted presence of America.

Keywords: anthropophagy, America, humors, leadership

Durante los últimos años, varios teóricos y teóricas de América Latina y el Caribe han comenzado a explorar y definir el concepto de republicanismo plebeyo, popular o democrático (Rinesi, 2021; Rinesi y Muruca 2010; Torres 2013; Rodríguez Rial, 2013; Cadahia y Coronel, 2018; Quintana, 2020; Fernández Peychaux, 2018; Velasco Gómez, 2021) lo que les ha permitido alejarse de la interpretación propuesta principalmente por Phillip Pettit (1999, 2005). En términos generales, autores y autoras buscan disputar el significado y la apropiación del llamado neo-republicanismo del equipo de Skinner (1993), Pettit (1999), Pocock (1975) y Viroli (1998,1999) en relación con las nociones de república, libertad e instituciones, así como su relación con los liderazgos. A pesar de los diferentes enfoques y perspectivas, que abarcan desde la filosofía y la teoría políticas hasta la historia, estos trabajos tienen en común la presencia de Nicolás Maquiavelo. De hecho, el *corpus* del autor italiano es como el Sol en torno al cual gravitan todas estas discusiones: algunos textos, como el planeta Mercurio, se encuentran más cerca del Sol; otros, como Neptuno, más lejos. Por ello, nos gustaría destacar algunos trabajos que toman el significante

Maquiavelo para pensar la noción de república y republicanism para buscar, en el decir de Macarena Marey (2021), hacer teoría desde las propias prácticas.

Para Sebastián Torres (2013), la noción de república de Maquiavelo da cuenta de una “democracia” maquiaveliana que “designa la posibilidad de que la comunidad se exponga a su fractura en la singularidad de todo acontecimiento político, que posee una trama histórico-temporal específica (de allí su singularidad)” (p. 193). Gabriela Rodríguez Rial (2013) sostiene que, a través del liderazgo de Castruccio Castracani, se puede observar una forma de republicanism maquiaveliano asociado al gobierno popular, que se diferencia de la concepción moderna de gobierno representativo. Según su análisis, esta forma de republicanism se presenta de manera particular en la gestión del poder por parte de Castracani y no puede ser fácilmente asimilada a las formas de gobierno representativo que predominan en la actualidad (p. 216).

Además, en la línea de investigación abierta por Eduardo Rinesi desde hace varios años, se explora la relación entre el republicanism y los liderazgos. En su destacado trabajo en coautoría con Matías Muraca, se enfatiza que la lectura de Nicolás Maquiavelo sobre la República romana permite entender que la libertad es el resultado del antagonismo entre la plebe y el senado, más que de la moderación. Es gracias a Maquiavelo que se puede recuperar la idea de que los conflictos y las luchas no deben ser reprimidos, sino que pueden ser el origen de las mejores leyes. Según esta línea de argumentación, el pensamiento maquiaveliano puede resultar una fuente de inspiración para analizar los populismos latinoamericanos, ya que “no hay política si no existe el lugar de división del cuerpo social y el consiguiente intento por definir las identidades y posiciones contrapuestas” (Rinesi y Muraca, 2010, p. 70). En su obra más reciente, titulada *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakesperianos para una república popular*, Rinesi analiza obras como *Julio César*, *Coriolano* y el poema *La violación de Lucrecia* de

Shakespeare a través del prisma maquiaveliano. Con ello, busca ampliar la perspectiva y pluralizar los distintos tipos de republicanismo que existen:

(...) el famoso antipersonalismo que se nos quiere hacer creer que es un principio fundamental de todo republicanismo (...), no es en realidad lo propio de todo republicanismo (...) sino de un tipo muy específico de republicanismo, de uno de los dos tipos de republicanismo que podemos identificar a lo largo de la historia de las ideas sobre la cuestión: el republicanismo aristocrático, minoritarista y antipopular, que en efecto detesta a los líderes del pueblo tanto como (...) detesta al pueblo, pero no del otro republicanismo democrático mayoritarista popular que por el contrario se las ha arreglado a lo largo de la historia para ser más de una vez personalista sin dejar de ser republicano, para ser ten tanto cesarista y republicano (Rinesi, 2021, pp. 223-224).

Luciana Cadahia y Valeria Coronel (2018, 2021) presentan una advertencia en relación sobre este tema. En primer lugar, reconocen el valor que tiene la figura de Maquiavelo como elemento para reflexionar sobre el republicanismo en la región porque se aleja de la interpretación liberal de la república. No obstante, identifican un problema en la limitación de la discusión únicamente a la tradición atlántica del republicanismo y su relación con el republicanismo continental de Antonio Negri y de Karl Marx. Por una parte, este enfoque podría conllevar a ignorar la relevancia de América Latina en la creación del imaginario republicano, lo que reforzaría la idea equivocada de que las teorías y la historia republicanas son exclusivas de Europa y Estados Unidos. Por otra parte, esta perspectiva podría reforzar una relación abstracta con el pasado de la región, dejando de lado la complejidad y riqueza de las experiencias republicanas en América Latina. En palabras de las autoras:

No se busca desestimar el hecho de que estas teorizaciones sean el resultado de un diálogo con la historia continental y la historia atlántica del Norte Global, sino mostrar que deben ser enriquecidas en diálogo con la historia de las revoluciones atlánticas de la región con objetivo de hacer más explícito en el campo de pensamiento político actual, el rol que han tenido América Latina y el Caribe en la construcción de los registros socio-simbólicos del republicanismo. O dicho de otra manera: hacernos más conscientes de los aportes tanto teóricos como prácticos de América Latina a la comprensión contemporánea de la teoría republicana (Cadahia y Coronel, 2021, p. 93)

Siguiendo esta línea, Laura Quintana (2020) observa que el republicanismo de matriz maquiaveliana, a través de la lectura de Rinesi y Claudia Hilb, acepta la división “como parte de lo común dado”, es decir, como un conflicto que puede ser resuelto a través de las instituciones estatales existentes o mediante la creación de otras instituciones estatales (pp. 353-354). De esta manera, Quintana destaca en la lectura, principalmente de Rinesi, la importancia del Estado como instancia que permite el desarrollo de la libertad y la igualdad. Esta afirmación conduce a afirmar que el republicanismo plebeyo es estadocéntrico y que, en definitiva, no colabora para pensar la tensión entre “instituciones estatales –por más igualitarias que pretenden ser- y prácticas de emancipación” (p. 133)

Por último, nos gustaría destacar los trabajos de Ambrosio Velasco Gómez (2021) y de Diego Fernández Peychaux (2018) por su esfuerzo en vincular a Maquiavelo con América. Según Velasco Gómez (2021), Maquiavelo es un republicano que, al mismo tiempo, contribuyó a formular una teoría imperial “que subyace en las posturas justificacionistas de la conquista de América, como la de Ginés de Sepúlveda” (p. 10). Velasco Gómez distingue dos momentos en la obra de Maquiavelo: el monárquico y fundacional, caracterizado por la concentración del poder en un contexto de amenaza externa y conflicto interno, y el momento republicano, que garantiza la paz y la

tranquilidad. El segundo se da cronológicamente después del segundo. En la investigación de Fernández Peychaux se articula un abordaje teórico político original: Maquiavelo y Simón Bolívar utilizarían la misma estrategia teórica en los modos en que dan cuenta sobre el vínculo entre el conflicto y la producción de la libertad en la república. De Roma a Simón Bolívar pasando por Maquiavelo para llegar a América nuevamente; es decir, una alquimia en el arte de traducción de los ecos maquiavelianos en el suelo americano.

Es importante reconocer que los textos de Maquiavelo que se analizan en este contexto son anteriores al período abordado en el Dossier y las reutilizaciones que se están discutiendo son de naturaleza posterior. Lo que sería sincrónico sería el modo en el que Maquiavelo en *Historia de Florencia* subraya el conflicto colonial. A través de la hipótesis que Maquiavelo toma las figuras de la desnudez y de la antropofagia de las crónicas americanas, y las sitúa en medio del conflicto que agita y revitaliza a la república, se logra entrever el lugar que ocupa la igualdad. Por medio del discurso del *ciompo* anónimo, se destaca la falacia inherente que subyace en las descripciones naturalistas presentadas por los humanistas. Estos últimos encuentran en las diferencias históricas, políticas y económicas una justificación suficiente para ejercer su dominio. Dicha dominación, sin embargo, se desvanece en el momento en que un individuo semidesnudo irrumpe en el palacio de la señoría, dejando patente la igualdad investida en el pueblo. Así, aunque Maquiavelo no pueda ser considerado parte de la corriente crítica de la conquista, su republicanismo también anticipa las figuras que emergen con la irrupción de América y que sitúan la cuestión de la igualdad en el epicentro del debate político.

Hecha esta restitución somera de un estado de discusión por demás vasto e interesante, y marcado las advertencias y precauciones, nos gustaría delinear el objetivo de este artículo: volver a lo solar de Maquiavelo desde *Discursos sobre la primera*

década de Tito Livio, pero en especial desde *Historia de Florencia* para poder cartografiar dos áreas de su superficie visitadas por las lecturas precedentes: I) la configuración de la noción de república desde la presencia de los humores; II) la revuelta de los *Ciampi*, para poder ver cómo se da el vínculo con los líderes y dilucidar la presencia de América que se encuentra de un modo encriptado.

Las dos caras de Jano: república romana y florentina

El concepto de república de Maquiavelo ha sido objeto de recuperaciones en la teoría política contemporánea de diferentes latitudes en torno a la representación que realiza de la República romana y su vínculo con el gobierno popular. Por ejemplo, los trabajos de John McCormick (2001, 2003, 2011) en el cual se resalta una lectura populista de Maquiavelo atacando la lectura neo-republicana por tener una mirada oligárquica y aristocrática. En este mismo sentido, cabe señalar la entrevista que Pedullà (2021) realiza a McCormick en *L'Espresso* el 7 de marzo de 2021. Las aseveraciones allí debatidas han generado un gran debate en el campo de estudios específicos sobre Maquiavelo. Si para muestra, es representativo del debate el artículo “Multitud, pueblo y populismo en Maquiavelo” de Sandro Landi (2021), en el que se critica la posición de McCormick señalando que su Maquiavelo democrático se sustenta premisas ideológicas.

Ahora bien, imitando las recomendaciones del mismo Maquiavelo en *El arte de la guerra*, un paso ineludible antes de decidir una intervención estriba en hacerse de un buen mapa del terreno en disputa. El propósito del artículo consiste, precisamente, en ese doble movimiento de aproximación y localización de los términos de una intervención que exponga el modo encriptado, solapado, en el que Maquiavelo se vincula con la experiencia republicana americana. Para ello me propongo un retorno a los

textos para abrirlos, dejar explicitadas las mediaciones a través de los cuales la teoría política los recupera y, finalmente, poder contribuir en el “trabajo de la obra” que desde hace siglos la ubica en un centro polémico (Lefort, 2008). Mas, cuando el anacronismo entre los siglos XVI y el presente, son los que animan el dossier que aquí se publica y con el que este texto se pone en diálogo.

Un eje ineludible de la mirada maquiaveliana sobre la república romana es que esta mantiene una relación con los humores, lo cual da cuenta de la fractura y división del campo social. Su grandeza se debió a la tensión de dos tipos de humores distintos y contrapuestos: el del pueblo que no desea dominar y el de los grandes que desean dominar. En *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, l. 2, luego de reconstruir la figura de Solón, Maquiavelo se dirige a Roma y, más precisamente, a la figura de la plebe:

Pero volvamos a Roma, la cual, aunque no tuvo un Licurgo que la organizase en sus orígenes, de manera que pudiera vivir libre mucho tiempo, fueron tantos los accidentes [*accidenti*] que la sacudieron, por la desunión [*disunione*] existente entre la plebe y el senado [*Plebe e il Senato*], que lo que no había hecho un legislador lo hizo el acaecer (Maquiavelo, 2000, p. 38).

La particularidad de la ciudad romana se encontraba en la desunión que prevalecía en su seno entre la plebe y el Senado. Una tensión que, en definitiva, ayudó para que prevaleciera la libertad. Más adelante, Maquiavelo relata cómo fue el proceso —signado por turbulencias sociales y políticas— de creación de los tribunos de la plebe. La nobleza romana se había vuelto “insolente” por motivos que el autor no explica en ese capítulo, pero que promete aclarar luego. Esa actitud de los nobles desencadenó la sublevación del pueblo y la creación de un nuevo cargo, los tribunos de la plebe, aunque el Senado y los cónsules conservaron la suficiente autoridad como para mantener su posición en la república. Cuando parecía que la conformación de los tribunos permitió la estabilidad del orden y

que participaran las tres formas de gobierno, Maquiavelo retoma la cuestión de la desunión:

Aunque pasó de la monarquía a la aristocracia al poder popular, en la forma y por las causas ya descritas más arriba, no por eso se arrebató toda la autoridad a la corona para darla a los nobles, ni se anularon enteramente la autoridad de los nobles para darle al pueblo, sino que, permaneciendo *mixtas* [*ma rimanendo mista*], compusieron una república perfecta, llegando a esa perfección gracias a la desunión entre la plebe y el senado [*disunione della Plebe e del Senato*] como se demostrará ampliamente en los capítulos siguientes (Maquiavelo, 2000, p. 39).

Como marca muy bien Fabio Raimondi (2005), Maquiavelo no utiliza la expresión “constitución mixta”. Más bien utiliza los dos términos, pero de modo separado y con sentidos distintos. En este particular caso, “*ma rimanendo mista*” hace referencia, siguiendo a Raimondi, a que la República Romana se estaba compuesta por tres partes distintas: los cónsules, el senado y el pueblo. A pesar de que cada parte tenía sus propias funciones y responsabilidades, todas ellas gobernaban simultáneamente y en igualdad de condiciones. Cabe destacar que, cuando se habla del “pueblo” en este contexto, se refiere específicamente a la plebe y no a todos los ciudadanos romanos, que incluían tanto a los nobles como a la plebe. Asimismo, en la República Romana, el mecanismo de gobierno no se basaba en la representación moderna, donde los gobernantes son elegidos por los gobernados para representarlos. Más bien, los ciudadanos romanos desempeñaban un papel activo y constante de control y evaluación del trabajo de sus gobernantes, ya que éstos recibían su cargo directamente del pueblo.

Los humores son una especie de fuerza y energía que habitan en una ciudad que se remonta desde la cosmología pitagórica a la medicina de Galeno. Maquiavelo forma parte de ese linaje, aunque aporta su singularidad. Como señala Raimondi, los humores

maquiavelianos implican un criterio político que refleja un estatus económico y social, pero también van más allá de ello. Estos humores suponían una apertura, una contingencia, que no cabe considerar como si fuese una esencia. En cada ciudad, existen diferentes humores que la componen, por lo que se considera una mezcla, ya que tiene al menos dos humores. La república siempre tiene que ver con estas partes que coexisten y son una fuente constante de energía que nunca debe ser debilitada. De hecho, cuando estas fuerzas chocan, se puede encontrar un punto de equilibrio, que siempre es provisional porque el conflicto no puede ser eliminado por completo.

Sin embargo, Florencia fue distinta a Roma. Su origen remite a una mezcla, pero no en sentido de separación de partes como en el de la república romana, sino más bien de mestizaje producto de su fundación colonial. Dice Maquiavelo en *Discursos*, I. 1:

En el segundo caso, cuando las ciudades son edificadas por forasteros, o bien nacen de hombres libres o que dependen de otros, como son las colonias, fundadas por una república o por un príncipe para descargar sus tierras de habitantes o para defender algún país recién conquistado en el que quiere mantenerse (...). Y como estas ciudades no son libres por sus orígenes, raras veces hacen grandes progresos y se pueden enumerar entre las principales del reino a que pertenecen. Semejante a esta fue la fundación de Florencia, pues, ya fue edificada por los soldados de Sila, ya por los habitantes de las montañas de Fiésole, que confiados por la larga paz que nació en el mundo bajo el mandato de Octaviano se decidieron establecerse en la llanura sobre el Arno, lo cierto es que se fundó bajo el imperio romano, y, en sus principios, no podía hacer otros progresos que los que la cortesía del príncipe quería concederle (Maquiavelo, 2000, pp. 30-31)

Florencia es de origen sierva. Florencia es producto de un mestizaje. Florencia es una mezcla de autóctonos (*i fiesolani*) y de inmigrantes (los colonos romanos) que tenían la virtud. Partiendo de

este punto de Florencia de origen colonial, vayamos a la revuelta de los *Ciampi*.

Los arquetipos de liderazgo y la revuelta de los *Ciampi*

La noción de “arquetipo” puede resultar ser una herramienta heurística para el trabajo teórico. Aunque los arquetipos no se limitan a una ubicación geográfica y temporal específica, cada arquetipo implica una apropiación material y encarnadura que vislumbra la singularidad de cada mundo. En este sentido, utilizar la noción de arquetipo implica moverse en dos planos simultáneos: por un lado, los arquetipos pueden servir para descubrir similitudes entre diferentes geografías y épocas, y, por otro lado, para conectar experiencias y recuerdos que forman parte de nuestro inconsciente colectivo más profundo (Mattei, 2022, pp. 117-123). Por ejemplo, Eduardo Rinesi (2021) analiza el contrapunto entre los discursos de Bruto y Marco Antonio para confrontar el modo en el que los republicanismos oligárquicos y populares se ocupan de “dar razones públicas” (pp. 64-76). Al filósofo argentino no le interesa resolver la polémica sobre las causas del asesinato de Julio César, sino moldear dos arquetipos que sirvan para analizar las razones públicas que el republicanismo vernáculo enarbola para atacar o fundamentar los liderazgos populares.

Dicho esto, a continuación, delinearé el arquetipo de liderazgo de Michele di Lando, un líder de la revuelta popular de los *Ciampi* de 1378 en Florencia. Una Florencia que era una república que pendulaba entre la oligarquía y la organización popular. A diferencia de los escritores florentinos del siglo XVI, como Bartolomeo Cerretani (1512-1514/1994) y Francesco Guicciardini (1857/2010), Maquiavelo nunca utiliza el término *Ciampi* sino que recurre a *popolo minuto*, *infima plebe*, *uomini plebei*, *moltitudine* o simplemente *plebe*. Es interesante remarcar que la denominación en italiano de *popolo*

minuto refiere a un pueblo que se siente vulnerable y la noción *infima plebe* puede ser traducida como la parte más baja del pueblo. En este sentido, el “minuto” que acompaña al *popolo* parece ser el efecto de ciertas pasiones —odio, temor, rencor, ira, dolor, amor, esperanza— que sienten los hombres por el poder y por quién lo ejerce.

A grandes rasgos, la revuelta de los trabajadores de la lana (*Ciampi*) contra los gobernantes de la oligarquía implicó un intento de mejorar sus condiciones de vida y trabajo. El 22 de junio de 1378 se produce la primera revuelta realizada por los *Ciampi*, que terminó en el incendio de palacios, conventos y casas de los representantes de la oligarquía para manifestar el descontento por sus condiciones de trabajo. Frente a esa situación, en el palacio comunal, las autoridades se preocuparon por salvar al régimen de la desintegración y no castigar a quienes habían participado en el desorden. Para ello, el gobierno creó una *balia* —que era una especie de asamblea constituyente de ochenta miembros que poseían poderes extraordinarios— hasta el 30 de junio para reformar el régimen y poder así encontrar una salida a la situación conflictiva que se vivía. Pero ya para comienzos de julio, Florencia estaba al borde de una guerra civil.

Luego, en julio se produce otra revuelta y la petición realizada por las Artes menores y avalada por la multitud en armas². Las

² Las Artes mayores y Artes menores [*Arti maggiori, arti minori*] eran una especie de gremios en los cuales se organizaban los diferentes oficios de la comunidad como, por ejemplo, los calceros, carpinteros, herreros, carniceros y cardadores de lana. La constitución de 1293 hizo de la membresía del gremio una condición para la ciudadanía florentina. De esta manera, la república se convirtió en una especie de confederación de gremios que intermediaba políticamente entre los individuos y el Estado. La diferencia entre las Artes mayores y menores correspondía a la separación entre aquellos oficios que agrupaban a la mayor cantidad de trabajadores y representaban a un sector económico importante de la comunidad y aquellos oficios que tenían una menor cantidad de trabajadores y, por lo tanto, menor capacidad de negociación. Los principales gremios representaban los intereses de los grandes, de la nobleza —que se había transformado con éxito de una casta guerrera a una casta banquera, financiera y comerciante de tela— y de los notarios. Los gremios menores estaban compuestos por trabajadores, campesinos y artesanos que incluían a los carniceros, zapateros, sastres, vendedores de vino, trabajadores del cuero, y los panaderos. Sin embargo, de las veintinueve Artes existentes solo una fracción de la población de Florencia tenía acceso a la membresía. Para la

crónicas de Alamanno Acciaiuoli resaltan el arresto de un líder de los *Ciampi* llamado Simoncino, acusado de conjurador como el antecedente y catalizador de la revuelta. Al enterarse el pueblo de la tortura que había sufrido el detenido, el movimiento adquirió mayor intensidad; el 20 de julio miles de hombres rodearon la *Signoria* para reclamar por su liberación. Luego de este episodio, la coalición formada por los *Ciampi* y las Artes menores impulsó un programa que fue presentado bajo la forma de petición. Los objetivos eran la creación de un Arte para que el *popolo minuto* gozase de los mismos derechos que las otras Artes y la respuesta a las siguientes demandas: rehabilitación de las víctimas de las proscripciones güelfas, amnistía para los protagonistas de los acontecimientos de junio, reforma del sistema de castigo y suspensión de los arrestos por deudas. En este sentido, la sublevación de julio fue considerada, según John Najemy (1994), una “revolución de la alianza” porque los *Ciampi* enmarcaban sus demandas dentro del discurso corporativista.

En este momento de la revuelta, cuando el pueblo, que se encontraba en el *Palazzo Vecchio*, entró tras Michele di Lando —el líder de los cardadores de lana— mostrándose victorioso, se apropió del espacio público y afirmó su soberanía popular que, a su vez, permitía la promoción de los *popolani* a categorías sociales que hasta entonces eran inaccesibles. En suma, como señala Niccolò Rodolico (1945), los *Ciampi* lograron establecer un nuevo gobierno en el *Palazzo Vecchio*, cuyo máximo y nuevo jefe era el cardador de lana, Michele di Lando. Sin embargo, la revuelta de los *Ciampi* no duró mucho tiempo. Los líderes de la oligarquía lograron recuperar el control de la ciudad a finales de agosto de 1378 y aplastaron la

mayoría de los trabajadores —sobre todo aquellos provenientes del sector textil— no podían ser miembros de las Artes. De las aproximadamente 14.000 personas que trabajaban en la fabricación de lana en 1378, solo alrededor de 200 fueron calificadas para ser miembro. El resto, incluidos los pequeños artesanos, los trabajadores calificados y los trabajadores no calificados, fueron llamados *sottoposti* y no podían ser miembros ni tenían permitido crear su propia asociación

rebelión con violencia. Como resultado, muchos de los líderes de los Ciompi fueron ejecutados y la oligarquía volvió a tomar el poder.

Maquiavelo dedica un tratamiento especial a la figura de Michele di Lando, describiendo una escena que puede ser tanto real como imaginaria pero que tiene una gran importancia teórica. En ella, Lando, semidesnudo y descalzo, comanda a la multitud y les pregunta qué hacer con la ciudad, ahora que está en sus manos:

Quando la plebe [*plebe*] entró en el palacio, llevaba en sus manos la enseña del gonfaloniero de justicia, un tal Miguel de Lando, cardador de lana. Éste, descalzo y semidesnudo [*scalzo e con poco indosso*], subió a la sala llevando tras sí a toda la multitud [*moltitudine*] y, cuando llego a la sala de audiencias de los Señores, se detuvo y, volviéndose hacia la multitud [*moltitudine*], dijo “Ya lo veis: el palacio es vuestro y la ciudad está en vuestras manos. ¿Qué os parece que hagamos ahora?” Y todos le respondieron que querían que fuera gonfaloniero y señor y que los gobernase a ellos y a la ciudad como mejor le pareciera. Aceptó Miguel la Señoría pero como era hombre sagaz y prudente [*uomo sagace e prudente*] y que debía más a la naturaleza que a la fortuna, decidió pacificar la ciudad y acabar con los tumultos. Y, para tener ocupado al pueblo [*il popolo*] y darse tiempo a sí para poder ordenar las cosas, mandó que se buscara a un tal señor Nuto [...] Para comenzar con justicia el gobierno que se le había confiado hizo ordenar públicamente que nadie incendiara o saqueara cosa alguna, y para espantar a cada uno [*per spaventare ciascuno*], plantó horcas en la plaza. (Maquiavelo, 2009, p. 167).

En esta descripción hay diferentes configuraciones del pueblo y a su relación con el líder. Primero, se encuentra la *moltitudine*, que, en un acto de aclamación popular, pidió a Michele di Lando que fuera gonfaloniero, señor y que los gobernase a ellos y a la ciudad. Esa actitud del pueblo permite vislumbrar el amor que sentía por su líder. Es interesante destacar que la referencia a la

multitud remite a la connotación de una masa agitada pero que, en este particular caso, no se encuentra irritada. El segundo aspecto está vinculado a la relación no estática entre el líder y el pueblo. Maquiavelo asevera que Michele di Lando era “un hombre sagaz y prudente” y como tal decidió pacificar la ciudad. Una vez establecido el gobierno de los *Ciampi*, en agosto de 1378, las primeras órdenes que tomó Lando para comenzar a implementar un nuevo sistema de justicia de la ciudad fueron prohibir los incendios y distribuir horcas en toda la ciudad para generar temor en el pueblo y en los grandes [“*per spaventare ciascuno*”]. Asimismo, destituyó a los síndicos de las Artes y nombró nuevos y despojó de la magistratura a los Señores. Por otro lado, hizo desalojar a los Ocho de la Guerra³ del palacio para demostrar a todos que no necesitaba su consejo. Este desarrollo de los hechos muestra la relación dinámica entre Lando y el pueblo: el líder fue capaz de generar amor y afecto en el pueblo y, asimismo, generar temor.

Conviene avanzar ahora con el capítulo III. 17, porque marca un punto relevante de la historia de esta revuelta y porque allí hallaremos varias descripciones del pueblo según la narración de Maquiavelo:

Estimó la plebe [*plebe*] que Miguel, al reformar el gobierno, se había mostrado excesivamente favorable a los más principales del pueblo [*maggiori popolani troppo partigiano*] y que a ella no le había cabido en dicho gobierno todo lo que necesitaba para mantenerse en el mismo y poder defenderse, de modo que, impulsados por su acostumbrada audacia, tomaron las armas [*ripresono l'armi*] y, en forma tumultuosa, se presentaron en la plaza enarbolando sus enseñas y pidiendo que los Señores, bajaran a la escalinata para discutir con ellos nuevos asuntos relativos a su

³ Los Ocho de la Guerra era una magistratura que se encargaba de todo lo relativo a cuestiones de milicia. Fue creada unos años antes del conflicto de los *Ciampi*.

seguridad y a su bienestar. Miguel, viendo la arrogancia [*arroganza*] de los mismos y para no irritarlos más, pero sin escuchar sus pretensiones, censuró su modo de pedir las cosas y los exhortó a deponer las armas, pues solo así se les concedería lo que la fuerza no se les podía conceder sin menoscabo de la autoridad de la Señoría. Por todo ello, la multitud [*la moltitudine*] indignada [*sdegnata*] contra los del palacio, se retiró a Santa María la Nueva y nombraron por su cuenta ocho jefes con sus subalternos y con otras atribuciones, que les conferían autoridad y respeto, de manera que la ciudad tenía ahora dos gobiernos y se veía regida por dos príncipes distintos (Maquiavelo, 2009, p. 168).

Los hombres de la plebe estimaban que las medidas llevadas a cabo por Michele di Lando habían favorecido al sector pudiente del pueblo [*popolo grasso*] —y no al *popolo minuto*— y, por ello, se presentaron en la plaza armada y pidieron que los Señores “bajaran la escalinata para discutir con ellos nuevos asuntos relativos a su seguridad y a su bienestar” (Maquiavelo, 2009, p. 445).

Observamos, entonces, el modo en que el pueblo puede ejercer el temor y la violencia radicalizada cuando observa que sus esperanzas —en este caso, la que su líder plebeyo sea el portavoz de sus propios intereses— resultan quebrantadas. Pero también con este episodio Maquiavelo muestra —y de esta manera se visibiliza una conexión con el primer capítulo del libro III— que el pueblo florentino deseaba dominar. Frente a eso, Michele di Lando, como garante del orden, buscó contener ese deseo. Las otras referencias al pueblo en el capítulo también se encuentran en torno a la figura de Michele di Lando. Recordemos: este censuró la manera que tenía el pueblo en discutir las cosas y le ordenó que depusiera las armas. Frente a esta situación, el pueblo se retiró a Santa María la Nueva y dividió la ciudad en dos tipos de gobiernos. El desarrollo de los sucesos parece insistir que el pueblo también puede habitar el deseo de dominar.

Maquiavelo continúa con la descripción de los sucesos y ubica al pueblo en relación con el vínculo que mantenía con Lando.

Una relación que se agravó cuando los jefes que comandaban el gobierno del *popolo minuto* mencionado más arriba resolvieron que en el palacio hubiera ocho miembros elegidos por las corporaciones de sus propias Artes y que las decisiones tomadas por la *Signoria* debían ser confirmadas por ellos. Asimismo, le quitaron a Salvestro dei Medici, un líder portavoz de los intereses del pueblo en los primeros momentos de la revuelta⁴, y a Michele di Lando el apoyo que le habían otorgado. Para darle validez a las decisiones tomadas, el pueblo envió a dos de los suyos a la *Signoria* a que pronunciaran un discurso. Esta situación irritó a Lando que “considerando más el cargo que su propia ínfima condición, decidió poner freno con medios extraordinarios a aquella extraordinaria insolencia; y, sacando la espada que llevaba ceñida, los hirió gravemente y luego los hizo atar y encerrar” (Maquiavelo, 2009, p. 168). Entonces, de esta descripción de los hechos, se observa que el pueblo puede ser insolente y, en esa insolencia, parece ser capaz de cuestionar la autoridad que ejerce su líder.

Maquiavelo relata al final del capítulo que gracias a la acción de Lando se calmaron los disturbios, ya que superó a todos los demás ciudadanos en “(...) valor, prudencia y en bondad, y merece ser citado

⁴ Salvestro dei Medici es otro líder interesante de la revuelta que no nos hemos ocupado por una cuestión de espacio. Aunque provenía de una de las familias más notables de Florencia, Salvestro se mostraba como portavoz de los sectores populares más desfavorecidos conocidos como los *Ciampi* y la mayoría de las crónicas del período le asignan la responsabilidad a Salvestro dei Medici por agitar al pueblo. Su objetivo era poner en vigencia aquellas medidas favorables al pueblo que los cónsules de las Artes mayores habían abolido. Durante el mes de mayo de 1378, y en pleno debate sobre la reforma de las controversiales medidas, los miembros de la oligarquía se quejaron a la *Signoria* por aceptar lo que llamaban peticiones ilegales del pueblo. Los representantes más extremos de esta facción no iban a aceptar que sus oponentes tomaran el control de la política comunal. Seis semanas más tarde, el 14 de junio, la acusación de los capitanes del partido güelfo a un tintorero y a un curtidor por ser “gibelinistas” produjo la indignación del pueblo. Esta situación generó la primera gran agitación popular y Salvestro se vio obligado a presentar una proposición en la *Signoria* para dar vigencia a la Ordenanza de Justicia de 1293 que tenía como objetivo primordial proteger a los sectores más desfavorecidos del pueblo de la opresión. Como la ordenanza fue combatida, en su mayor medida por una coalición que aglutinaba la parte güelfa y otros sectores de la ciudad, Salvestro agitó a la masa que se encontraba en la plaza a los gritos de “viva la libertad”.

entre los pocos benefactores de la patria, pues, si hubiera habido en él intención torcida o ambiciosa, la república habría perdido enteramente su libertad y habría caído en una tiranía mayor que la del duque de Atenas” (Maquiavelo, 2009, p. 2009).

De estos últimos dos párrafos que giran en torno a la figura de Michele di Lando, se desprende un singular tratamiento del pueblo: primero, el pueblo pudo sentir amor por su líder; pero, no hay una idea homogénea de pueblo sino una tensión entre diferentes partes como eran el pueblo minuto y el pueblo graso. El segundo aspecto que se vislumbra es que el vínculo entre líderes-pueblos muestra que no solo primaron los deseos y pasiones de odio, ira, venganza y temor en el pueblo. Con ellos se puede entrever cómo aparece el sentimiento de amor que siente el pueblo por determinados líderes. En la narración que hace Maquiavelo del suceso, el amor habita también en el pueblo, aunque no es de las pasiones más presentes. Pero siempre, en algún resquicio, aparece para argumentar el modo que se establece el lazo entre los líderes. Antes que Lando cambiara de actitud y dejara de favorecer al *popolo minuto*, fue aclamado, descalzo y semidesnudo, por la muchedumbre para que fuera el señor de la ciudad (III. 16). En un similar sentido, Salvestro obtuvo la aprobación luego de proponer una normativa que permitía una mayor democratización en la distribución de cargos de las Artes.

En este sentido, en las relaciones que el pueblo establece con Michele se anuncian dos diferentes tipos de amor. Por un lado, el lazo entre Michele y el pueblo parece sustentarse, en un primer momento, a través de un amor narcisista. En el sentido del mito de Narciso que se enamora de la imagen que el otro refleja de sí mismo y por no lograr ninguna mediación, se ahoga en su propia imagen. Al igual que Narciso, Michele se presentaba descalzo y semidesnudo, y le muestra al pueblo imagen de sí mismo, sin ningún tipo de mediación. Pero luego, en un segundo momento, una vez que Michele asume el cargo de máximo referente del gobierno de los

Ciampi, logra poner una distancia al limitar el deseo de dominar del pueblo florentino (Maquiavelo, 2009, III. 1; I. 17), procura no alienarse a favor del pueblo y pone a raya, de manera simultánea, el deseo de los notables del pueblo, de los grandes de las Artes mayores y del *popolo minuto*. De esta manera, Michele parece ponerse por fuera del conflicto para convertirse en el intermediario de las divisiones que se dan en la ciudad, de los conflictos de deseos y pasiones. Michele se dio cuenta que la manera de lograr el orden en la ciudad era poner a raya las pasiones desmedidas del pueblo y la ambición de los nobles.

Un punto adicional que merece atención es el discurso emitido por un *ciompo* desconocido. Cabe señalar esta referencia en virtud de su potencial utilidad para una comprensión más cabal del contexto que rodea el tema objeto de estudio.

Si nos quedáramos todos completamente desnudos, veríais que somos iguales a ellos: que nos vistan a nosotros con sus trajes y a ellos con los nuestros y, sin duda alguna, nosotros pareceremos los nobles y ellos los plebeyos; porque son solo la pobreza y la riqueza las que nos hacen desiguales (Maquiavelo, 2009, III. 13; p.161).

La referencia del discurso del líder plebeyo en *Historia de Florencia* de Maquiavelo ofrece una perspectiva interesante sobre la puesta en escena de las palabras en el espacio público⁵. Maquiavelo utiliza su elocuencia para hacer hablar al líder de una manera que no se correspondía con el modo de ser y actuar que se esperaba de los hombres del pueblo. Este enfoque, conocido como el principio de decoro según Aristóteles, establece una relación inestable entre lo real y lo ficcional. En consecuencia, no importa si es el discurso del líder o Maquiavelo el que rompe con las convenciones que sostienen

⁵ Desde un abordaje diferente, recomendamos el trabajo de Sebastián Barros (2022) sobre Maquiavelo y el maquiavelismo que combina una lefortiana con la rancieriana.

la jerarquía del logos, ya que lo que realmente importa es el efecto político que esta relación inestable tiene sobre las posibles revueltas futuras.

Apuntes finales

Como menciona Losada (2020) en su interesante libro sobre la recepción de Maquiavelo en el siglo XIX y XX argentinos, a diferencia de lo que ocurrió en Estados Unidos, donde “el momento maquiaveliano” se encuentra muy trabajado en la fundación de su república, en el Río de la Plata, el italiano no fue valorado ni por Juan Bautista Alberdi ni por Domingo Sarmiento. En términos generales, Maquiavelo era visto como el maestro del mal, el gestor del maquiavelismo en el sentido popular que había adquirido en Europa al poco tiempo que se publicaron sus libros. Para los “padres fundadores argentinos”, Maquiavelo era el símbolo de la arbitrariedad política y remitía a un mundo viejo en decadencia. Para el caso de Sarmiento, como lo deja en claro el *Facundo*, Maquiavelo estaba asociado al despotismo político y tenía un claro discípulo en Juan Manuel de Rosas. Para Alberdi, Maquiavelo incentivaba los despotismos de los pueblos. En suma, la representación de la obra de la obra de Maquiavelo en la generación del 37 parece mostrar una desconfianza en liderazgos.

Si en el siglo XIX, el nombre de Maquiavelo generaba desconfianza, en el siglo XXI corrió otra fortuna. Después de haber explorado la textualidad maquiaveliana en relación con las repúblicas y la revuelta de los *Ciampi*, surge la pregunta de cuál sería nuestro aporte en torno al debate de los republicanismos reseñados en la introducción del presente artículo. Este se centra en recuperar la fundación colonial de Florencia, restituir los arquetipos de liderazgo que Maquiavelo elabora en torno a los *Ciampi* y, en consecuencia, interrogar las configuraciones de los republicanismos americanos.

A diferencia de su contemporáneo y amigo, Francesco Guicciardini (2010), quien, en *Storia d'Italia*, ha reconstruido los testimonios y los archivos sobre la revuelta, Maquiavelo despliega su narración sin apoyarse de manera explícita en ninguna documentación. Por ello, en la reconstrucción de la revuelta popular de los *Ciampi* hay un sentido propiamente maquiaveliano que quisimos iluminar. A tal fin, se describió brevemente en qué consistió la revuelta: quienes fueron los *Ciampi* y cuáles fueron los actores más relevantes de la revuelta. Luego del análisis de la fuente, se buscó identificar el modo en que Maquiavelo ubica a las pasiones en las acciones del pueblo –que se desplazan desde el odio y el temor hasta el amor–. Así se destacó: a) el deseo de dominar que posee el pueblo en el conflicto por la representación de las Artes, cómo se genera y de qué tipo es, b) el vínculo que mantiene con los líderes y c) la manera en que se visibiliza al pueblo a través de un discurso anónimo.

Estos tres elementos se conjuntan en *Historia de Florencia* y le permiten a Maquiavelo desplegar un gran potencial teórico-político para plantear cuestiones acerca de la fragilidad de la política y proponer una noción de república que permita la inclusión del conflicto no solo económico-político, sino también racial, y que no le tenga miedo a los liderazgos. En especial, Maquiavelo proporciona coordenadas para desestabilizar las lógicas binarias, como el pueblo versus las élites o la institución versus la agencia, que pueden llevar a proyecciones negativas desde diferentes perspectivas. Así, en lugar de ubicar a la producción de la libertad en una posición fija del movimiento pendular, por ejemplo, entre instituciones y manifestaciones populares, como advierte Laura Quintana (2020), en *Historia de Florencia* se describen los diferentes movimientos en los que las distinciones analíticas pueblo-élite o agencia-institución no se corresponden mecánicamente, sino que se interseccionan en desplazamientos de repúblicas oligárquicas a populares y de populares a oligárquicas. En esas intersecciones, la constante

maquiaveliana estriba en indagar el anclaje republicano en las correlaciones de fuerzas entre las partes en disputa.

En efecto, en la interpretación maquiaveliana del suceso en cuestión, prevalecen tres cuestiones generales de manera constante. Primero, la centralidad que tienen los liderazgos en las narraciones a través de un inestable circuito pasional que se construye entre estos y el pueblo, pero también de los grandes. Dicho circuito se va configurando a través de la coyuntura política: Michele di Lando se desplazó desde un líder popular que aparecía desnudo hasta un líder palaciego que toma autonomía de las demandas populares. Los vínculos pasionales, inherentemente inestables, establecen una conexión entre el líder y el pueblo, pero también atraviesan a las instituciones. De hecho, en la noción de república maquiaveliana tiene precedencia político-causal el análisis de esas configuraciones pasionales por sobre la descripción de las múltiples formas institucionales que las expresan en la historia de las repúblicas. Por ello, cabe afirmar que los liderazgos arquetípicos que se recortan de la *Historia de Florencia* no son un elemento extraño que obtura los circuitos pasionales, sino, por el contrario, una configuración contingente en su conducción y potenciación.

La segunda cuestión general se expresa en el gesto democrático de los *Ciompi* que no se corresponde a las normas y procedimientos que garantizan que los individuos de una comunidad sean libres e iguales ante la ley. Su necesaria función consiste en remitir el poder al consentimiento de quienes no tienen título para ejercerlo. También es cierto que ese poder es constantemente restablecido en manos de las élites que hacen valer las desigualdades privadas en la esfera pública. En todo caso, y en tercer lugar, Maquiavelo también parece detectar en el pueblo un deseo de dominio ocasionado por el odio que siente por los grandes. Si ese deseo no es contenido ya sea por un líder, ya sea por una institución, el orden de la ciudad puede ser soliviantado. En definitiva, el pueblo maquiaveliano no es un sujeto prefijado con características

esenciales: aparece en un conflicto entre deseos (de dominar o de no ser dominado) y pasiones que se define, siempre, en un “aquí y ahora”.

Por último, conviene volver al famoso discurso anónimo del *ciompo* que exhorta a sus compañeros a no detener la insurrección. Para convencer a su público, el orador anónimo recurre en dos casos a argumentos asociados a imágenes que circulan en el Nuevo Mundo: desnudez, falta de bienes. El binomio desnudez-igualdad, claramente descrito por Américo Vespucci en sus crónicas, es interpretado en un sentido político por el *ciompo* cuando señala la arbitrariedad de la diferencia económico-política. Pero también, en ese mismo discurso, se puede encontrar una referencia implícita a América cuando, en la descripción desoladora de las tensiones entre ambiciones de unos y fragilidad de otros, se añade la práctica antropofágica a las figuras desnudas de ropas y bienes. Dice Maquiavelo (2009): “De aquí nace el que los hombres se comen unos a otros (*mangiarsi l'un l'altro*) y que el más débil se lleve siempre la peor parte” (p. 162).

Esta imagen de la antropofagia sobre la representación de los habitantes del “Nuevo Mundo” se resignifica en los textos de Maquiavelo. Podemos llegar a suponer, como dice Sandro Landi (2022), que las noticias que llegaban sobre América han contribuido a una nueva lectura del mundo, haciendo posible repensar el fenómeno tribal del canibalismo como metáfora de las relaciones políticas y sociales. La imagen del caníbal que era tradicionalmente vista como un “otro” salvaje es introyectada al mundo europeo y, en ambos casos, en relación con una guerra civil. Pero también, podemos suponer que Maquiavelo prefigura, como lo harán los críticos de la conquista, que la tiranía económica y la desigualdad política adquieren la faz antropofágica. En otras palabras, en ese mundo dislocado, como la Florencia revuelta por los *Ciompi*, la libertad parece cuando unos comen a consta de los otros, ya sea a costa de su trabajo, como de su carne. De manera encriptada, Maquiavelo conecta sus historias y discursos con el espacio Atlántico

para dar lugar a (o dejar entrar) una crítica a los humanismos que ven en la frontera civilización/barbarie un velo eficaz con el que ocultar la antropofagia del sistema mundo en ciernes. Quitarles el velo, desnudarles, como propone el *ciompo*, supondría dejar al descubierto la igualdad que corroe cada pretendida cristalización de las relaciones de fuerzas.

Referencias bibliográficas

Barros, Sebastián (2022-2023). Incrustados en la lengua. Maquiavelismo y populismo. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 12(23), 159-189. Recuperado de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/8031/6691>

Cadahia, Luciana y Coronel, Valeria (2018). Populismo republicano: más allá de «Estado versus pueblo». *Nueva Sociedad*, (273), (pp. 72-82). Recuperado de: <https://nuso.org/articulo/populismo-republicano-mas-alla-de-estado-versus-pueblo/>

Cadahia, Luciana y Coronel, Valeria (2021). Volver al archivo. De las fantasías decoloniales a la imaginación republicana. En M. Marey (Ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas* (pp. 59-98). Barcelona: Herder.

Cerretani, Bartolomeo (1994). *Storia fiorentina Studi e testi-Istituto nazionale di studi sul Rinascimento*. (Bajo el cuidado de G. Berti). Firenze: Olschki. (Original publicado en 1512-1514).

Fernández Psychaux, Diego (2018). Maquiavelo y Bolívar. La república según el pequeño género humano. En D. Scalzo y D. Fernandez Psychaux (Eds.), *Pueblos, derechos y estados. Ensayos entre Europa y América Latina* (pp. 65-96). Buenos Aires: Edunpaz.

Guicciardini, Francesco (2010). *Storie fiorentine dal 1378 al 1509*. Milano: Bur. (Original publicado en 1857).

Landi, Sandro (2021) Multitud, pueblo y populismo en Maquiavelo. Un enfoque histórico. *Revista Argentina de Ciencia Política* (27), 1-28. Recuperado de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistaargentinacienciapolitica/article/view/7192/6099>.

Landi, Sandro (2022). *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual*. Buenos Aires: Eudeba.

Losada, Leandro (2020). *Maquiavelo en la Argentina: Usos y lecturas, 1830-1940*. Buenos Aires: Katz.

Lefort, Claude (2008). *Le travail de oeuvre Machiavel*. París: Gallimard.

Machiavelli, Niccolò (2007). *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*. Torino: UTET.

- Maquiavelo, Nicolás (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, Nicolás (2009). *Historia de Florencia*. Madrid: Tecnos.
- Marey, Macarena (2021). *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Barcelona: Herder.
- Mattei, Eugenia (2022). Las brujas y los caníbales de Silvia Federici. La reversibilidad y el arquetipo como recursos teórico-políticos. En AA. VV., *Canabalar la modernidad. Apuntes para la teoría política* (pp. 117-124). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Losada, Leandro (2020). Maquiavelo en la Argentina. Usos y lecturas, 1830-1940. Buenos Aires: Katz.
- McCormick, John (2001). Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism. *American Political Science Review*, 95(2), 297-313.
- McCormick, John (2003). Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's "Guicciardinian Moments". *Political Theory*, 31(5), 615-643.
- McCormick, John P. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Najemy, John (1982). *Corporatism and consensus in Florentine electoral politics, 1280-1400*. North Carolina: Univ of North Carolina Press.
- Pedullà, Gabriele (7 de marzo de 2021). Machiavelli salverà la democrazia. Colloquio con John P. McCormick. *L'Espresso* (Italia), pp. 74-77.
- Pettit, Philip. (1999) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pettit, Philip (2005). La libertad republicana y su trascendencia constitucional. En M. J. Bertomeu; A. Doménech y A. de Francisco (Comps.), *Republicanism y democracia* (pp. 41-68). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The machiavellian moment, Florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press
- Quintana, Laura (2020). *Política de los cuerpos: Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder.
- Raimondi, Fabio (2005). Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma. *Filosofia politica*, 19(1), 49-62.
- Rinesi, Eduardo (2021). *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespearianos para una república popular*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- Rinesi, Eduardo y Muruca, Matías (2010). Populismo. Algunos apuntes sobre un debate actual. En E. Rinesi; G. Vommaro y M. Muruca (Eds), *Si éste no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina* (pp. 59-74). Buenos Aires: Universidad General Sarmiento.
- Rodolico, Niccolò (1945) *I Ciompi: Una pagina di storia del proletariato operaio*. Firenze: Sansoni.

Rodríguez Rial, Gabriela (2013). La vida de Castruccio Castracani: un exemplum de innovación en la tradición republicana. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, (13), 33-61. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4602567>

Skinner, Quentin (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. (Vol. II). México: Fondo de Cultura Económica.

Torres, Sebastián (2013). *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento / Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Velasco Gómez, Ambrosio (2021). *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo: Razón del poder frente al humanismo de la Universidad de México*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

Viroli, Maurizio (1998). *Il sorriso di Niccolò: storia di Machiavelli*. Bari: Laterza.

Viroli, Maurizio (1999). *Republicanesimo*. Bari: Laterza.

Eugenia Mattei

Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), docente de la materia Fundamentos de Ciencia Política I de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y en el posgrado de la misma facultad. Magíster en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido visiting scholar en L' Università degli Studi Carlo Bo (Italia), en la Universidad de Sevilla (España) y en la Universidad Ku Leuven (Bélgica). Dirige proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia y Técnica de Argentina.

Sus actuales líneas de investigación giran en torno a dos aspectos: el estudio de la noción de instituciones en la obra de Nicolás Maquiavelo y su vínculo con el pensamiento republicano y la presencia de las pasiones en la construcción del vínculo político en la teoría política de la temprana modernidad. Ha publicado artículos en revistas científicas internacionales y capítulos de libros sobre la temática en España, Italia, Argentina, Colombia y Chile. Actualmente se encuentra editando un libro sobre la relación de Maquiavelo y el populismo en el cual participan destacadas/os académicas/os del campo.

“Como si no hubiera Rey”: orfandad, derechos y exigencia de justicia (siglo XVII, Potosí)

“As if there were no King”: orphanhood, rights and the demand for justice (17th century, Potosí)

Esteban De Gori¹

 <https://orcid.org/0000-0002-8891-3298>

Resumen:

El artículo analiza un conjunto de documentos reunidos en la “Petición grande”, presentada por el cacique principal y capitán general de los pueblos de la Provincia de Pacajes (siglo XVII) Gabriel Fernández Guarache (1661). El abordaje se realiza en torno a su mirada sobre el opresivo trabajo en las minas de los mitayos y acerca los apremios económicos que sufren los capitanes generales teniendo en cuenta las dimensiones políticas. Damos cuenta de la mirada que se construye en torno a la política, a la relación de los caciques e indios con las autoridades y especialmente, a esa trama de imaginarios políticos que se establecen entre la petición de justicia ante los agravios y la sensación de orfandad con respecto al Rey. Intentamos mostrar cómo se van esgrimiendo y reforzando, de manera no lineal ni necesaria, discursos y acciones que reafirman miradas sobre la libertad, los derechos y la autonomía.

Palabras clave: Gabriel Fernández Guarache, mita, capitán general, ausencia, justicia

¹ Sociólogo y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador CONICET y de la Escuela de Estudios Interdisciplinarios de Altos Estudios EIDAES, Universidad Nacional de San Martín. Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. Argentina. Contacto: degoriesteban@gmail.com

Abstract:

The article analyzes a set of documents gathered in the "Big Petition", presented by the chief cacique and general captain of the towns of the Province of Pacajes (17th century) Gabriel Fernández Guarache (1661). The approach is carried out around his gaze on the oppressive work in the mines of the mitayos and about the economic hardships suffered by the general captains taking into account the political dimensions. We give an account of the look that is built around politics, the relationship of the chiefs and Indians with the authorities and especially, that web of political imaginaries that are established between the request for justice in the face of grievances and the feeling of orphanhood regarding the King. We try to show how discourses and actions that reaffirm perspectives on freedom, rights and autonomy are being wielded and reinforced, in a non-linear or necessary way.

Keywords: Gabriel Fernández Guarache, mita, captain general, absence, justice

Gabriel Fernández Guarache: polémica y exigencia de justicia

Este trabajo pretende analizar la *Petición² presentada por don Gabriel Fernández Guarache gobernador y cacique principal del pueblo Jesús de Machaca por sí y por los demás caciques, hilacatas y enteradores de la provincia de Pacajes. Respuestas a ellas dadas por los diputados del gremio de los azogueros de la villa de Potosí. Replicato y segunda respuesta ante el señor doctor don Bartolomé de Salazar presidente de la Audiencia de La Plata, superintendente del Cerro y minas de la dicha Villa, sobre puntos tocantes a la mita y remedios contra los agravios que el dicho don Gabriel dice recibe, y que alega padecen los demás*. Esta “petición grande”³ elaborada por

² Estos documentos o “petición grande” fueron reunidos en el libro *Mita, cacique y mitayos: Gabriel Fernández Guarache. Memoriales en defensa de los indios y debates sobre la mita de Potosí (1646-1663)*. Este fue publicado en 2012, con estudios de Roberto Choque Canqui y Luis Glave Testino y la versión paleográfica realizada por Roberto Choque Canqui. Los documentos que integren esta *Petición...* serán referenciados en el sistema de citado APA por la palabra de inicio.

³ Así denominada por Glave Testino (2012).

ese cacique en 1661 posee el propósito de dar cuenta de la situación gravosa y penosa a la que eran sometidos los indios en las minas y solicitando además que se le quite el cargo de Capitán General, el cual traía graves perjuicios a su patrimonio. De hecho, estos capitanes debían garantizar la cantidad de mitayos asignados por los distintos Virreyes (Repartimientos generales de la mita).

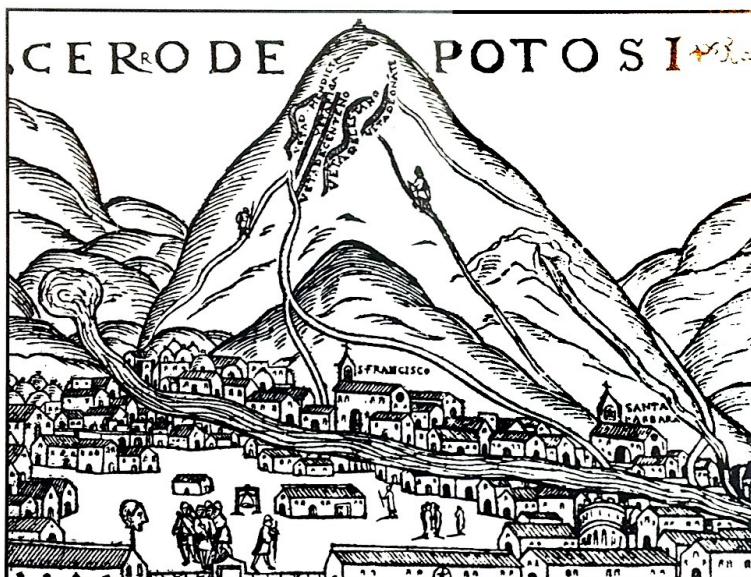


Ilustración 2 - Concepción ideal del cerro de Potosí. Grabado que ilustra la primera edición de la obra de Cieza de León.

La mayoría de los trabajos y estudios se enfocan en la cuestión de la explotación de los indios y el destino de los caciques vinculados al Cerro Rico, como en la situación de las capitanías generales. En nuestro caso, nos proponemos comprender la mirada que se construye en torno a la política, a la relación de los caciques e indios con las autoridades y especialmente, esa trama de imaginarios

políticos que se establecen entre la petición de justicia ante los agravios y la sensación de orfandad con respecto el Rey.

A partir de la lectura de los documentos de Gabriel Fernández Guarache, gobernador y cacique principal de Jesús de Machaca, podemos plantear que los abusos cometidos sobre los indios en la mita, la lejanía del Rey, la soledad política, el exíguo ejercicio de la mediación y de abandono reorientan la mirada de las comunidades indígenas sobre sí mismas y se vuelve a resignificar un reclamo sustentado en los derechos particulares y colectivos. La desprotección y la sensación de orfandad van introduciendo y reforzando una práctica de defensa de derechos, de gestos autonómicos, de exigencia de libertades establecidas en Cédulas reales que colaboraran con una constelación de miradas futuras sobre la autonomía y el autogobierno. Es decir, la opción republicana que se extiende a partir de la crisis de 1808 no surge “de la nada” sino que se va instituyendo a través de un conjunto de prácticas conflictivas, imaginarios, percepciones, azarosos, no teleológicos, ni de carácter esencial, materiales discursivos y simbólicos que colaboraran con las posteriores opciones de autogobierno. La acción política construye sus disputas con los materiales y recursos imaginarios y narrativos existentes que, al calor de los conflictos, los resignifica y otorga otras valencias. Es decir, no puede existir idea de autogobierno ni de límite ni de libertad sino existen ejercicios o miradas previas sobre los mismos. Deslizamientos discursivos y rupturas, a veces, imperceptibles. El autogobierno como la autonomía surgen de un reclamo que se articula entre la movilización política, la revisión del aparato jurídico, la mirada sobre la misma comunidad indígena y el “uso” de las grandes figuras de la monarquía (Rey y Dios). La “república de indios” o “pueblos de indios” vinculados a través de un pacto con el Rey (o por lo menos eso planteó toda la ritualidad monárquica y el conjunto de negociaciones realizadas con

los caciques) fundó una dinámica territorial, corporativa y comunitaria, como así una “plataforma” discursiva para reclamos y exigencias. Ese pacto habilita revisiones del derecho y acciones y a “invitar” a los que pactan al juego de polémicas.

El cacique y enterador de la mita⁴ Gabriel Fernández de Guarache de la provincia de Pacajes (actualmente provincia Ingavi, La Paz, Bolivia) fue posesionado en 1620 y Francisco de Borja y Aragón era el Virrey del Perú. En 1626 volvería a asumir el cargo de cacique principal y gobernador del pueblo de Machaca “cuando los rezagos de tasas y *mit'a* de la Villa de Potosí habían causado la disipación de indios” (Choque Canqui, 2012, p. 162). Ese mismo año sería nombrado Capitán General⁵ de los doce pueblos de la provincia de Pacajes hasta 1663. “Uno de los problemas serios que enfrentó fue, sin dudas, el ausentismo de muchos indios” (Choque Canqui, 2012, p. 162) de sus pueblos ocasionándole gastos y perjuicios. Su capitanía se desarrolló, mayoritariamente, en largo reinado de Felipe IV de la Casa de Austria. Un Rey que soportó y debió lidiar con el declive económico y de su posición geopolítica en Europa y en los mares. Por ejemplo, en el espacio americano, “la minería potosina sufre durante el siglo XVII una crisis que parece imparable” (Fradkin y Garavaglia, 2009, p. 53). Una minería que se articulaba a través de un sistema

⁴ Mita significa en lengua quechua “turno de trabajo”. Indígenas debían trabajar por un periodo determinado, primero para el Inca, y luego, a partir del gobierno del Virrey de Toledo, para la monarquía española (1573). No solo en las minas, como es el caso del Cerro Rico de Potosí, sino en la agricultura. El trabajo indígena era parte del tributo a la monarquía. Los indígenas destinados a labores recibían un salario, que generalmente, era inferior a sus gastos. La obtención de plata y oro eran de suma relevancia para una monarquía que debía sostenerse y costear las diversas guerras en la que se vio involucrada (por ejemplo: la Guerra de los Ochenta años o Guerra de Flandes; la Guerra de los Treinta Años (la rebelión portuguesa, catalana, el conflicto Francia-España; la revuelta antiespañola en Nápoles). Las duras condiciones laborales y la mortandad indígena impulsaron, a partir de la Cedula de 1608, el comercio de esclavos africanos.

⁵ En 1575 el Virrey Toledo establece los capitanes de mita para la organización del trabajo.

complejo. En el “trabajo minero coexistieron formas asalariadas de trabajo voluntarias y forzadas, que llegaron incluso a involucrar a los mismos actores indígenas” (Zagalsky, 2014, p. 376). Pese a que existieron vínculos laborales voluntarios “la producción colonial de plata requirió de un contingente de trabajadores compulsivos – mitayos– sobre quienes pesaba la obligación de migrar desde sus residencias rurales hacia Potosí, permaneciendo allí por un plazo, en teoría, de un año” (Zagalsky, 2014, p. 376).

Fernández Guarache, como otros capitanes generales, debían cumplir con la cantidad de mitayos requeridos (repartimientos) y ello los obligaba a buscar indios que huían de sus *ayllus* o contratar a otros en lugar de los que faltaban. Esta obligación ponía en riesgo el patrimonio y la situación económica de los capitanes generales, cargos que eran considerados una carga para los caciques. En su intento por dejar sin efecto dicha obligación elabora una serie de memorias y documentos sobre las condiciones de trabajo de los mitayos y sobre lo que implica el desempeño como capitán general. Este cargo lo implicaba directamente en la producción. Entre sus tareas, siguiendo el sistema toledano⁶ de la mita en Potosí, debía garantizar la cantidad de mitayos, la estadía, el pago⁷ y las condiciones de trabajo. La supervisión real era sobre los mitayos y sobre el mismo capitán general. También lo realizaban los

⁶ En las Ordenanzas del Virrey Toledo (1574) se indicaba era de propiedad del rey todos los minerales americanos acorde con los “derechos realengos, por leyes y costumbres”, y paralelamente disponía que “así los da y concede a sus vasallos, y súbditos donde quiera que los descubrieren, y hallaren para que sean ricos y aprovechados”.

⁷ En torno al trabajo mitayo, las ordenanzas del virrey Toledo incluyeron disposiciones específicas. El turno de mita ordinaria debía transcurrir teóricamente de lunes a sábado. Los salarios mitayos dependían de la tarea: para los que trabajaban dentro de las minas (barreteros) el salario diario era de 3 reales y medio, los que trabajaban en los ingenios y beneficios recibían jornales de 2 reales y 3 cuartillos (2,75 reales) y los que realizaban los trajines con carneros desde las minas a los ingenios recibían 3 reales.

azogueros y mineros que exigían que se cumpla con la cantidad de mitayos establecida. A su vez, existía un complejo sistema de justicia. En relación con este, las Ordenanzas del Virrey Toledo establecieron que el alcalde de minas poseía competencia privativa en asuntos vinculados a la actividad minera. Este alcalde, con apelación ante la Audiencia, debía resolver los pleitos mineros.

La monarquía y la propia administración virreinal habían establecido dos pactos: uno, como indica Paula Zagalsky (2014), con los grandes *malkus* (caciques principales) para la organización de la mita y lo provisto por las ordenanzas toledanas y otro, de mayor potencia simbólica: aquel que se recreaba y planteaba entre el Rey y sus súbditos que “permeaba” el vínculo con todos los actores de la sociedad colonial. Alejandra Osorio (2004) observa cómo, a través de diversas ceremonias, se fue instalando y haciendo “presente” la figura del Rey como garante del pacto y como cabeza del reino. En Lima, en el siglo XVII, “las ceremonias reales sirvieron para hacer presente al rey ausente y unirlos con sus vasallos en un pacto recíproco que necesitaba del ritual para hacerlo verdadero” (Osorio, 2004, p. 8). La ausencia de su cuerpo en América impulsó una serie de ritualizaciones que hicieron del Rey una figura hiperreal para sus vasallos. En términos sociológicos, la socialización⁸ de esta figura soberana y el vínculo de dominación fueron instalándose a partir de un proceso de interacción entre diversos actores. No era solo la figura regia, sino todo lo que ella implicaba jurídicamente. De esta manera, se fue estabilizando en las dinámicas simbólicas, materiales y jurídicas, estructurando con el tiempo discursividades y legitimaciones. Escribir apelando al Rey recreaba su figura soberana

⁸ Socialización en tanto aprendizaje e incorporación de la figura del otro o de la otra (internalización de lo real).

y su lugar como garante de un pacto con sus vasallos y lo convocaba a actuar frente a otros. El “enfoque dramático” de Erving Goffman (1959) nos indica que los individuos actúan y presentan sus imágenes o discursos ante sí mismos y ante otros. En la interacción o en la búsqueda de la misma a través de la polémica jurídica suscitada, Fernández Guarache busca instituir una realidad, presentarla, dotarla de sentidos sin sortear la “caja de herramientas” que propone el sistema colonial. Un documento, una petición o un memorial pueden ser grandes teatros de conversaciones, de disputas y de intentos de provocar efectos inmediatos o futuros.

En este sentido, estos documentos están dirigidos a una audiencia real o imaginaria (azogeros, virreyes, Rey, etc.) y en un contexto determinado. Como indica Luis Glave Testino (2012), la crisis que sufre el sistema colonial y los cambios posibilitan, estructuran y otorgan sentido a las peticiones. Al debate sobre las reducciones y la mita y la falta de indios se agregan el avance de la gran propiedad agraria y el despojo de los pueblos de sus recursos.

Como veremos, Guarache y otros caciques apelaran al Rey para conseguir justicia y hacer viable ese “pacto” y el valor de la cédulas y ordenanzas. La figura del monarca como la propia religión católica fundamentaron el orden político y al mismo tiempo se “utilizaron” como figuras límites para frenar el avance de azogeros y mineros. Montesquieu (2018 [1748]) en su libro XXIV había advertido del freno que suponía la religión católica al avance del poder despótico. De hecho, la construcción ritual buscaba establecer una analogía entre el Rey y Dios, dos figuras de gran relevancia en el debate jurídico y político. En las peticiones de Guarache como de otros caciques están presentes la *Cédula Real* de 1542, leyes de indias protectora de los indios, y un *Breve del Sumo Pontífice* en 1537, dirigido a las Provincias del Perú, que sancionaba con pena de excomunión a quienes incumplieran las normas pertinentes. El

reconocimiento como vasallos y la excomuni3n para los que abusen de los indios refuerzan no solo la asociaci3n entre Rey y Dios, sino ambas figuras como l3mites ante los atropellos. Habilitan su uso en las disputas. No debemos olvidar que, en 1780, en la Revoluci3n en los Andes T3pac Amaru se reconoc3a como fiel vasallo del Rey y fidel3simo cat3lico (Serulnikov, 2010).

Si consideramos la perspectiva de Portillo Vald3s (2006), que indica que “el mundo hispano, con su forma de monarqu3a y con su *Hispaniarum et Indiarum Rex Catholicus* a la cabeza, no era esencialmente sino una “rep3blica de cat3licos” podemos indicar que en esa rep3blica exist3an intereses diversos y diversos usos de la “catolicidad” y sus figuras (p. 19). Para actores como Fern3ndez Guarache, la religi3n oficiaba como 3tica de la compasi3n y de la justicia, mientras que para otros esta era el motor mismo de la decisi3n mon3rquica, indiscutible e indivisible.

Gabriel Fern3ndez Guarache, como otros caciques, advert3an que la exigencia de esfuerzos desmedidos por parte de los indios y los perjuicios a los que eran sometidos los capitanes generales estaban encaminados a sostener la mism3sima monarqu3a. Refiri3ndose a los mitayos⁹ indicaba que “ellos con su sangre y sudor mantienen esta rep3blica y a sus vecinos” (*Memorial*, 2012, p. 33). Es decir, lo que estaba en juego era la conservaci3n de aquellos que “sosten3an el sistema” y la falta de reciprocidad de la administraci3n virreinal para garantizar el cuidado de mitayos y capitanes generales. Se estaba ante una pol3tica que no “conserva” a los indios, sino que

⁹ Memorial presentado por el Protector General de Potos3, en nombre de don Gabriel Fern3ndez de Guarache, pidiendo principalmente se quite el cargo de Capit3n General en su provincia; y decreto del presidente de la Audiencia de La Plata, juez privativo para todo lo tocante al repartimiento general de los indios de la mita del Cerro Rico de esta Villa. Usaremos como referencia para citado APA *Memorial*.

los destruye. No existe ley divina ni cédulas reales que vayan contra la “conservación y buen tratamiento de los naturales como vasallos de su monarquía y patrimonio real” (*Memorial*, 2012, p. 42).

Como contestación a sus memoriales, Pedro Carrillo¹⁰, en nombre de los Azogueros de Potosí, responsabiliza al capitán general de Pacajes de “acabar de destruir la mita” y de dañar “a los azogueros que tanto sirven a Su Majestad” (*Petición*, 2012, p. 83). Ambos actores, desde distintas perspectivas entienden que lo que está en juego es la monarquía misma. Según Fernández Guarache, esta se pone en duda por los abusos mismos a los que son sometidos caciques y mitayos atentando así contra la conservación de los “cuerpos” que trabajan las minas y los campos¹¹; y, por parte de Carrillo, el orden monárquico es puesto en crisis por las exigencias del capitán general quienes con sus acciones no cumplen con los mitayos requeridos para el trabajo en la mina. No solo esto, según el capitán general, los azogueros lesionan la economía de la Corona sacando a los indios del circuito de la mita y disponiendo de estos para “diferentes ministerios de arrieros, pastores de todo género de ganado y otros efectos que conducen a su utilidad, como son labranzas y beneficios de sus tierras” (*Memorial*, 2012, p. 29)

Existen, por tanto, dos éticas en torno al logro de la estabilidad de la monarquía: una que coloca su mirada en los

¹⁰ Petición de Pedro Carrillo, en nombre del Gremio de Azogueros de Potosí, respondiendo al memorial que presentó el Protector de Naturales en nombre de Gabriel Fernández Guarache, y decreto del Presidente de la Audiencia de La Plata, superintendente de todo lo tocante al Cerro, minas, ingenios y mita de esa Villa. Fechada en Potosí, a 14 de abril de 1662. Para la referencia en modo de cita APA usaremos como denominación: *Petición de Pedro Carrillo*.

¹¹ Cien años más tarde esta polémica es continuada, entre otros por el Fiscal Francisco Victorián de Villava, quien también insistirá en la idea de que los abusos pueden poner en vilo a todo el sistema colonial. Escribe su *Apuntes para una Reforma de España, sin trastorno del Gobierno Monárquico ni de la Religión* de 1797, luego del impacto la Revolución de los Andes de 1780.

mortales (en este caso los indios) y otro, en los metales necesarios para la Corona. Los indios y su bienestar colisionan con los intereses de la Monarquía y de los azogueros. La explotación minera y las condiciones de trabajo de los mitayos abrían ambigüedades y tensiones al interior de una monarquía atravesada por la crisis económica y la necesidad de metales.

Un rey como Felipe IV formado en el antimachiavelismo del fray Juan de Salazar y por Diego Saavedra Fajardo se veía presionado por garantizar el mantenimiento del reino y su poder (terrestre y marítimo). La *Política española* de fray Juan de Salazar (1619) indicaba que la Monarquía española encarnaba una serie de principios religiosos que rechazaban de plano “las reglas y documentos del impío Maquiavelo que el ateísmo llama razón de estado”. En el caso de la *Idea de un Príncipe Político-Cristiano* de Diego Saavedra Fajardo (1640) señalaba también que “los príncipes sólo tienen dos señores, Dios y la fama. Estas autoridades les obligan a portarse lo mejor que puedan, por miedo al pecado, por un lado, y a la infamia, por el otro” (citado en Sanz, 2003, p. 2).

La propia monarquía estaba tensionada por un debate acerca del poder y de la economía que atravesaba todas las dinámicas, tanto metropolitanas como americanas. Ante las responsabilidades que tenían los capitanes generales, como indica Roberto Choque Canqui (2012), muchos se resistían a asumir dicho cargo y otros se fugaban como el caso de Juan Chuquimamani. Ante esa situación Gabriel Fernández Guarache fue presionado para asumir como capitán general. Este no solo fue puesto preso en 1647 para satisfacer con su hacienda a los azogueros, sino que varias veces solventó la mita a un gran costo económico, como en el año de 1652, que debió cubrir gastos de los doce pueblos que tenía a su cargo. La hacienda de este fue dirigida a sostener y suplir la ausencia de mitayos destinados a las minas. Muchas veces tenían que alquilarse indios mitayos para suplir

las ausencias. Es relevante la disminución de población indígena en los pueblos de Pacajes, cuestión que ponía en duda el patrimonio del capitán general y la viabilidad del trabajo minero. En un lapso de sesenta años, “dicha provincia había sufrido una notable disminución poblacional por motivo de la mit’a” (Choque Canqui, 2012, p. 174). Como agrega Paula Zagalsky (2014),

(...) las autoridades virreinales fueron reacias a modificar, ajustar y adecuar los números de la mita a la caída demográfica, especialmente, la que experimentó la población tributaria. Una variable de peso que explica el fenómeno de la inmutabilidad de las cuotas mitayas radicaría en la voluntad de la corona de sostener un sistema que le permitía finalmente percibir el quinto real, con el que financiaba sus arcas en un contexto de innumerables necesidades (p. 380)

A fines del siglo XVII varios pensadores o letrados ingleses, franceses o de los Países Bajos, vincularan la pobreza y la crisis de la monarquía española a su despotismo y, a su vez, por no asumir la cultura del comercio que se imponía a la extracción minera. Décadas más tarde, Montesquieu (2018 [1748]), en *El Espíritu de las Leyes*, indicaría que los españoles consideraron a América un “objeto de conquista” y no un “objeto de comercio” (p. 361).

Para 1663, Fernández Guarache se había desempeñado como capitán general en once oportunidades y si bien había logrado costear con su patrimonio las ausencias de mitayos y otros gastos “salió”, a diferencia de otros capitanes generales o menores, ileso en términos económicos. Esto lo posicionaba en un lugar interesante para establecer un “teatro” de conversaciones y polémicas: construir una crítica desde el apego a las normas, ordenanzas y mandatos reales. Siguiendo las propuestas analíticas de Erving Goffman (1981), cuando Fernández Guarache reflexiona acerca de la situación de los

mitayos y los capitanes generales propone un intercambio ritual (p. 46), un flujo social, una conversación que se sostiene en una interacción y disputa con otros. Escribe para una audiencia y fortifica la crítica contra los abusos contra los indios. Una crítica que asumirá distintas modulaciones y que se extenderá hasta los inicios de los procesos de autogobierno a inicio del siglo XIX.

Peticiones y memoriales

La *Petición...* elaborada con ayuda del Protector General de los Naturales, Cristóbal Laredo Treviño, fue presentada en 1661 (Glave Testino, 2012) y, como ya dijimos, buscaba la supresión del cargo de capitán general y, al mismo tiempo, dar cuenta de la situación opresiva que se ejercía sobre los mitayos en las minas. Ambas situaciones se presentaban como opresivas, tanto para el capitán general, como para los mitayos. Uno debía solventar la ausencia de los mitayos con su patrimonio económico y los otros eran sometidos a condiciones de trabajo agobiantes. Los capitanes debían pagar por las ausencias de indios, es decir, eran llamados a sostener un sistema de trabajo y una actividad que era observada por todos como clave para el mantenimiento del orden monárquico. El siglo XVII es un tiempo complejo para España: pierde la hegemonía europea, atraviesa por una gran crisis económica y poblacional a ambos lados del Atlántico. Y, además, a esto sumaron las rebeliones en la periferia de la monarquía.

Como demuestra el estudio de Glave Testino (2012) en

(...) dos cartas, una colectiva y otra firmada por del gobernador Juan Copa de Tolapampa, ésta del 1 de mayo de 1664 y la colectiva –que firman Miguel Minca, Andrés Achocalla, Francisco Aisa Copa,

Andrés Cayo, Pablo Chanca, Diego Suto, Andrés Guanaco, Juan Quisa, Juan Asa, Diego Martínez de Quiroz y donde no figura Copade 20 de mismo mes¹² se dirigen al Rey “en vista de que ya en este Perú no hallamos remedio en los superiores” (p. 186).

En este sentido, como la *Petición...* de Guarache buscan en el Rey, como última ratio, la búsqueda de un límite y de justicia tanto para su persona, como la de los mitayos. En el caso de Guarache, su discurso es más enfático y dramático, como si no existiese freno ni límite ante las gravosas situaciones laborales que padecen los mitayos destacando que “no se puede negar que es injusticia, que se obra como si no hubiera Rey” (*Memorial*, 2012, p. 26). Un territorio sometido al abuso y sin frenos de azogueros y funcionarios, “solo Dios por milagro los defiende y usa de su providencia con ellos (...)” (*Memorial*, 2012, p. 26).

Quedar sin protección, solo con la de Dios, porque los indios “en ninguna parte hallan alivio porque su interesado¹³ es su enemigo” (*Memorial*, 2012, p. 33). La presión que introducen las ordenanzas de la mita obliga a su capitán general a volverse un “ejecutor tiranísimo de las órdenes de los interesados, y esto no es vivir rectamente sino dañando y ofendiendo a otro (...)” (*Memorial*, 2012, p. 33). Los azogueros se vuelven enemigos de los mitayos, estableciendo una dinámica de dominación conflictiva que se manifestará en diversas revueltas o en las ausencias. Presión que se profundiza cuando los capitanes generales deben garantizar la cantidad de mitayos. En el centro del drama se halla, como indicamos, la conservación de los cuerpos indígenas.

¹² AGI Charcas 267, n° 37 N y 37 Ñ.

¹³ Azoguero.

La orfandad y soledad política es una de las dimensiones más interesantes para observar como el cuerpo normativo se vuelve importante para el ejercicio de la defensa de derechos de los indios y como el cuerpo de la comunidad asume un lugar preponderante en la dinámica política. Se refuerza, asume significación de litigante. De hecho, la idea de conservación de los pueblos y de los cuerpos es una de las cuestiones más significativas y centrales del planteo. La sensación de orfandad y freno ante los abusos va estableciendo una mirada corporativa, de pueblos que reclaman mayores protecciones, garantías en torno a la norma y mayores libertades. La figura el Monarca, a la que la propia dinámica colonial ha dejado de lado o no considerado jurídicamente, por lo menos desde la mirada de Guarache y otros caciques, es llamada a hacer justicia. Pese a la apelación regia de todos los actores, se exige, en este caso, que se reconozca al Rey y sus leyes.

Intereses de capitanes generales y mitayos quedan coaligados a partir de la representación de los mismos. Se reafirma la representación como grupo y del cacicazgo como quien habla en nombre de los mitayos.

El abandono o su construcción discursiva vuelven a colocar los ojos en el grupo y en sus intereses, entre ellos, mayor autonomía y libertad. Por tanto, en esas resignificaciones de la experiencia de la ausencia y abandono del rey pueden pensarse dimensiones que colaboran con la construcción de miradas autonómicas y, sobre todo, de derechos, entre los cuales la conservación y el trato como vasallos es uno de ellos. Empieza a circular una idea de que aquellos que mandan no pueden ir contra los pueblos ni contra sus cuerpos. La conservación de la vida es un derecho. Si bien no hay ninguna evidencia empírica de la lectura de los pensadores de la Escuela de Salamanca por parte del capitán general y otros letrados altoperuanos, el propio Francisco Suárez en 1613 en su *Defensio*

Fidei, reflexionando sobre el juramento exigido por el Rey Jacobo I de Inglaterra, fundamenta el derecho a la resistencia y el tiranicidio¹⁴. Si bien no está planteado de esta manera, hay una apelación de Fernández Guarache y otros caciques, a garantizar el bien común, la vida de los mitayos y el pacto entre el Rey y los pueblos de indios:

No había ley humana ni divina que permitiese apremiar económicamente a los capitanes generales, a sus familias y a los mitayos. El obrar de interesados o azogueros, según Fernández Guarache, es de “moros y tiranos que viven sin rectitud y no de cristianos que tienen estilos políticos para bien gobernarse y vivir bien (...)” (Memorial, 2012, p. 42).

Por tanto, las ofensas a los indios mitayos y capitanes generales son también hacia las leyes divinas y hacia las ordenanzas y cédulas reales. Por tanto, en ese intento de mostrar esa orfandad y de apelar al Rey para hacer justicia se plantea una trayectoria donde se va afirmando una mirada sobre los intereses y derechos de los pueblos indígenas y acerca de las rupturas de leyes humanas y divinas. Obrar como que si no existiese Rey es hacerlo suspendiendo la ética del vivir bien católico y de sus estilos políticos. En la *Petición...* para dar mayor fuerza los planteos jurídicos se citan la exigencia de protección a los naturales por parte de Carlos V y de Felipe III y en el caso de Felipe IV el alivio a la situación de los capitanes chicos y generales a la hora de hacerse cargo de los indios ausentes o fugados.

¹⁴ Francisco Suárez plantea la posibilidad de resistir y defenderse de un tirano que posea un título de legitimidad, fundamentalmente cuando lo que este en juego sea la vida particular del individuo o de la comunidad. El tiranicidio en la *Defensio fidei* es tratado en el libro VI, 4, especialmente en los puntos 2 (*Princeps licet tyrannice gubernet non potest licite privata auctoritate interfici*), 5 (*Liceatne in defensionem propriae vitae principem occidere*), 6 (*Quid in reipublicae defensionem*) y 7 (*Tyrannus in titulo licite occiditur*).

De alguna manera, la idea del derecho natural,

(...) si sviluppo (...) all'interno di una cultura religiosa che integrava l'argomentazione razionale sulla natura umana con una fede in cui gli uomini erano visti como figli di un Dio amorevole. Ma questa idea non era necessariamente dipendente dalla rivelazione divina, e più tardi secolarizzata (Tierney, 2002, p. 45).

En este, sentido, el Protector de Naturales de La Plata¹⁵, en defensa de Guarache, sostenía que a los indios les quitan “el uso del derecho natural que Dios les concedió, y su Majestad tan celoso tan celoso del bien y comodidad de sus vasallos, ajustándose cristianísimo a lo justo y honesto por sus reales ordenanzas” (*Petición Protector de Naturales*, 2012, p. 154)

La mita termina provocando un haz de tensiones que irradia hacia todos lados y se introduce en la interacción entre todos los actores. Desligarse de la responsabilidad, por parte de los capitanes generales, de costear a los indios que faltan para la mita suponía alivianar el peso económico sobre su patrimonio y su sujeción a Corregidores y Azogueros, ya que algunos pueblos “están aniquilados y sin gente, porque no tienen caciques que los gobiernen ni gente a quien gobernar” (*PPGN*, 2012, p. 61)¹⁶. Al mismo tiempo, se podían desactivar conflictos entre los capitanes generales y sus propios pueblos, ya que no podían cuidar de estos y menos protegerlos de las obligaciones a trabajar más horas y días de los convenidos. Fernández

¹⁵ Petición del Protector de Naturales en Defensa de Don Gabriel Fernández Guarache acerca del auto proveído por el Presidente de la Audiencia de La Plata, decreto del mismo en que da traslado de todo. Fechada en Potosí a 13 de agosto de 1663. La referencia para el citado APA utilizaremos *Petición Protector de Naturales*.

¹⁶ Petición del Protector General de Naturales en nombre de Gabriel Fernández Guarache en la que solicita no sea obligado a enterar por todos los pueblos de su capitania. A modo de referencia para el sistema APA utilizaremos *PPGN*.

Guarache habla de la condición de esclavo de los capitanes generales ya que

(...) el Rey nuestro señor, paga y satisface a sus ministros, consejeros, capitanes, gobernadores y los demás oficiales que le sirven, cual es la que tienen los pebres capitanes, bien se conoce y la experiencia lo demuestra en los malos tratamientos que se les hacen que los padecen cual si fueran esclavos o aún peor, pues el esclavo halla en su señor el sustento y el vestido y cura de sus enfermedades, todo lo cual falta para dichos capitanes que sin premio sirven, padeciendo de hambre, y ellos y los indios mueren como barbaros, por no tener quien de ellos cuide, solo atendido a la piedad de Dios, faltos de todo amparo y refugio (*PPGN*, 2012, p. 68).

La orfandad del Rey y su norma, la crisis económica de la monarquía y la propia provocada en torno a la mita permite, por parte de los diversos actores en conflicto, el uso y resignificación de diversas figuras o narraciones. En la *Petición...* la religión y la apelación a la figura del mismo monarca funcionan como límite y freno. De alguna manera, la presencia del límite, o limitación entre poderes, es una práctica y un discurso que se sedimentara en el tiempo, ya sea para pensar la reivindicación de derechos, los límites entre poderes, como para futuras opciones de autogobierno. Por tanto, la religión se presenta de diversas maneras. Ya no como fuente de origen de un Rey indiscutible, sino como espacio o figura en el que se puede construir un límite o una conversación, inclusive frente al propio monarca. El Rey, pese a su adscripción católica, queda sometido a esa ética y lo que esta implica desde la mirada de Fernández Guarache y sus defensores. El Protector de Naturales, en defensa de Fernández Guarache, “recupera” una idea muy interesante del monarca en el que funda un límite vital y político: “El

Rey nuestro señor no quiere aumentar su Real Hacienda con perjuicio y daño de la de sus vasallos, y el menoscabo y destrucción de sus pueblos” (*Petición Protector de Naturales*, 2012, p. 150). La conservación de los pueblos y de los indios es parte de ese pacto que no puede romperse. “No se les puede quitar el derecho natural que Dios les concedió” (*Petición Protector de Naturales*, 2012, p. 154). En este sentido, “ninguno puede estar obligado a lo imposible y pretérito ni a futuros contingentes, y más cuando las leyes del gobierno político se pueden y deben mudar según la variedad de los tiempos” (*Petición Protector de Naturales*, 2012, p. 149).

Gabriel Fernández Guarache plantea una mirada reivindicativa de derechos como compasiva frente a la situación de los indios mitayos. Los corregidores, quienes tendrían que hacer cumplir las órdenes y cédulas, atienden sus intereses particulares muchas veces asociados a los azogueros. Se indica que:

(...) todos los daños referidos, la perdición de los pueblos, la falta de la mita, por cuya cuenta se causan tantos rezagos, todo se origina y es causa que los corregidores que vienen a la dicha provincia, solo atienden a su particular y no acuden a las obligaciones que deben del cargo de sus oficios, faltando a las instrucciones que se les dan por el excelentísimo Virrey de estos reinos (...) (*PPGN*, 2012, p. 69).

Estas polémicas y tensiones no quedarán solo en los siglos XVI y XVII, sino que se extenderán hasta principios del siglo XIX. El rechazo a los abusos contra la mita asumirá un lugar significativo en todo el debate jurídico en La Plata y Potosí. Si lo consideramos como una polémica de larga duración podemos observar cómo se van estableciendo dimensiones y elementos discursivos que serán parte importante de esas constelaciones imaginarias y narrativas que legitiman mayores cuotas de autonomías, derechos y libertades.

Referencias bibliográficas

Choque Canqui, Roberto y Glave Testino, Luis Miguel (2012). *Mita, cacique y mitayos: Gabriel Fernández Guarache. Memoriales en defensa de los indios y debates sobre la mita de Potosí (1643-1663)*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia / Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Choque Canqui, Roberto (2012). Cacicazgo de los Guarachi y capitanía general de la mita de Pacajes. En *Mita, cacique y mitayos: Gabriel Fernández Guarache. Memoriales en defensa de los indios y debates sobre la mita de Potosí (1643-1663)*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia / Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Fradkin, Raúl y Garavaglia, Juan (2009). *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Glave Testino, Luis Miguel (2012). La petición grande de don Gabriel Fernández Guarache y el debate sobre la mita minera en un contexto de crisis colonial. En *Mita, cacique y mitayos: Gabriel Fernández Guarache. Memoriales en defensa de los indios y debates sobre la mita de Potosí (1643-1663)*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia / Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Goffman, Erving. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday Anchor.

Goffman, Erving. (1981). *Forms of Talk*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Sanz, Francisco Martín (2003). *La política internacional de Felipe IV*. Madrid: Libros en Red

Montesquieu (2018). *El Espíritu de las leyes*. México: P. Revolución Democrática (Original publicado en 1748).

Osorio, Alejandra (2004). *El Rey en Lima: el simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Portillo Valdés, José María (2006). *Crisis Atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*. Madrid: Marcial Pons.

Serulnikov, Sergio (2010). *La Revolución en los Andes. La era de Túpac Amará*. Buenos Aires: Sudamericana

Tierney, Brian (2002). *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*. Bologna: Editrice Il Mulino.

Zagalaky, Paula (2014). La mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII, Charcas, Virreinato del Perú). *Chungará* (Arica), 46(3), 375-395. Recuperado de: https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-7356201400030005&script=sci_abstract

Esteban De Gori

Sociólogo. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor en la

Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. Especialista en discursos e imaginarios políticos (siglos XVIII-XX). Autor del libro: *La república patriota: Travesías de los imaginarios y de los lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano Moreno* (Eudeba, 2013). Autor de artículos en revistas nacionales e internacionales. Dirige diversos equipos de investigación.

Lo común en el republicanismo de Felipe Guaman Poma de Ayala¹

The common in republicanism by Felipe Guaman Poma de
Ayala

Diego Fernández Peychaux²

 <https://orcid.org/0000-0002-0403-7332>

Resumen:

El artículo presenta cómo Guaman Poma de Ayala en su *Primer nueva corónica y buen gobierno* de 1615 hace uso del léxico republicano de la Monarquía Hispánica para la defensa de la autonomía de los Andes. Se detalla que su estrategia de resistencia de la conquista estriba en sostener la similitud con la cultura castellana, pero, al mismo tiempo, reafirmar las diferencias entre sistemas políticos no parangonables. En su crónica, la autonomía política y material de los comuneros (y no de los individuos) requiere, sea en los Andes o en Castilla, la continuidad de las prácticas políticas y económicas que proyecta en el presente desde el pasado andino.

Palabras clave: tributo, libertad, colonialidad, resistencia, tiranía

Abstract:

The article presents how Guaman Poma de Ayala uses the republican lexicon of the Hispanic Monarchy in his *Primer nueva corónica y buen gobierno* of 1615 to defend the autonomy of the Andes. This work details his strategy of resisting the conquest was to maintain the similarity with Castilian culture, but at the same time to reaffirm

¹ La investigación que da sustento a este artículo fue discutida en el marco del IV Congreso Latinoamericano de Teoría Social (Santiago de Chile, marzo 2023) y el I Congreso de Filosofía Política de la Universidad Nacional del Sur (abril 2023).

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad de Buenos Aires, Argentina. Contacto: dfpeychaux@uba.ar

the differences between political systems that were not comparable. In his chronicle, the political and material autonomy of the commons (and not of individuals) requires, whether in the Andes or in Castile, the continuity of political and economic practices that he projects into the present from the Andean past.

Keywords: tribute, freedom, coloniality, resistance, tyranny

En *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615) Felipe Guaman Poma de Ayala emplea y transforma el léxico republicano de la monarquía hispánica que circulaba en los Andes en el período de composición de su crónica. Si se atiende no solo al cambio de lugar de enunciación (la frontera colonial), sino también de sujeto (un intelectual indígena), podemos reconstruir un temprano giro en el concepto de lo *común* que funciona en el republicanismo como límite de la jurisdicción legítima. Desde su perspectiva, la defensa de la autonomía política del común, que lee en obras republicanas como el *Tratado de las doce dudas* (ca. 1564) de Bartolomé de Las Casas, moviliza argumentos poderosos en favor de la libertad de los pueblos. Pero, según Guaman Poma el mundo está al revés. De tal forma que también están “al revés” los vectores pasado-futuro, atrasado-moderno, pecado-salvación del trasfondo teleológico de los textos lascasianos. Parfraseando a Enrique Dussel (2007, p. 202), cabría decir que la espera lascasiana de la maduración histórica del Otro, aunque inédita para su período histórico y más humanitaria que la emboscada del requerimiento o de la universalidad de los derechos (de los europeos), no le permite explorar todas las implicaciones políticas de su propia teoría republicana.

En cambio, esas se hacen patentes cuando Guaman Poma asienta entre los principios del republicanismo a la defensa del carácter común no solo de ciertas cosas (tierras, pastos, plazas, puentes) o funciones, sino también de la responsabilidad por la vida humana y no humana. A diferencia del fraile, el indio ladino que

escribe en un castellano jaspeado con lenguas andinas lleva a la plaza pública una contienda singular que el *ethos* europeo no ve o de la que no se hace eco: los pueblos nativos rechazaban el sistema de tributo que imponían los conquistadores por su arbitrariedad, pero también, porque al privatizar el trabajo comunitario rompía la reciprocidad que regía, según Guaman Poma, los intercambios en los Andes prehispánicos. Esta falta de equilibrio denota, según el cronista, una injusticia palmaria por la que clama ante un rey lejano con su carta de más de 1.200 páginas y centenares de ilustraciones.

La relevancia de la obra de este intelectual andino para la teoría política radica en que su *crónica* pone de relieve la querella pasada y presente sobre qué significa ser republicano/a. Su estudio, entonces, no se reduce a caracterizar un “caso” que, aún a pesar de desviaciones, comprueba la vigencia del “canon” de una tradición (Palti, 2005; MacEvoy, 2001). Más aún, como sostiene Eduardo Rinesi (2021, p. 224) en *¡Qué cosa la cosa pública!*, el acto de demarcar los contornos conceptuales de una tradición responde a su fondo contencioso. Esto es, cuando la teoría política incluye o excluye una noción de los principios básicos, en este caso, del republicanismo, busca incitar o impedir acciones en la lucha por el poder.

Los mestizajes conceptuales que opera Guaman Poma no derivan de los intentos sincréticos, sino del recurso a homónimos (por ejemplo, buen gobierno, libertad, utilidad pública o bien común) con los que gestiona el antagonismo entre formas políticas no parangonables (Viveiros de Castro, 2010, p. 57). La hipótesis sobre la que se trabajará en el artículo es que Guaman Poma fundamenta la restitución de la autonomía en los Andes elaborando una noción de libertad política que cambia los significados posibles del republicanismo como categoría de las ciencias sociales. Según su *crónica* las repúblicas perdieron su libertad cuando los servicios que demanda la reciprocidad se reemplazaron por el tributo en especie

que enajena el valor de uso y se desentiende de la reproducción de la vida. Esto sería así porque en su republicanismo la categoría de *utilidad pública* que limita a la jurisdicción legítima no alude al bien común teológico en tanto causa final, sino a las prácticas que dan vida a la *reciprocidad*. Denunciar la afectación de la utilidad pública no remite, tan solo, a la tiranía de un gobierno que deviene ilegítimo por su arbitrariedad, sino a la tiranía de los tributos, encomiendas y reparticiones que individualizaban el uso de la tierra y el trabajo comunitario. En consecuencia, la resistencia republicana a esa tiranía que plantea Guaman Poma no demanda la restitución de la soberanía abstracta a los pueblos, sino también recuperar la reciprocidad como principio rector de la organización política y económica de las repúblicas.

A fin de presentar esta lectura de su crónica, el artículo se divide en los siguientes apartados: en el primer se presenta brevemente el contexto histórico y polémico en el que se inscribe la crónica de Guaman Poma. En el segundo y el tercero, se aborda una caracterización de las inflexiones que su crónica presenta con respecto a la gramática de lo común que subyace en el concepto de buen gobierno del republicanismo.

Ricos y poderosos



Ilustración 3 - El matrimonio de don Martín García de Loyola con doña Beatriz Ñusta.
Anónimo. Iglesia de la Compañía, Cusco (finales del siglo XVII)

Reviste particular importancia situar históricamente la obra de Guaman Poma en dos polémicas del siglo XVI en los Andes. En primer lugar, la que suscitó el intento de compra-venta de la enajenación de las Indias en favor de los encomenderos del Perú. En segundo lugar, la que ocasionó el sistema de tributo personal y en especie impuesto a las etnias y comunidades desde el inicio de la conquista.

Desde 1554 los encomenderos del Perú llevaron adelante gestiones para ofrecer a Felipe II comprar por siete millones de pesos tanto los *derechos de uso* de las tierras concedidas (Wagner y Parish, 1967, p. 212) como *su gobierno* (Pereña, 1969, p. IV). No era la primera vez en la historia de los reinos ibéricos que la monarquía se mostraba dispuesta a este tipo de acuerdos o que las cortes lo

resistían. Lo relevante de estas polémicas para la teoría política es que lo que se contraponían era la organización política medieval – urdida a través de relaciones jurídico-privadas– con el incipiente Estado moderno que reclamaba para sí la jurisdicción como un derecho fundado en la utilidad pública y el consentimiento del pueblo.

La particularidad del caso en cuestión estriba en que involucra a un colectivo que, en principio, parece no formar parte de las negociaciones: los pueblos indígenas. No obstante, la oferta fue resistida por una alianza de indígenas, frailes y españoles del común en el Cuzco. En 1560, designados por los curacas, Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de las Casas presentaron en Madrid la contraoferta de sumar cien mil ducados a la oferta de los encomenderos. En 1561, cuando llegaron al Perú los enviados del rey para ultimar los detalles de la enajenación, las comunidades indígenas organizaron tres juntas para tratar el mismo tema, aun cuando no habían sido invitadas a la negociación. Lo que se dijo en dichas juntas se recoge a través del juicio de residencia a Gregorio González de Cuenca, oidor de la Real Audiencia de Lima, enviado al Cuzco para impedir que los frailes y españoles se aprovechen “de la incapacidad de los ‘indios’ de enfrentar las novedades del mundo colonial” (Lamana, 2023, p. 3).

Aunque finalmente la corona desestimó las ofertas, atañe detenerse en los argumentos esgrimidos contra la enajenación a perpetuidad de las encomiendas porque en ellos se fraguan los fundamentos de un debate más amplio sobre la autonomía política y material de los pueblos indígenas. Allí es donde se inscribe, más de medio siglo después, la crónica de Guaman Poma.

Con respecto a la intervención de los frailes, tanto los antecedentes históricos y doctrinarios del derecho castellano como el léxico republicano jugaron un papel central en la fundamentación

de la resistencia al soberano que enajena los bienes de la república sin su consentimiento. Entre ellos, interesa destacar para este artículo, el *Memorial-Sumario a Felipe II* (1556), *De regia potestate* (1559 [1571]) y, finalmente, el *Tratado de las doce dudas* (ca. 1564) todos ellos de Bartolomé de Las Casas. Por un lado, porque, como se dijo, este había sido comisionado por las comunidades para impedir en Madrid que se consumara la enajenación (Pereña, 1969, p. X). Por otro, porque Guaman Poma hace un uso particular del marco conceptual del *Tratado de las doce dudas* de Bartolomé de Las Casas, entre otros autores castellanos (Adorno 1991, 2014; Lohmann Villena 1966, Lamana 2019).

Lo relevante del argumento lascasiano en contra de la enajenación no es tanto la sinonimia entre república y ciudad libre (*n.b.* usual en el lenguaje de la monarquía hispánica), sino que parta de ella para hacer un uso deliberado de expresiones que justifican la libertad republicana (ausencia de dominio arbitrario) y, en consecuencia, el derecho de resistencia de esas gentes indias a la conquista y al sistema de encomiendas (Fernández Peychaux, 2022). En estos textos lascasianos se presentan, básicamente, tres tesis que se resumen, por ejemplo, en el siguiente párrafo de *De regia potestae* redactado hacia 1559, en plena polémica, y publicado en 1571 fuera de España para eludir la censura:

Ningún Rey ni príncipe soberano tiene poder para donar, ceder, permutar, vender, ni enajenar de modo alguno las ciudades, villas, aldeas, lugares, castillos fortalezas, ni otra población de su reino, ni para transigir o hacer otro género de composición sobre el señorío de tales objetos, *sin haber pedido, y conseguido antes el consentimiento de los habitantes del pueblo enajenado*; y si lo hiciere sin esta circunstancia peca mortalmente y el acto es nulo por derecho, produciendo solo el efecto de que el mismo Rey sea obligado en conciencia a practicar todas las diligencias necesarias

para que se rescinda el acto y las cosas vuelvan al ser y estado que tenían antes (Las Casas, 1822b [1569], pp. 77-78, énfasis añadido).

La primera tesis es, entonces, que el rey no puede vender lo que no le pertenece. Las Casas (1822b [1559], p. 77) insiste en la figura del rey administrador y no propietario del reino. El monarca solo dispone de jurisdicción (*potestad civil y criminal con mero y mixto imperio*) y cargo sobre la administración de los bienes fiscales, pero sin dominio sobre ellos y, menos aún, sobre los bienes patrimoniales de los particulares. Esta tesis afecta el pago de tributos que se pretendía pagasen los señores de las Indias. En el *Memorial* que envía a Fray Bartolomé Carranza de Miranda en 1555, unos años antes de redactar el *De regia potestate* recién citado, señala que a los reyes de las Indias alcanza con una joya para el pago del tributo (Las Casas, 1822a [1555], p. 160). El fundamento es que solo pueden servir con sus bienes patrimoniales y no con los fiscales o particulares de sus súbditos.

La segunda tesis, que se sigue de la anterior, es que el pacto de sumisión o de aceptación de la enajenación debía contar con el consentimiento de los naturales interesados: los pueblos soberanos de las repúblicas indias. Por lo tanto, tampoco los señores indios pueden enajenar su jurisdicción sin el consentimiento de estos. Refuta, así, incluso las opiniones según las cuales el príncipe tiene un *dominio eminente* sobre las cosas de los particulares (Las Casas, 1822b [1559], pp. 61-62). Contra la opinión de Enrique de Segusio, llamado Hostiense, sostiene que el príncipe no puede llevar a cabo legítimamente actos sobre los bienes comunes que afecten, a su vez, a los particulares. Por ejemplo, enajenando un territorio y, por añadidura, a sus habitantes con sus cosas. La piedra de toque de todo el argumento es siempre la misma, “(...) ninguna sujeción, ninguna

servidumbre, ningún trabajo puede imponerse al pueblo si este no lo consiente primero voluntariamente” (Las Casas, 1822b [1559], p. 63).

Los únicos bienes comunes a disposición de los príncipes son los bienes fiscales asignados para producir las sumas competentes con las que afrontar los “gastos comunes” (Las Casas, 1822b [1559], pp. 65, 78-79). Estos pertenecen, como vimos, al gobierno en tanto administración, pero no en propiedad. Por ello, una vez más, resulta fundamental el consentimiento del común para modificar las leyes y estatutos. “El aumento de las sumas para tales objetos es un gravamen de la comunidad; y una de las reglas del derecho natural es que debe aprobarse *por todos lo que tiene relación al daño u provecho de todos*” (Las Casas, 1822b [1559], p. 65, ver también p. 83). Es decir, lo común lascasiano también hace referencia al colectivo que se responsabiliza y toma obligaciones a raíz de su actividad compartida.

La tercera tesis es que la arbitrariedad de la encomienda, institución central del régimen que impone la conquista y la subsiguiente colonización, afectaba ostensiblemente la utilidad pública porque impedía la multiplicación de esas mismas gentes indias y, por lo tanto, era parte de un sistema tiránico. Dice Las Casas en el *Tratado de las doce dudas*, “(...) los hombres se consumen y se mueren en lugar de multiplicarse; los repartimientos y encomiendas son de esta manera; luego son tiranía” (1822c [1563], p. 264). En el párrafo de *De regia potestate* que leímos algunos párrafos más arriba, se conmina al rey a que “las cosas vuelvan al ser y estado que tenían antes” (1822b [1559], p. 78). Los medios para lograrlo que imagina Las Casas varían en el transcurso de los años que abarca toda la polémica. En 1555 en el Memorial a Carranza sugiere que debe llevarse a cabo la restitución de lo tomado y que, para ello, el rey debe armarse para hacerles la guerra (1822a [1555], p. 132). Beligerancia que de hecho había acontecido durante la conocida

Rebelión de los Encomenderos entre 1544 y 1548. En 1563 cuando está redactando el *Tratado de las doce dudas*, habiendo ganado la corona los enfrentamientos militares, no así los políticos, llega a la siguiente conclusión séptima de la primera duda sobre la obligación de restituir lo tomado desde la captura de Atahualpa por Pizarro en 1532:

Desde la hora que los dichos españoles prendieron al dicho Athabaliba, adquirieron derecho de justa y continua guerra los hijos y herederos de Athabaliba, y los pueblos de aquellos reinos, contra todos los españoles, como contra públicos enemigos. El cual derecho de mover justa guerra *les durará hasta el día del juicio sino se interrumpe por alguna de cuatro vías, o por paz, o por tregua, o por satisfacción posible, o por remisión que hagan los que recibieron los daños de su propia voluntad, sin fuerza ni miedo; esto es cuando cese la opresión y tiranía que al presente hay en aquella tierra* (Las Casas, 1822c [1563], p. 243, énfasis añadido).

En resumen, las tres tesis ubican en el pueblo (sean estos “indios” o “castellanos”) y su *utilidad* las causas eficiente y final del buen gobierno (Las Casas, 1822b [1559], pp. 64 y 71). La evidente ilegitimidad de la presencia de los españoles en las Indias, ya que los acontecimientos no pueden ajustarse a ninguna de las tesis enunciadas, supone la nulidad jurídica de todo lo actuado, la obligatoriedad de restitución de lo tomado y, en su caso, el derecho de las gentes indias a resistirse. Todo lo cual pone en cuestión a los *racismos epistémicos* en ciernes (Quijano, 2014, pp. 137-148). No tanto al afirmar la facultad moral de las poblaciones originarias y refutar su supuesta imbecilidad, sino, más bien, al inscribir sus prácticas políticas en la tradición del pensamiento clásico que llega hasta la noción de república en Aristóteles y, en consecuencia,

refutando el dualismo primitivo-bárbaro que sostendrá a la postre la jerarquización eurocentrada.

Ahora bien, en la narrativa lascasiana se esgrime la similitud y no la diferencia para la defensa de los indios. Aunque sensible frente a la esclavización de la población nativa y a la tiranía de la conquista, los principios que dan sentido a los acontecimientos son los propios de la cultura jurídico-política europea. De algún modo, como sugiere Gonzalo Lamana (2008, pp. 5-6), el costo de dicha afirmación es borrar la perspectiva del Otro. Los indígenas aparecen abrumados por la brutalidad y la novedad de la situación, y también infantilizados al requerir de la defensa de los religiosos (Lamana, 2023, p. 12). Al mismo tiempo, la restitución que exige Las Casas abre un tiempo de espera, para que las buenas obras de evangelización convenzan a las comunidades de la bondad y conveniencia de las verdades que aún ignoran y que la brutalidad de la conquista les impide admirar (Fernández Peychaux 2022). La agencia que se les atribuye es, cuando mucho, reactiva y, en última instancia, concedida a la espera de su maduración histórica.

Sin embargo, agrega Lamana, los representantes de las comunidades indígenas intervienen en la polémica presentándose ante las autoridades coloniales como “ricos y poderosos” aliados políticos (ver ilustración 1). En el expediente de Cuenca, un testigo narra cómo el corregidor del Cuzco, Pedro Pacheco, le refirió una conversación con Hernando Bachicao y Francisco Chilche (alcalde ordinario de los indios) en la que estos le hicieron saber:

(...) que ellos estaban mal con la perpetuidad que se quería hacer de ellos en sus amos, e que habían sabido que el rey lo hacía constreñido de necesidad, e que muchos de ellos eran ricos y poderosos, e que le querían hacer algún servicio de dineros para suplir parte de su necesidad e que no los hiciere perpetuos en sus

amos, e que acabadas las dos vidas, que quedasen por vasallos del rey (Archivo General de Indias, Justicia, 434, n. 2, r. 1. “El fiscal contra el mestizo Antón Ruiz, intérprete, sobre la intención de provocar alzamientos contra los encomenderos entre los indios de Cuzco”, citado en Lamana, 2023).

Siendo vasallos directos del rey las comunidades quedarían bajo el gobierno directo de sus propias instituciones sin la intermediación de ser “encomendados”, lo cual les reconocía autonomía política.

Del mismo expediente se sigue que los indígenas no solo se sabían poderosos, sino que comprendían muy bien la situación político-económica en la que se encontraban. Respecto de la oferta de los encomenderos, el mismo Hernando Bachicao señala con ironía que durante la junta de 1561:

(...) algunos de los dichos yndios se començaron a sentir, diciendo *“pues cómo, que con lo que nosotros hemos dado a nuestros amos nos an de comprar y hemos de ser conprados como ovejas”*, y que ellos venderían hasta sus camisetas para dar al rey porque no los vendiese a sus amos. (Archivo General de Indias, Justicia, 660-664. “Residencia hecha por el licenciado Juan de Matienzo...a Gregorio Gonzalez de Cuenca el tiempo que fue corregidor de la ciudad del Cuzco”, 745, en Lamana 2023).

Entonces, lo que se disputa no es solo que el rey venda lo que no le pertenece (las personas y bienes de los “encomendados”), sino también que los encomenderos se apropien de lo que no les corresponde: “lo que nosotros hemos dado”. La esclavitud, en la ironía de Bachicao, se sigue más del presente en el que se les exprime como al ganado para obtener una ganancia, que de un futuro en el que finalmente se consagra la enajenación resistida.

De hecho, sus observaciones se inscriben en la segunda polémica sobre el sistema de tributo a la que se hizo referencia al comienzo del apartado. Durante el siglo XVI, con el afán de brindar continuidad a los actos soberanos, los Reyes de Castilla, instados por el Consejo de Indias, buscaron imponer tributos equivalentes a los que se les pagaban a los Incas. Como vimos, desde la perspectiva de Las Casas, la arbitrariedad del tributo pagado bajo amenaza a quien no se reconoce como autoridad implica no solo un acto de conquista sino de tiranía porque esclaviza a los que de ese modo pierden su libertad.

No obstante, el malestar del que da cuenta Bachicao remite a la presión creciente que la economía colonial impone a través del tributo sobre la autonomía material de las comunidades. En 1567, en el marco del II Concilio Limense cuyas actas Guaman Poma conoce (Adorno, 2014, p. 27; Cárdenas Bunsen, 2020), el licenciado Francisco Falcón (1918 [1567], f. 232), lleva a cabo la *Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios*, en la que esgrime argumentos similares a los lascasianos, como la ausencia de consentimiento, pero agrega las injusticias y afectación de la libertad que se sigue de la tributación a los castellanos. Esto era así, afirma Falcón, porque además de realizar más servicios que los mandados por el Inca, el tributo de los encomenderos se paga en cosas y no en servicios. El agravio radica en que dichas cosas entregadas ya no forman parte del acervo de la comunidad ni los encomenderos las ponen a disposición del común como en tiempo del Inca.

Todo cuanto los indios trabajaban se venía a convertir en su provecho y demás de esto recibían gran bien, en que los ministros del Inca tenían [f. 228v] gran cuenta en hacer que los indios se ocupasen en ejercicios de su provecho y de la república y comunidad de la tierra y que ninguno anduviese holgazán ni tuviese

necesidad y si la tenía se le suplía. (Falcón, 1918 [1567], ff. 228v-229).

En 1561 Polo de Ondegardo interviene en la polémica con su *Informe ... al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad en las encomiendas en el Perú*. Allí busca dar fundamento a la inferioridad de los indios y la necesidad de su tutela ya que la libertad es “una de las cosas que más ha destruido y acabado esta gente” (2012 [1561], f. 24v, p. 189). Ahora bien, en ese *Informe* y en la *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*, del 26 de junio de 1571, realiza una puntualización a la que Falcón no hace mención pero que resulta fundamental para comprender la posición de Guaman Poma. La diferencia entre los regímenes de tributo castellano e incaico no estriba solo en el pago en especie, sino también en la mudanza que supone la tasación de lo que se ha de dar por persona y no por comunidad. Esto aclara los agravios que genera el tributo que exigen los encomenderos cuando se les obliga a pagar de lo que produce la tierra del hogar, quedando “puestos en necesidad todo el año ellos y sus hijos” (Ondegardo, 1872 [1571], p. 35). Como sostiene Lohmann Villena (1971), “(...) a su entender, la capitación individual dislocaría la idea central del colectivismo incaico al introducir una división de actividades que solo era concebible dentro de un esquema social europeo” (p. 416).

Así, aunque inicialmente se trabaron alianzas postincaicas que permitieron a las comunidades indígenas preservar su autonomía económica y a los españoles acceder a la riqueza producida por estas, los dichos de Bachicao apuntan en una dirección clara. La posición de inferioridad en la que las elites coloniales ubican a los indígenas crea relaciones ominosas en las que unidireccionalidad del flujo de mercancías, trabajos y ventajas hacia

la sociedad europea no solo se desentiende del común que las produce, sino que a la larga hace imposible los intercambios tradicionales de reciprocidades dentro de las comunidades. Esto ocasiona, en correlato, que el ejercicio de la autoridad de los mismos jefes indígenas se vuelva más despótica en tanto se autonomiza progresivamente de las prácticas comunitarias (Watchel, 1971, p. 85).

La crónica con la que Guaman Poma interviene en el debate, más de medio siglo después, señala, precisamente, que la continuidad de los actos soberanos del Inca y los reyes de Castilla requiere reconocer el autogobierno de las comunidades y finalizar con la alianza entre soberbios (encomenderos o curacas, españoles o indios) que sirven a su propio interés y no a la utilidad pública, entendiendo a esta como el equilibrio en los intercambios de toda la comunidad a través del principio de reciprocidad que surge de la misma práctica de sus miembros. En los próximos apartados propongo observar cómo la afirmación de que, en tiempos del Inca, a pesar de las asimetrías, “todos comen” (*Primer nueva corónica*, f. 602[616])³, invierte los vectores pasado-futuro que rigen el discurso evangélico lascasiano, pero también se denuncia a las alianzas indígenas con el extractivismo colonial (Dussel, 2012 [2005], p. 230). Al afirmar la soberanía de los pueblos andinos –i.e. incluirlos entre quienes defienden su libertad como no-dominación a pesar de su diversidad cultural y étnica– señala la tiranía de la conquista no solo porque se fundamenta en actos pretéritos en los que se les avasalló, sino porque instauro progresivamente en territorio americano una captura sistemática del común.

³ En adelante se hará referencia a *Primer nueva corónica y buen gobierno* con la sigla *PNC*.

La ley “antigua” de los indios

Guaman Poma actúa en la controversia sobre la legitimidad de la posesión y el gobierno de los territorios del “nuevo mundo” con una perspectiva *mestiza* (Lienhart, 1983). Esto no lo ubica respecto de la modernidad en una exterioridad radical ni en una sumisión absoluta, sino en una zona de fricción o de contacto (Pratt, 2008, p. 4; Adorno, 2014, p. 23; Rivera Cusicanqui, 2018, p. 83). En su crónica señala que lo que está en juego es que los “soberbiosos” pretenden derechos exclusivos sobre el territorio y, en consecuencia, se apropian tanto de la tierra como del trabajo involucrado para hacerla producir y ponen al revés al mundo. Esto explica la opresión y el despoblamiento.

A fin de resistir esa apropiación ilegítima sostiene que los *naturales propietarios* son los “indios” por dos razones: por la donación del Dios cristiano que entrega el territorio a los indios; por la justicia de las leyes indias que cumplen con los mandamientos de aquella divinidad. Estas regulan que las prácticas políticas y económicas se guíen a través del principio que, en un lenguaje contemporáneo, denominamos *reciprocidad* (simétrica o asimétrica, cf. Mayer, 1974). Identificar ese principio no implica atribuir a las relaciones políticas y económicas una “armonía imperturbable” a raíz de la ausencia de rivalidades, jerarquías y conflictos, sino identificar a la equivalencia como criterio cultural para “juzgar las responsabilidades y privilegios” (Stern, 1986, p. 34).

Más allá de la información que nos proveen distintos estudios sobre la variación de dichas prácticas en los pueblos andinos (Van Buren, 1996, p. 340; Hirth y Pillsbury, 2013, p. 645; Salomon, 1986, p. 10), la teoría política de Guaman Poma subraya constantemente como criterio de legitimidad la equivalencia entre beneficios y

servicios personales que reciben los principales y curacas de cada parcialidad y la fructificación de esta. Esto es, no niega la existencia de motivaciones individuales o relaciones de dominación, sino que, como veremos, busca disciplinarlas a través de principios generales que regulan los intercambios (cf. Polanyi, 1992, p. 100; Rivera Cusicanqui, 2018, p. 67). Evidentemente el hecho de que Guaman Poma insista en que el mundo está al revés conlleva denunciar que tales cortapisas saltaron por los aires. Volver a montarlas requiere, según él, de una transformación moral de los agentes políticos (por eso llama soberbiosos a quienes se desentienden de las obligaciones comunitarias), pero, sobre todo, de recuperar la capacidad de las comunidades para infundirles miedo (*PNC*, f. 760 [774]). Es decir, un miedo que vendría democratizado como efecto invertido de la socialización del poder (Álvarez Ruiz, 2022 pp. 189-196).

De acuerdo con la lógica del argumento de Hernando Bachicao y Francisco Chilche que citamos en el apartado anterior, Guaman Poma pone la duda en la boca del rey: “¿cómo se harán ricos [y poderosos] los indios?”. El “autor Ayala” le responde: “(...) han de tener hacienda de comunidad” (*PNC*, f. 963 [977]). En su crítica a las instituciones de la conquista y colonización, Guaman Poma señala que eso resulta imposible mientras no se vincule la legitimidad de los derechos territoriales con la participación en los intercambios guiados por el principio de lo común y no de lo propio. Es decir, mientras no se privilegie a las tramas de interdependencia que genera dicha “hacienda de comunidad” por sobre los documentos legales (como los de las encomiendas o las campañas de composición de tierras) que vendrían a justificar y permitir tanto la apropiación individual de las cosas comunes como la captura de las decisiones sobre las prácticas a ellas asociadas.

En otras palabras, en la intervención de Guaman Poma la autonomía política se vincula directamente con la autonomía de las

comunidades a través de la tenencia común, uso y presencia en el territorio. Describe esta relación con la tierra como un acceso común y multiétnico a los recursos (*PNC*, f. 852 [866]). Esto cumple, según insiste, con el mandamiento del dios del *Génesis*: “(...) mandó Dios salir de esta tierra, *derramar* y *multiplicar* por todo el mundo” (*PNC*, f. 25, énfasis añadido). Por esa razón, sostiene que el buen gobierno actual requiere, como en el pasado, que las autoridades locales hagan “trabajar y estiercolar las sementeras de la comunidad y *sapsi*, (...) para que *tengan todos de comer* en las dichas chacaras y ayuden a los dichos regidores a hacer limpiar las dichas acequias y lagunas estancas de los pueblos y chacaras, y las calles, de manera que tengan todo limpio (...) *como en tiempo del Inga*” (*PNC*, f. 803 [817], énfasis añadido).

Para desplegar estos argumentos sobre la legitimidad de la posesión de los territorios, Guaman Poma emplea, como dijimos, el marco conceptual del republicanismo indiano de Bartolomé de Las Casas (Velasco Gómez 2006; Quijano Velasco, 2017). Además de las tesis contra la conquista descriptas sumariamente en el apartado anterior, conviene aquí restituir el principio lascasiano según el cual el derecho natural, de gentes y divino brindan a los no cristianos dominio jurisdiccional sobre sus cosas (Las Casas, 1822c [1563], pp. 194-195). Según del derecho divino, el “señorío” se fundamenta en la donación originaria de la tierra a la humanidad (*Genesis* 1.28). Según el derecho natural, ese “señorío” se sigue de la naturaleza política de esa misma humanidad que requiere que alguien tenga “tenga carga del bien común” (Las Casas, 1822c [1563], p. 195). Según la tradición del derecho gentes que cita Las Casas, esos señoríos son legítimos y deben ser obedecidos por los extranjeros (Las Casas, 1822c [1563], p. 195-196). La legitimidad de la jurisdicción de los pueblos no cristianos impide la entrada violenta en sus territorios, incluso con fines evangélicos. Pero, como se dijo en el apartado

anterior, para Las Casas, las prácticas morales, económicas y políticas, aunque protegidas por esos derechos soberanos, se sitúan en un pasado incivilizado y, por consiguiente, deben ser voluntariamente abandonadas.

Las conclusiones a las que llega Guaman Poma a través de esos principios disputan, precisamente, la representación teleológica del orden colonial que sitúa en el pasado a las leyes y ordenanzas de los pueblos indígenas. Ahora bien, en dicha disputa no descarta tales principios, sino que los invierte haciendo que sean las leyes cristianas mismas las que legitiman las ordenanzas que regían la vida en los tiempos prehispánicos y seguían haciéndolo en el presente a pesar de la presión de la sociedad colonial.

El primer paso de la estrategia de Guaman Poma es señalar, como se dijo al principio del apartado, que los indios son los “legítimos poseedores no por el rey, sino por Dios y por justicia” (*PNC*, ff. 915 [929], 657 [671]). Esto es así porque “todo el mundo es de Dios” y este “plantó en ellas cada simiente, el español en Castilla, al indio en las Indias; al negro en Guinea” (*PNC*, f. 915 [929]). Agrega: “Y así por de Dios y de la justicia no hay propietario español en este reino aunque sea nacido en este reino” (*PNC*, f. 657 [671]). Más adelante, emplea el principio lascasiano que recurre al triple fundamento de los derechos soberanos de los no cristianos: los indios son “propietarios legítimos de la tierra por derecho de Dios y de la justicia y leyes, *quitando al rey que tiene derecho* no hay otro español, todos son extranjeros *mitimaes* en nuestra tierra, en nuestro mando y señorío que Dios dio, y considera cristiano” (*PNC*, f. 958 [972], énfasis añadido).

Cuando afirma “*quitando al rey que tiene derecho*”, recurre al argumento de la continuidad de los actos soberanos, pero, como se anticipó, invierte su resultado. Su objetivo no es demostrar la continuidad de los títulos de posesión del reino entre los Incas y los

reyes de Castilla. En Guaman Poma la justicia y la misericordia cristiana son las que brindan fundamento a la continuidad de la “ley antigua de los indios” que las autoridades coloniales, españolas e indígenas, están obligadas a hacer cumplir (*PNC*, f. 795 [809]). Señalar este deslizamiento resulta clave porque hacia el siglo XVII la política del virrey Francisco de Toledo (1569-1581) había consistido en deslegitimar a los Incas como soberanos (Adorno, 2014, p. 50). Guaman Poma hace lo propio al señalar su idolatría (e.g. *PNC*, f. 81), pero tal condena no arrastra a las prácticas colectivas que en el presente reverberan desde un pasado que llega hasta los primeros indios puestos en los Andes por el Dios cristiano.

Este desplazamiento desde la contigüidad de los títulos de los reyes a la de las prácticas comunitarias que materializan la misericordia divina (en los próximos párrafos se explica a qué se refiere Guaman Poma con ella) requiere afirmar el poder de los señores andinos. En su versión de los hechos que rodean el arribo de los castellanos a los Andes, los Incas no son derrotados por los conquistadores, sino que aceptan la monarquía mundial del emperador Carlos V. Esto es importante, porque, como sugiere Rolena Adorno (1991), a diferencia de Las Casas, no ubica a los indígenas en el lugar de los avasallados por la superioridad extranjera (p. 45). De hecho, agregan diversos estudios, son claves las alianzas postincaicas entre señores locales y los españoles en el desarrollo de la conquista y la implantación de la economía de la colonia. Al menos, hasta la década de 1560 en la que empiezan a agudizarse las tensiones entre los propósitos contrapuestos de los diversos actores (Lamana, 2008; Stern, 1986).

Así, en la versión de Guaman Poma no hay Conquista porque cuando llegó:

El embajador del rey emperador, luego se dio por paz y amigo Uáscar Inga legítimo (...) envió el dicho Uáscar Inga a su segunda persona, Cápac Apo Guaman Malque de Ayala, visorrey de este reino, a darle paz al puerto de Tumbes adonde se desembarcaron don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, desde entonces no se han rebelado del servicio de su Majestar. (*PNC*, f. 957 [971], ver también ff. 376 [378]; 736 [750]).

Esta invención de los acontecimientos busca suscitar un debate sobre la forma en la que se narra y explica la conquista. Para comprender su estrategia retórica, conviene describir brevemente los principios políticos que subyacen a esta narración.

De acuerdo con Guaman Poma, al “darle paz” se preserva la validez de las leyes y ordenanzas del reino de las Indias (*PNC*, f. 950[964]). La ceremonia de darles paz incluye aceptar la subordinación al Emperador sin perder la autonomía política y económica. Para ello, sostiene que el imperio debería dividirse en cuatro áreas o jurisdicciones: el Rey de los Cristianos, de los Negros, de los Turcos y de los Indios (*PNC*, f. 949[963]). Esta partición del mundo en cuatro imita la división del Tawantinsuyu vigente antes del arribo de los españoles: Chinchaysuyo, Andesuyo, Collasuyo y Condesuyo (*PNC*, f. 982 [1000]) y reconoce a cada parte una significativa fuerza social y económica (*PNC*, f. 339 [341]; Murra 1978, 67). Al yuxtaponer la división del imperio y del Tawantinsuyu imagina la articulación de múltiples conjuntos de instituciones. En consecuencia, bajo esta división la autoridad del “monarca del mundo” coexiste con las jurisdicciones y leyes de los señores y las señoras locales (ver ilustración 2).



Ilustración 4 - Las Indias del Perú en lo alto de España, Castilla en lo abajo de las indias.
Fuente: *Nueva corónica...*, Dibujo 42, Royal Danish Library (Det Kgl. Bibliotek)

Al respecto, señala que, en el presente, una vez desaparecidos los “reyes legítimos” –los Incas–, las autoridades comunales, independientemente de que estuvieran compuestas por miembros masculinos o femeninos, deben seguir desempeñando las funciones que les atribuía la “ley antigua de los indios”. En la *historia de los principales y segundas personas y mandoncillos* (cf. PNC, ff. 738 [752] y ss.) elabora esa estructura de gobierno autónomo. Pone en la

cúspide a los caciques principales y príncipes, “cabeza mayor de una provincia”, “cabeza mayor del Cabildo”, designados por su majestad. Ocupan esa posición acompañados por las “señoras grandes de este reino”, las cuales gobiernan como viudas hasta su muerte (*PNC*, f. 758 [772]). Les siguen sus “segundas personas”, para que sirvan a la cabeza mayor. Debajo de estos, los caciques de mil indios o “quaranga curaca” culminan las jefaturas designadas por su majestad. Estos últimos, sin embargo, han de tener residencia y ejercen su función anualmente. Luego, siguen los mandoncillos que no son asalariados, sino que pagan tributo, cambian anualmente y se les toma residencia. Su designación depende del vínculo con una parcialidad o *ayllu* y del tamaño de esta (*PNC*, f. 748 [762]). Todas estas posiciones por debajo de los principales también incluyen a “sus mujeres” que en tanto deben saber leer y escribir, participan de la gestión de sus esposos.

Las funciones de todos ellos son diversas, pero coinciden en que deben velar por la defensa de los indios continuando las prácticas comunitarias y asegurándose que no sean abusados en sus intercambios con la economía política de la colonia. Por ejemplo, de diversas formas deben hacer servicios “por los pobres indios”. Los principales deben administrar las comunidades y el *sapsi*, i.e., lo que es de todos y todas y no resulta apropiable (*PNC*, f. 742 [756]). Las segundas personas, deben organizar la prestación de servicios, pero que “ayude a las comunidades, y le favorezca a los pobres enfermos, viejos y viudas, huérfanos” (*PNC*, f. 744 [758]). Los caciques de la guaranga deben evitar el trabajo intensivo en las minas y garantizar que se les pague a los sirvientes (*PNC*, f. 746 [760]). El mandoncillo de cincuenta indios cobra el tributo del *ayllu* y tiene “cuidado con las comunidades y hospitales” y debe “acudir a las comunidades y *sapsi*” (*PNC*, f. 752 [766]). En suma, estas autoridades indígenas “han de ser león y cordero para gobernar”, bravo con los oficiales de la

administración colonial o los indios que se alían con ellos, pero mansos con las parcialidades.

En el segundo paso de la estrategia para fundamentar en las leyes cristianas la validez y legitimidad de las ordenanzas andinas es insistir en que son los indígenas quienes, aún sin conocer directamente los mandamientos divinos, verdaderamente entienden y practican la misericordia evangélica. Según su crónica, el poblamiento de los Andes es obra directa de la intervención divina (*PNC*, f. 25). Esto explica que, en los Andes, se haya retenido ‘una sombrilla de conocimiento del criador de los hombres’ y de sus mandamientos (*PNC*, ff. 50, 55).

El relato inicial de la crónica sobre las edades del mundo permite a Guaman Poma delinear desde el comienzo los contornos de una frontera entre los españoles (que conocen la revelación divina pero no son misericordiosos) y los indios (que no han tenido revelación, pero viven una forma de vida misericordiosa). La misericordia “cristiana” de los indios se ejerce haciendo que el trabajo común que se articula dentro y entre las parcialidades permite que en la plaza pública todos coman (*PNC*, f. 58). La apropiación individual que desencadena la presencia de los españoles genera, en cambio, que unos coman a costa de otros. En sus palabras, aunque los indios han perdido progresivamente la fe y la esperanza en Dios, “parece que tenían toda la ley de los mandamientos y la buena obra de misericordia de Dios, aunque bárbaros no sabiendo nada” (*PNC*, f. 56). De hecho, insiste en que “ninguna nación ha tenido esta costumbre y obra de misericordia en todo el mundo como los indios de este reino” (*PNC*, ff. 66, 602 [616]; 842 [856]; 843 [857]; 899 [913]; 912 [926]).

A diferencia de las instituciones y ordenanzas narradas en la crónica, los españoles “teniendo letra y voz de profetas (...) yerran y mienten con la codicia de la plata, no siguen por la ley de Dios ni del

Evangelio ni de la predicación” (*PNC*, f. 61). “Pareceme a mí, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno”, dice Guaman Poma al final de su nueva crónica (*PNC*, f. 367[369]). El avasallamiento español de la misericordia andina produce que, hacia el final del manuscrito, Guaman Poma concluya desesperadamente que “en este reino se acaban los indios y se han de acabar, desde aquí de veinte años no habrá indios” (*PNC*, f. 964 [982]). En resumen, los españoles y no los indios, al privatizar el uso de la tierra y el trabajo involucrado en su producción, no respetan el propósito de la donación divina de multiplicar las gentes.

Todos comen

El *buen gobierno* andino que Guaman Poma trae del pasado e imagina en el presente se fundamenta en el modo en el que las ordenanzas incaicas articulan el trabajo comunitario. En dicha mediación el acceso común a la tierra, o los medios de producción, resulta central porque se la considera sagrada en tanto articula la reciprocidad cósmica y social. A raíz de ese estatuto resulta inapropiable y su uso particular no brinda ningún derecho individual. De hecho, en quechua no había antes de la llegada de los españoles una palabra traducible por *propiedad* (Pease, 1986; Espinoza Soriano, 1981).

En los tiempos del Tahuantinsuyu y en los períodos anteriores, la llave de acceso a la tierra no estribaba en el *dominio* sino la pertenencia a una comunidad definida por *parentesco*. Era esta inscripción genealógica a través del culto a los antepasados la que proporcionaba el acceso automático a la tierra o a los medios de producción de cada comunidad (Murra, 2004, p. 300). Este acceso aparece en la crónica de Guaman Poma, por ejemplo, cuando afirma

que el Inca no desposee a los “primeros reyes” porque “sabiendo que le venía de derecho de sangre y de linaje, le honró y le llamó capac capo, que quiere decir rey y señores perpetuo” (*PNC*, f. 339 [341]). Pero también, cuando señala que a toda niña “desde que salió [del] vientre de su madre fue repartida tierras y sementeras” (*PNC*, f. 232[234]).

El acceso a la tierra a través de la pertenencia a la comunidad vincula directamente lo que Guaman Poma, utilizando el léxico del *Génesis* citado, denomina “fructificar” o “multiplicar” con la *reciprocidad* que regula la vida social comunitaria. Al describir “el gran gobierno de los Ingas de este reino y demás señoras y principales” (*PNC*, f. 182[184]), subraya el vínculo entre la abundancia de comida, la disposición de tierras comunales (*sapci*) destinadas a producirla (*PNC*, f. 191 [193]), el trabajo comunitario que las mejora y aprovecha y, en consecuencia, la redistribución que debía operarse en la plaza de los pueblos (*PNC*, f. 192[194]). “Por amor de la república y aumento de la grandeza de la majestad del Inga” se distribuye la tierra y los turnos de trabajo de tal modo que “fuera servido Dios y su Majestad, aumentarían las comunidades y *sapci* de este reino”, lo cual “ocurría desde primera gente y ley y buena obra y misericordia de Dios en este reino” (*PNC*, f. 205 [207]).

A su vez, el acceso a la tierra y el pago de tributo se vinculaban, según Guaman Poma, a través de una distribución tripartita del territorio entre las tierras del Inca, del culto y de las comunidades (*PNC*, f. 336 [338]). Aunque esa estratificación varió a lo largo de la historia de las comunidades andinas desde el período preincaico, según Guaman Poma, estaba vigente en el momento de la llegada de los españoles. Dentro de cada una de esas particiones se realizaban otras atribuciones específicas como la que mencionamos sobre las niñas (cf. *PNC*, f. 897 [911] para una enumeración exhaustiva).

En efecto, la pertenencia a una comunidad proveía no solo el acceso a la tierra sino también, gracias a esa distribución según funciones, al trabajo y la energía de los demás. Según Guaman Poma, aunque no se beneficiaran personalmente, las comunidades o sus miembros prestaban servicios por turnos para cultivar parcelas cuya producción quedaba asignada a satisfacer necesidades específicas. Por ejemplo, la asignación de tierras a las niñas recién nacidas tenía por objeto darles derecho a recibir productos de esas chacras para alimentarse. El trabajo quedaba a cargo de “su parcialidad todo, sus compadres y comadres, *uayno, socna* [parientes rituales], y todos le mantenían y lo miraban aunque tengan padre y madre” (*PNC*, f. 232 [234]). De este modo, incluso los que no trabajan la tierra, como las niñas o las y los enfermos “tenían tierras y sementeras, y casas y pastos, de donde se sustentaban y comían, y así no tenían necesidad de limosna” (*PNC*, f. 222 [224]).

En este sentido, otro elemento a subrayar es que Guaman Poma no fundamenta el acceso a la tierra en una lógica racial (Todorov, 1987, p. 181; Husson, 2001, p. 132; Lamana, 2019, p. 100), sino en la pertenencia a una parcialidad o *ayllu* (Rostoworowsky, 1981). Dice Guaman Poma: “Aunque por parte de su madre es propietario el mestizo y mulato, ha de saberse de qué parcialidad y *ayllo*, y estos han de asistir en las ciudades” (*PNC*, f. 657 [671]). Pertenencia que, si bien remite a los lazos parentales, también involucra los servicios prestados a la comuna. Lo que se privilegia para considerar a alguien comunero es su inscripción en el circuito de abastecimiento y reproducción de la vida comunitaria (Mayer, 1974, pp. 58-59).

El acceso a la tierra es un catalizador privilegiado en dicho circuito porque, valga la redundancia, brinda acceso por turnos a las energías de los demás. En cambio, quienes “comen a costa de los indios” (*PNC*, f. 978 [996]) bloquean dicha circulación porque

producen la huida y el despoblamiento (ver ilustración 3). Los comportamientos soberbios y miserables de quienes no pagan el trabajo que utilizan producen que los comuneros huyan “de los males y daños que reciben ... del corregidor, padre, encomendero, de los caciques principales y de los alcaldes” (PNC, f. 976 [994]). Esto afecta tanto a la hacienda de comunidad (*sapsi*) como a los turnos de trabajo con los que se sirve a Dios y a su Majestad.

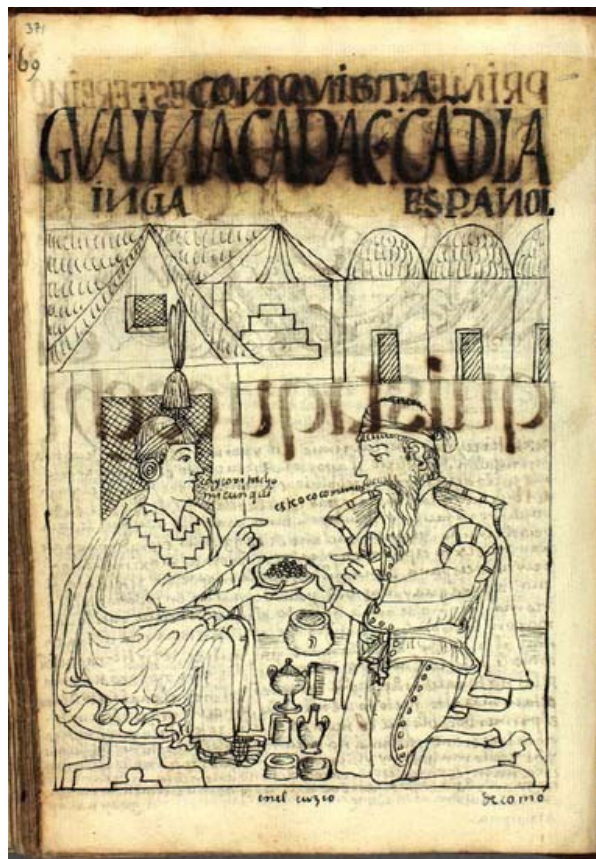


Ilustración 5 - El Ynga pregunta al español qué come. El español responde: “Este oro comemos”. Fuente: Nueva Corónica..., Dibujo 369, Royal Danish Library (Det Kgl. Bibliotek)

En la administración colonial el pago tasado de tributos en especies y no en servicios, junto con el trabajo intensivo en el sistema de mitas, trastocan la reciprocidad como modo de lidiar con la estratificación y la desigualdad. Según Guaman Poma, se pasa de un escenario en el que a pesar de las asimetrías “todos comen” (*PNC*, f. 602[616]) a otro en el que los funcionarios de su majestad “son peores que sierpes come gente [serpientes que comen gente], porque le comen la vida y las entrañas” (*PNC*, ff. 695 [709]; 563 [577]; 765 [779]). La obligación de pagar el tributo sin atender a la diversidad productiva de la tierra en cada cosecha o a la ausencia de mano de obra, por ejemplo, por encontrarse comprometida en las minas, convertía a dichos intercambios en esclavitud. “Dice tributario, quiere decir esclavo en gran daño de los pobres cristianos indios” (*PNC*, f. 338 [340]); “quien dijere tributo o tasa peca mortalmente porque de libre le hace esclavo, lo que Dios no lo hizo no lo puede hacerlo su criatura, hacer esclavo, y así debe ser castigado a los que cobran y a los cobradores de este reino” (*PNC*, f. 888 [902]).

Para Guaman Poma hay una diferencia entre el tributo que condena con palabras tan graves y el que se supone deben administrar las autoridades del gobierno autónomo del reino de las Indias. Cuando se exige el pago de tributo con lo producido por las tierras que “son tuyas de posesión desde que Dios hizo el mundo” se le convierte en esclavo (*PNC*, f. 887 [901]). Hay que recordar que, como vimos en el apartado “Ricos y poderosos”, el Inca o las autoridades no tomaban cosas de los indios porque estos prestaban servicios por turnos en tierras asignadas para sostener funciones sociales específicas. Por ejemplo, las tierras reservadas al Inca, al sol o a la manutención de grupos de la comunidad que por razones diversas no accedían al trabajo de la tierra. De hecho, mientras indios e indias prestaban dichos servicios beneficiando a la tierra comían a

expensas de quien los demandaba. Como explica el licenciado Falcón en su *Representación* de 1567 lo que, por ejemplo, recibía el Inca “era ya suyo porque se había labrado y beneficiado para él y ninguno le daba cosa alguna de su hacienda ni lo que de ella cogía” (f. 228v).

De ahí que la función que Guaman Poma atribuye a las autoridades indígenas durante la colonia estribe en garantizar la limitación temporal de los servicios y que se reciba una contraprestación acorde. Por ejemplo, propone regular la jornada laboral de ocho horas y los tiempos asignados para las comidas (*PNC*, f. 854 [868]) y los aranceles que se pagan por la producción de las chacras de la comunidad para que no les compren a los indios “a un peso la medida del maíz y después lo vende a tres pesos” (*PNC*, f. 692 [706]).

Por ello, para Guaman Poma, las autoridades del *ayllu*, del Inca o del monarca castellano están limitadas por los sistemas económicos que sostienen su capacidad de cumplir la función de articuladores de los compromisos comunitarios. Esta relación se regulaba mediante un sistema de intercambios simbólicos y materiales que no podían alterarse unilateralmente sin consecuencias a raíz de la interdependencia (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 52-64; Salomon 1986, pp. 116 y ss.; Rostoworowsky, 2005, pp. 16-17). Cuando las autoridades indias o españolas se comportan de forma soberbiosa y avara “pierden su reino” porque legítimamente quienes debían seguirle se evaden. “De fuerza deben salir, porque son tan bellacos animales que si pudieran tragarle vivo lo tragarían y lo comerían” (*PNC*, f. 977 [995]).

Así lo dice de las autoridades indígenas pre y post castellanas (*PNC*, ff. 386 [388]; 768 [782]) y, también, se lo expresa al rey cuando simula una conversación entre ambos en el “Capítulo de la pregunta”: “porque sin los indios vuestra Majestad no vale cosa, porque se acuerde que Castilla es Castilla por los indios” (*PNC*, f. 964 [982]). En

ese mismo capítulo, insiste sobre el tema haciendo que el rey le pregunte por los motivos que producen los despoblamientos y la falta de multiplicación. Esto le da ocasión de insistir en que es la afectación de las haciendas de comunidad (*PNC*, f. 963 [977]), la carga excesiva en el socavón o en las minas (*PNC*, f. 971 [989]) lo que produce esas resistencias.

Consideraciones finales

La lectura de la obra de Guaman Poma recupera para el debate teórico político los argumentos republicanos que un intelectual indígena elabora desde la misma frontera colonial. Esto tiene particular importancia por la centralidad que adquirieron en el discurso público contemporáneo los conceptos de *república* y *republicanismo*. En su crónica la (re)presentación mestiza *-barroca*, diría Bolívar Echeverría (2022, pp. 145-162)– del republicanismo se emancipa de una supuesta esencia y se inscribe en una territorialidad y temporalidad diversa a la que aún los estudios contemporáneos suelen referirlo, en general, la Europa renacentista y sus devenires anglosajones. Dicha representación desborda, ya desde el siglo XVI, la cristalización del republicanismo en una noción formal e individual de libertad. Volver al archivo y restituir estos “acumulados históricos producidos en la historia material de nuestras luchas políticas” (Cadahia y Coronel, 2021, 95), como el de Guaman Poma, no busca validarlos arqueológicamente, sino, más bien, aportar elementos teóricos explosivos que a pesar de su anacronismo hacen estallar los límites del presente. En estas consideraciones finales señalo tres elementos.

En primer lugar, para Guaman Poma ser libres implica, fundamentalmente, deshacer la distribución racial y patriarcal de la

sociedad reconociendo un lugar en la plaza pública a la población desplazada y pauperizada. Para intervenir de ese modo sostiene la similitud entre españoles e indios, pero no se deja atrapar en el efecto de borramiento del sincretismo entre instituciones políticas, sino que recurre a homónimos para gestionar el antagonismo. Este doble juego entre la similitud y la diferencia se hace evidente cuando fundamenta en la ley cristiana la validez y la justicia de las ordenanzas de los Incas y las prácticas comunitarias que resisten en el tiempo colonial. De tal modo que, al igual que las juntas organizadas por los indígenas en 1561 para resistir a la enajenación de las encomiendas, cuestiona la diferenciación racial de quienes son tenidos en cuenta en el común, dando como resultado la subversión de los significados posibles de lo legítimo. Cabe subrayar la introducción de las mujeres en la narración de los agravios, pero también de quienes deben recuperar poder.

En segundo lugar, para Guaman Poma el comunitarismo no es un pasado idílico cancelado por la modernidad del individuo propietario (como termina ocurriendo en las utopías republicanas de James Harrington o Tomás Moro que denuncian los efectos devastadores del cercamiento en islas británicas), sino que se ubica en un futuro imprescindible que “ya es” pero en estado de dispersión a causa de la tiranía de la conquista. En efecto, en su crónica el léxico del republicanismo lascasiano da cuerpo a la lucha contra la tiranía, pero tal régimen ya no supone la mera captura de la decisión del común (la falta de consentimiento), sino de los bienes, energías y conocimientos comunitarios (Rivera Cusicanqui, 2018). Al denunciar la expropiación que llevan a cabo los “soberbiosos” (sean castellanos o andinos) señala, al igual que Las Casas, la esclavización que producen. Ahora bien, en Guaman Poma se coagula una hipótesis republicana para proyectar el comunitarismo andino en el presente de resistencia. Su defensa de la tenencia comunitaria de la tierra, que

se repuso en el apartado “Todos comen”, implica que el origen de esa tiranía no se encuentra solo en el tributo no consentido, sino también, y más importante aún, en que los soberbios separan ilegítimamente la acumulación de riqueza y la reproducción de la vida.

En tercer y último lugar, la comuna en Guaman Poma está atravesado por jerarquizaciones internas y relaciones de dependencia. De hecho, agrega Fernanda Molina, “aun cuando [en la vida social andina] se ansíe establecer el equilibrio, no se reduce la naturaleza desigual y antagónica” entre sus miembros (2013, 57). Por ejemplo, el mismo principio de reciprocidad incluye la dependencia, aunque sea temporal, entre comuneros (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 68-69). Esto pone en reconsideración la oposición taxativa entre la autonomía de la comuna y las lógicas tiránicas de la representación (cf. Quintana, 2022). Guaman Poma señala, al contrario, la interdependencia entre la capacidad de las jefaturas comunitarias para articular compromisos y de las comunidades para confrontar las desigualdades que esas mismas instituciones producen. Las *haciendas de comunidad* tienen en su crónica ese doble registro: son condición de posibilidad del poder de las comunidades frente a principales y mandones, y también requieren de la gestión de los compromisos que estos ofician entre los comuneros.

Referencias bibliográficas

Adorno, Rolena (1991). *Guaman Poma, literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Siglo XXI.

Adorno, Rolena (2014). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University.

Álvarez Ruiz, Fermín (2022). *La comunidad, entre la emancipación y la dominación. Un estudio de la obra de Aníbal Quijano* [Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires].

Cadahia, Luciana y Coronel, Valeria (2021). Volver al archivo. De las fantasías decoloniales a la imaginación republicana. En M. Marey (Ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas* (pp. 59-99). Barcelona: Herder.

Cárdenas Bunsen, José (2020). La legislación eclesiástica, el cabildo indígena del Hospital del Cuzco y la relación entre Murúa y Guaman Poma. *Letras (Lima)*, 91(133), 163–186. DOI: <https://doi.org/10.30920/letras.91.133.7>

Dussel, Enrique (2007). *Política de la liberación: 1. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2012). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. En E. Dussel, *En búsqueda del sentido* (pp. 193-255). Ciudad de Buenos Aires: Docencia. (Trabajo original publicado en 2005).

Echeverría, Bolívar (2022). Meditaciones sobre el barroquismo. En D. Fernández Peychaux (Ed.), *Canibalizar la modernidad* (pp. 145-164). Buenos Aires: Tinta Limón.

Espinoza Soriano, Waldemar (1981). El fundamento territorial del ayllu serrano. Siglos XV y XVI. En A. Castelli, M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (Eds.), *Etnohistoria y antropología andina* (pp. 93-130). Lima: Museo Nacional de Historia.

Falcón, Francisco (1918). Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios, por el Licenciado Francisco Falcón a un Concilio provincial del Perú de 1567. En H. H. Urteaga y C. A. Romero (Eds.), *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas ... Volumen 11 de Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* (h. 220-237v). Lima: Imprenta y Librería Sanmartí. (Original publicado en 1567).

Fernández Peychaux, Diego (2019). El mestizo como resistencia en Felipe Guaman Poma de Ayala. En A. Villegas et al. (Eds.), *Figuras del discurso III. La violencia, el olvido y la memoria* (pp. 97-124). Cuernavaca: Bonilla Artigas / Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Fernández Peychaux, Diego (2022). Bartolomé de Las Casas and Felipe Guaman Poma de Ayala: Republicanism of the Colonial Frontier. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 31(1), 1-21. DOI: <https://doi.org/10.1080/13569325.2022.2064442>.

Guaman Poma de Ayala, Felipe (1993). *Nueva corónica y buen gobierno* (Volúmenes 1-3). (Traducción de J. Szeminski). Lima: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1615).

Hirth, Kenneth, y Pillsbury, Joanne (2013). Redistribution and Markets in Andean South America. *Current Anthropology*, 54(5), 642-647. DOI: <https://doi.org/10.1086/673114>

Husson, Jean-Philippe (2001). La idea de nación en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala: sugerencias para una interpretación global de *El primer nueva corónica y buen gobierno*. *Histórica*, XXV, 2, 99-134.

Lamana, Gonzalo (2008). *Domination without dominance: Inca-Spanish encounters in early colonial Peru*. San Antonio: Duke University.

Lamana, Gonzalo (2019). *How "Indians" Think: Colonial Indigenous Intellectuals and the Question of Critical Race Theory*. Tucson: University of Arizona Press.

Lamana, Gonzalo (2023). Agencia indígena, proto-racismo, y perpetuidad de las encomiendas. Las juntas de las comunidades del Cuzco de 1561. Universidad de Pittsburg. (Manuscrito inédito).

Las Casas, Bartolomé de (1822a). Carta escrita al padre maestro Fray Bartolome Carranza de Miranda, residente en Inglaterra con el Rey Federico II, en el año 1555, sobre la perpetuación de las encomiendas de los Indios, que se intentó entonces. En J. Llorente (Ed.), *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas* (Vol. 2, pp. 117-174). París: Casa de Rosa, Librero. (Original publicado en 1555).

Las Casas, Bartolomé de (1822b). De regia potestate o Sobre la potestad soberana de los reyes para enajenar vasallos, pueblos y jurisdicciones. En J. Llorente (Ed.), *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas* (Vol. 2, pp. 49-111). París: Casa de Rosa, Librero. (Original publicado en 1559).

Las Casas, Bartolomé de (1822c). Tratado de las doce dudas o Respuesta de Don fray Bartolomé de Las Casas, a la consulta que se le hizo sobre los sucesos de la Conquista del Perú en 1564. En J. Llorente (Ed.), *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas* (Vol. 2, pp. 175-327). París: Casa de Rosa, Librero. (Original publicado en 1564).

Las Casas, Bartolomé de (1969). Memorial-Sumario a Felipe II sobre la enajenación de los indios. En L. Pereña (Ed.), *De regia potestate*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas. (Original publicado en 1556).

Lienhard, Martín (1983). La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 9(17), 105-115.

Lohmann Villena, Guillermo (1966). La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú. *Anuario de Estudios Americanos*, (23), 21-89.

Lohmann Villena, Guillermo (1971). Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú. El Licenciado Falcón y las corrientes criticistas. *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, (41), 373-424.

MacEvoy, Carmen (2001). Estudio preliminar. En J. Espinosa, *Diccionario republicano para el pueblo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero / University of The South-Sewanee.

Mayer, Enrique (1974). Las reglas del juego en la reciprocidad andina. En G. Alberti y E. Mayer (Eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 39-65). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Molina, Fernanda (2013). Violencia conyugal en las sociedades andinas (Siglo XVII). Hacia una definición histórica y cultural. *Surandino. Revista de Humanidades y Cultura*, (3), 48-62.

Murra, John V. (1978). *La organización económica del estado Inca* (Traducción de D. Wargner). México: Siglo XXI.

Murra, John V. (2004). Derechos a tierras en el Tawantinsuyu. En *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 294-307). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ondegardo, Polo de (2012). Informe del licenciado Juan Polo Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú. En G. Lamana (Ed.), *Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo Ondegardo*. Lima: Institut Français d'Études Andines. (Original publicado en 1561).

Ondegardo, Polo de (1872). Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros. En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias* (Tomo XVII). Imprenta del Hospicio. (Original publicado en 1571).

Palti, Elías (2005). *La invención de una legitimidad: razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Pease, Franklin G. Y. (1986). La noción de propiedad entre los Incas: una aproximación. En S. Masuda (Ed.), *Etnografía e historia del mundo andino: continuidad y cambio*, (pp. 3-29). Tokyo: University of Tokyo.

Pereña, Luciano (1969). Estudio preliminar. En B. de Las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Polanyi, Karl (1992) *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.

Pratt, Mary Louise (2008). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge.

Quijano Velasco, Francisco (2017). *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Quintana, Laura (2021). Republicanismo democrático y conflicto emancipatorio. En M. Marey (Ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas* (pp. 123-155). Barcelona: Herder.

Rinesi, Eduardo (2021). *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespearianos para una república popular*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rostworowski de Diez Canseco, María (1981). La voz parcialidad en su contexto en los siglos XVI y XVII. En A. Castelli, M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (Eds.), *Etnohistoria y antropología andina* (pp. 35-48). Lima: Museo Nacional de Historia.

Rostworowski, María (2005). Redes económicas del Estado inca: el "ruego" y la "dádiva". En V. Vich (Ed.), *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Salomon, Frank (1986). *Native lords of Quito in the age of the Incas. The political economy of north Andean chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University.

Stern, Steve J. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640* (Trad. de F. Santos Fontenla). Madrid: Alianza Editorial.

Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

Van Buren, M. (1996). Rethinking the Vertical Archipelago: Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes. *American Anthropologist*, 98(2), 338-351. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/682892>

Velasco Gómez, Ambrosio (2006). *Republicanism y multiculturalismo*. México: Siglo XXI.

Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Wagner, Henry Raup, y Rand Parish, Helen (1967). *The Life and Writings of Bartolomé de las Casas*. Albuquerque: Universidad de Nuevo México.

Watchel, Nathan (1971). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. (Traducción de A. Escotado). Madrid: Alianza.

Diego Fernández Peychaux

Político. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Adjunto de la asignatura Teoría Política y Social II en la carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Fundador y director de *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*.

Una imagen en torno al cimarronaje. La cuestión de la obligación política¹

An image about the marronage.
The question of political obligation

Julián Ramírez Beltrán²

 <https://orcid.org/0000-0003-2954-889X>

Resumen:

El periodo colonial no solo representa los lejanos sedimentos de violencia y sometimiento que sostuvieron al imperio español. En este horizonte histórico también encontraremos un conjunto de conceptos e ideas políticas de grupos subalternos que se vieron inmersos en prácticas de dominación. El propósito del artículo es analizar el problema de la obligación política entre los grupos cimarrones liderados por Don Alonso de Illescas y la autoridad colonial. Se concluirá que una comprensión abarcadora del sistema colonial implica dar cuenta de los momentos

¹ Las ideas expuestas en el presente trabajo hacen parte de las discusiones adelantadas en el Seminario: “Democracia y resistencias en la temprana modernidad americana”, dirigido por Cecilia Abdo Férez y Diego Fernández Peychaux; a todos y todas las que integran este espacio un agradecimiento enorme por permitir la discusión de las ideas aquí expuestas. Esta propuesta se nutre, en igual medida, de las nociones de *anacronismo* y *apertura epistémica* expuestas por Fernández Peychaux (2022, pp. 14-15). Un agradecimiento especial a Heidy Acosta González por el apoyo y comentarios brindados.

² Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Teoría Política y Social y especialista en Estudios Políticos por la misma casa de estudios. Investigador adscrito al Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se especializa en la filosofía materialista del siglo XVII y en el pensamiento teórico-político de Thomas Hobbes. Contacto: ramirez.julian@conicet.gov.ar

en que sujetos esclavizados entran a negociar, generar acuerdos y a buscar un vínculo de gobierno con las autoridades coloniales.

Palabras clave: consentimiento, raza, poder, historia

Abstract:

The colonial period not only represents the distant sediments of violence and subjugation that sustained the Spanish empire. In this historical horizon, we will also find a set of concepts and political ideas of subaltern groups that were immersed in practices of domination. The purpose of the article is to analyze the problem of political authority between the maroon groups led by Don Alonso de Illescas and the colonial one. It will be concluded that an understanding of the colonial system implies accounting for the moments in which enslaved subjects enter to negotiate, generate agreements and seek a government link with the colonial authorities.

Key words: consent, race, power, history

El periodo colonial no solo representa los lejanos sedimentos de violencia y sometimiento con los que fueron conducidos los territorios de ultramar pertenecientes al imperio español, portugués o inglés. En este periodo histórico encontraremos, en igual medida, un conjunto de prácticas sociales, conceptos e ideas políticas de grupos subalternos que se vieron inmersos en prácticas de dominación. En este sentido, en nuestra América se consolidaría un espacio en el que un conjunto de sujetos se ve compelido a pensar y actuar –justo en los albores de la modernidad– en la acción política colectiva y en la generación de las condiciones necesarias de supervivencia en vínculo con las formas de gobierno imperiales.

Un *exemplum* fundamental de ello son las prácticas cimarronas de negros y negras en la época colonial. Como veremos, estas prácticas son una constante geográfica con incidencia histórica, aunque con poco abordaje desde la teoría política. En primera medida, podemos definir el cimarronaje como una estrategia adoptada, entre los siglos XVI y XVIII, frente a la esclavitud. Es posible entenderla como la acción colectiva de ocultarse y atrincherarse en

los territorios del imperio, armarse y enfrentar al colonizador (i.e. lógicas de resistencia colectiva con diversos efectos y resultados). En palabras de un gobernador inglés –una autoridad colonial, de los territorios ingleses del Caribe, quien se percató de esta estrategia–, el cimarronaje puede ser definido como “*an imperium in imperio* [un imperio al interior del imperio]” (Craton, 1982, p. 143).

La relevancia de esta práctica se revela en algunas de las siguientes características: 1) La duración temporal de una práctica colectiva –con discrepancia de las prácticas de manumisión (ya sea por la compra de la libertad o por el alistamiento en ejércitos independentistas; cf. Navarrete, 1995; Arrazola, 2003)–; el cimarronaje implica, por tanto, la creación de una comunidad política entre sujetos esclavizados. 2) En algunos casos, el cimarronaje logró un reconocimiento del territorio y libertad de la comunidad de insurrectos por vía de acuerdos con las autoridades imperiales (cf. Romero Jaramillo, 2019; Thompson, 2006, pp. 289-293; Navarrete, 2008, pp. 101-105). 3) Finalmente, desde una mirada europea, esta práctica fungió como una hidra que amenazó, en todo momento, a las sociedades esclavistas (cf. Navarrete, 2015, p. 52). A pesar de no lograr, en ningún caso, el exterminio de las formas de esclavitud, el cimarronaje se consolidó como una práctica de resistencia, y, de forma potencial, implicaba un gran riesgo para las autoridades coloniales. O bien, porque siempre era latente el riesgo de una violencia inminente en el territorio gobernado, o bien, en contraposición, porque podían verse en la necesidad de ofrecer tratados de paz y en el reconocimiento de libertad a los insurrectos. Sea cual fuese el caso, el cimarronaje es una experiencia política bajo la cual se consolidaban prácticas culturales y políticas propias de las comunidades negras durante el colonialismo (Ramírez Beltrán, 2022b).

El cimarronaje es, en consecuencia, un *exemplum* destacable de las prácticas políticas, ya que, establece –mediante la guerra y el acuerdo– un modelo de libertad que fue reconocido por la autoridad imperial. La paradoja no es menor. Estamos hablando de hombres y mujeres esclavizados que traban acuerdos con aquellos quienes los consideran nada más que una propiedad. El cimarronaje instituye una resistencia activa que, en no pocos momentos históricos, logra poner en jaque al poder colonial generando las condiciones necesarias para establecer vínculos políticos. De allí que se pueda hablar de la ubicuidad de la *imagen* de la resistencia cimarrona en el intrincado *paisaje* del periodo colonial.

Es claro que lo que sigue son atisbos y que amplias investigaciones con rigurosidad plena en el campo ya han sido propuestas (cf. Craton, 1982; Thompson, 2006; Navarrete, 1995, 2003 y 2008; Romero Jaramillo, 2019 y 2021; Helg, 2019). Ahora bien, el propósito del siguiente ensayo es exponer una experiencia concreta del cimarronaje a finales del siglo XVI y proponer una clave de lectura en torno al problema de la obligación política y sus repercusiones en el caso del grupo liderado por Don Alonso de Illescas. Para tal fin, acudo al análisis de dos misivas enviadas al rey de España entre 1578 y 1586: una escrita por Miguel Cabello Balboa y otra perteneciente al líder negro. Se procederá de la siguiente manera, primero se expone la ubicuidad de la *imagen* y el intrincado *paisaje* del cimarronaje: la consolidación de prácticas políticas colectivas que buscaban establecer la libertad de las y los esclavizados. El propósito será establecer que tales experiencias no fueron un fenómeno excepcional, sino un ejercicio colectivo y subalterno constante. En segundo lugar, se exponen algunas premisas metodológicas en términos de raza, poder e historia. Anotaciones que considero relevantes para un tratamiento interpretativo y teórico-político de la relación conflictiva entre el

sistema colonial y el cimarronaje. Luego, se procederá a exponer las misivas con un énfasis en las tensiones dadas entre los interlocutores. Se busca concluir que la acción del cimarrón –acción que emerge entre actos de resistencia y prácticas de buen gobierno– ubica el consentimiento político en un caso límite: sujetos subalternos le demuestran a la autoridad colonial que la obligación política establece un ejercicio de libertad que implica el asentimiento y aprobación por parte de los gobernados. Como veremos, entre *la obligación natural* (i.e. la obediencia debida que Cabello Balboa le expresa al rey) y *la obligación política* (i.e. el reconocimiento del deseo de ser gobernado de cierta forma y no de otra, expresada por de Illescas y las comunidades cimarronas de Esmeraldas) surge un conflicto en torno a la obediencia, el sometimiento y las prácticas de libertad que evidencia la relevancia histórica de un acontecimiento que suele ser silenciado en la teoría política.

El paisaje cimarrón

Aquella *imagen* amenazante del cimarronaje, la misma que se cernía sobre las autoridades coloniales generando temores de alzamientos e insurrecciones, muta en una metáfora acallada en la teoría política. Quizás por ser considerada como una inane acción política de los grupos subalternos. Quizás porque no ha ofrecido el llamativo interés que ha provocado entre antropólogos o historiadores. O, quizás, con total sencillez, porque es algo que no importó demasiado para una visión de mundo parcial y racializada (Mills, 2002, pp. 225-227). No obstante, es latente la *ubicuidad* de esta práctica en todo el territorio de América y el Caribe, práctica que podría cimentar un sentido de universalidad en la conformación de instituciones. Es probable que el silencio en torno a los acuerdos

cimarrones con las autoridades coloniales se produzca por dos razones.

Por un lado, actuando de manera *escéptica*, se señalaría que las prácticas de cimarronaje son clausuras o renunciaciones en el ejercicio de la libertad. Una de las consecuencias de los acuerdos no solo es el reconocimiento de un territorio libre, sino la *obligación*, para la comunidad política cimarrona de perseguir a todos aquellos que no pertenecieran a la comunidad y buscaran la libertad. De allí que surja el concepto de *negro mogollón*, aquel que persigue y captura al que ha huido. Asimismo, siguiendo a Alvin Thompson (2006), se diría que: “Los escritores blancos contemporáneos vieron los tratados con los cimarrones de diversas maneras como anatema, capitulación ante hordas bárbaras [o como] el resultado de una necesidad imperiosa; y era evidencia de que la hoja, alguna vez afilada del acero cimarrón, se había desafilado” (p. 295; énfasis propio). Al fin y al cabo, cuando los cimarrones reconocen a la autoridad imperial por medio del vasallaje estarían inmersos en una nueva forma de sometimiento: estaban obligados a obedecer. No obstante, una de las consecuencias de ver en los tratados de paz evidencias de renuncia al ejercicio de la libertad involucraría la manifestación o declaración de nulidad de la acción política en grupos subalternos.

Por otro lado, si se actúa de forma *inflexible* o *teleológica* se diría que tan solo una rebelión de esclavos alcanzó el éxito de acabar con la institución colonial. Es decir, si se espera que toda acción colectiva devenga inevitablemente destruyendo toda forma de sometimiento es probable que estemos pensando de forma exotizante o incluso racial. Un ejemplo de ello sería establecer que la revolución haitiana (1791-1804) es la única experiencia política negra relevante. Una mirada parcial y racializada del mundo comprobaría, en efecto, que este es uno de los pocos casos reconocidos en la teoría política. Innegable logro político de los esclavos sublevados:

“Rebautizada Haití, Saint-Domingue se convirtió en la segunda nación independiente del continente americano y *la única en haber abolido la esclavitud irremediablemente*” (Helg, 2019, p. 232; énfasis propio). Esta mirada inflexible no excluye el hecho de que la lucha haitiana es, por supuesto, un hito para la experiencia americana:

En agosto de 1791, por primera vez en las Américas, miles de esclavos, en gran parte africanos que habían sobrevivido a la trata, engendraron en unas cuantas semanas una parte del escenario al que tanto temían las élites desde el siglo XVI: destruyeron e incendiaron los lugares de trabajo y masacraron y violaron a los colonos en la Plaine du Nord, en Saint-Domingue. Trece años más tarde, este escenario había llegado a su conclusión: los antiguos esclavos y libres de color de Saint-Domingue habían expulsado o matado prácticamente a todos los blancos de la colonia y fundaron Haití, primer Estado negro y segunda nación independiente de las Américas, después de Estados Unidos, con lo cual confirmaron la abolición definitiva de la esclavitud (Helg, 2019, p. 202).

Ambas posiciones, declarar nulidad o enunciar excepcionalidad de la acción política por parte de grupos subalternos, no brindan una respuesta clara a un hecho histórico: la esclavitud negra produce sublevaciones y búsquedas de libertad, individuales y grupales, en casi la totalidad de los dominios coloniales de las monarquías españolas, portuguesas e inglesas desde el comienzo mismo de la colonia. Es evidente que destacar la revolución haitiana no resta relevancia al cimarronaje, pero tampoco explica el fenómeno; experiencia colectiva que, bajo la sombra del vejamen de la esclavitud, pulula a lo largo de los siglos: una hidra que atemorizó en todo momento al colonizador. Así mismo, es necesario mencionar que la relevancia de un tratamiento teórico político de un asunto tan ampliamente tratado por la historiografía, la antropología, los

estudios negros y los estudios esclavistas, radica en reconocer los aportes conceptuales de aquellas comunidades esclavizadas en tanto sujetos históricos dotados de capacidad para la acción política, la negociación y la conformación de un modelo de libertad.

La centralidad política de la *imagen* es, entonces, insistir que el cimarronaje o las prácticas palenqueras no son algo excepcional en la colonia. Por el contrario, como señala Nina de Friedemann (1993, p. 81) a lo largo del siglo XVII es posible contabilizar –para el caso de Nueva Granada, por ejemplo– por lo menos 19 grupos *palenqueros*. De la misma forma, Aline Helg (2019), quien lleva a cabo un estudio de amplio espectro, señala que en el siglo XVII el cimarronaje “se puede percibir a través de la multitud de términos inventados para referirse a él (...) [pues] Los múltiples nombres que existen para definir las sociedades cimarronas y a sus miembros demuestran [precisamente] su ubicuidad” (p. 66). Ya fuese que se llamara *cimarrón* o *palenque*, *cumbe* o *mambise* por la autoridad española; *quilombos* o *mocambos*, por las autoridades portuguesas; *maroon sttlements*, *runaway*, *negroes of the mountains*, por las inglesas; *rebelles*, *nèg'mawon*, “*nègres marrons*”, por las autoridades francesas; la omnipresencia y propagación del concepto *hydrico* declara la presencia innegable de una práctica colectiva subalterna entre siglos XVI y XVIII (cf. Price, 1996).

Si tal ubicuidad es latente, entonces la *imagen* produciría un *paisaje* que debe ser cartografiado desde múltiples perspectivas. Es claro que las y los esclavizados no asumen con pasividad o indiferencia las prácticas de sometimiento. Las tipologías de estrategias de resistencia pueden implicar formas “no-violentas” o acciones discretas e incluso formas “violentas” de corte individual y grupal (cf. Patterson, 1967, pp. 260-283), así como el conocido *pettit marronage* [el pequeño cimarronaje] y el *grand marronage* [gran cimarronaje] (cf. Thompson, 2006, pp. 53-58). Al interior de este

paisaje esclavista, las comunidades fugitivas cimarronas se destacan por no asumir las condiciones de esclavitud impuestas haciendo uso de prácticas de guerra, mediante la conformación de un cuerpo colectivo y la búsqueda de acuerdos o tratados de paz con el colonizador.

Es posible encontrar un primer registro conceptual de esta práctica colectiva en el grabado de Theodor de Bry. La *imagen* está registrada en el libro V de *Los viajes a las Indias Occidentales* (Francfort del Meno, 1595) –obra basada en *La historia del mundo nuouo* de Girolamo Benzoni (Venecia, 1565)– y denominada: “Huyen los negros de la servidumbre por causa de la crueldad de los españoles y matan a varios éstos” (ver ilustración 1).



Ilustración 1. Libro V, titulada: Huyen los negros de la servidumbre por causa de la crueldad de los españoles y matan a varios éstos. Theodor de Bry, Fráncfort del Meno, (1595).

De acuerdo a Bueno Jiménez (2011), la imagen cuenta “con un alto contenido histórico, [pues] nos relata la primera rebelión de cimarrones en las Antillas durante la Navidad de 1521 en el ingenio de Diego Colón (1473-1526), entonces virrey de Santo Domingo” (p. 108).

La relevancia histórica y conceptual de la imagen es que supone un antecedente sobre la primera rebelión de cimarrones en las Antillas. Además de sintetizar la tensión entre lucha y muerte en el ejercicio de la libertad. En la *imagen* de la sublevación del 25 de diciembre de 1521 es posible interpretar cuatro secciones. Allí veremos: el sometimiento, la lucha, la huida y la muerte. En la parte inferior encontramos, con toda probabilidad, al virrey Diego Colón sometiendo, junto a otros españoles, a un grupo de esclavizados. Por otra parte, hacia el medio de la imagen encontramos; a lado izquierdo la caballería con mosquetes apuntando hacia un grupo que, en simultáneo, lucha y huye; por último, a lado derecho tenemos a los hombres insurrectos ahorcados. En la parte superior de la imagen están los últimos esclavos no sometidos, quienes huyen hacia las montañas.



Ilustración 2. The Maroons in ambush on the Dromilly Estate in the parish of Trelawney. National Library of Jamaica Digital Collection, accedido el 1 de marzo del 2023, [1810]. <https://nljdigital.nlj.gov.jm/items/show/1320>

Como evidenciamos en la ilustración 2, el sentido de lucha se ha invertido: son los esclavizados jamaquinos quienes tienden una emboscada a una tropa británica. Según Michael Craton (1982), los cimarrones más sobresalientes dentro de las Indias Occidentales Británicas fueron, sin duda alguna, los de Jamaica, quienes antecedieron a la conquista británica en el control de territorios y, quienes, además, sobrevivieron al período de la esclavitud y a la era del colonialismo británico entre 1655 y 1962. La *imagen* puede tener a bien representar el inicio de los incidentes cimarrones de 1795, aunque también puede simbolizar las tácticas de emboscada más comunes entre las insurrecciones negras.

Tanto la ilustración 1 como la ilustración 2 demuestran el poder de articulación de realidad que contienen las imágenes: actos

expresivos que sustentan la *ubicuidad* del fenómeno cimarrón. La primera evidencia la lucha que desde el principio llevaron a cabo los cuerpos esclavizados, la segunda declara un desplazamiento icónico del sentido de la imagen: en lucha y libertad, ya no hay hombres ahorcados, tan solo sujetos que tienden una emboscada al colonizador que va en contra de la insurrección. Este desplazamiento icónico de multitudes que no se disuelven, de cuerpos colectivos sublevados (cf. Ramírez Beltrán, 2022a), expresa un vínculo particular entre las acciones representadas en las imágenes, puesto que se demuestra que existe un movimiento constante desde la primera rebelión, donde se retrata el sometimiento y la muerte, hasta las sediciones jamaíquinas.

Ahora bien, no todas las prácticas colectivas de cimarronaje contaron con el éxito de perpetuarse a lo largo del tiempo. Era imperativo asentarse en un espacio para propiciar las circunstancias necesarias de libertad (i.e. contar con un territorio cuya defensa fue colectiva, asegurando las formas de cultivo o crianza de animales necesarias para el sostenimiento de la comunidad, para luego generar condiciones de negociación y acuerdo con autoridades imperiales). De lo contrario el palenque era arrasado. Los negros y negras, en su mayoría, asesinados; un escarmiento para próximos levantamientos. La búsqueda de una estrategia que asegurara la supervivencia de la comunidad era vital. Como veremos en la siguiente ilustración 3:



Ilustración 3. “Los mulatos de Esmeraldas” de Andrés Sánchez Gualque. 1599. Museo de América MAM 00069 (depósito del Museo Nacional del Prado). Archivo Fotográfico del Museo Nacional del Prado. Accedido el 15 de febrero del 2023.

<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/los-tres-mulatos-de-esmeraldas/1224cef3-e625-4ea6-9c27-2ae81d789e14>

Esta obra de Sánchez Gualque, pintor indígena, tiene una llamativa historia de titulación. A pesar de que nos refiramos a los protagonistas como *mulatos*, los tres hombres de la imagen son descendientes de un negro y una indígena. Sin contar que, a lo largo del siglo XVII, los diversos inventarios de la realeza se refieren a aquellos como los “tres negros con sus lancillas, tres negros indios, e incluso de tres indios bozales”, con lo cual, “en todo caso [se está] aludiendo y reconociendo la procedencia mixta, africana e indígena, de sus protagonistas” (Gutiérrez Usillos, 2012, p. 8). La pintura – remitida al monarca de español, Felipe III– es prueba del reconocimiento, por parte de la Corona española, de que los descendientes de esclavos alzados en armas (representados aquí por Don Francisco de Arobe, en el centro de la imagen; y sus hijos, Pedro y Domingo, a lado y lado de su padre) podían regentar y ser gobernantes del territorio. La pintura representa, un informe de pacificación y, en simultáneo, el reconocimiento de la libertad de un

grupo subalterno. Como tal, “Juan del Barrio Sepúlveda, el oidor que consigue alcanzar el pacto con los mulatos y quien costea la realización del cuadro, [envía a la autoridad real la] demostración evidente de este logro” (Gutiérrez Usillos, 2012, p. 13).

El logro es pactar: dar paz y obediencia al rey. Pero, asimismo, en este logro se constituye una acción colectiva de los esclavizados, un grupo de sujetos sometidos consiguen ejercer una libertad reconocida y protegida por la corona. Libertad alcanzada por líderes como Don Francisco de Arobe o Don Alonso de Illescas. Cimarrones de la zona de Esmeraldas, actual Ecuador.

Aunque, es claro que, para la perspectiva del colonizador, la meta alcanzada por el oidor y por la corona es el sometimiento y conquista de los insurrectos:

La intención del retrato es presentar a estos nuevos súbditos ante el rey, por lo que la presencia de los sombreros en la mano de dos de los mulatos está señalando simbólicamente por un lado sumisión y respeto, pues no están colocados sobre la cabeza, y por otro al estar vueltos hacia el espectador, mostrando el interior del mismo, evidencia un gesto que sugiere que sus dueños no ocultan dobles intenciones (Gutiérrez Usillos, 2012, p. 23).

En carta del oidor Juan del Barrio de Sepúlveda se relata cómo –desde la perspectiva de la autoridad– se ha logrado una *reducción* y *conversión* de “mulatos e indios de la provincia de las Esmeraldas, con la ayuda del capitán [mulato] Francisco de Arobe y sus hijos, de quienes ha enviado retratos, y tienen iglesia y cura” (AGI, Quito, 9, R. 3, N. 25). Se menciona, en igual medida, otro líder cimarrón: Sebastián de Illescas, hijo de Don Alonso de Illescas. Este último –líder cimarrón, quien mantiene conflictos con Don Francisco de Arobe– recibe de parte de la corona española y en manos del misionero Miguel Cabello Balboa (1945 [1583]), un “documento singular por el

cual el Rey perdonaba el alzamiento y nombraba gobernador de la Provincia de las Esmeraldas al negro ladino Alonso de Illescas si este aceptaba hacer las paces y reducirse con su gente al orden político virreinal” (Firbas, 2017, p. 143).

Comprobamos, entonces, que no es menor el movimiento que se puede rastrear a lo largo de las imágenes: desde el aniquilamiento de los negros insurrectos en Santo Domingo (1522), pasando por el reconocimiento de la corona española a Francisco de Arobe y Don Alonso de Illescas en La Nueva Granada (1599), hasta los alzamientos en Jamaica (1795). El movimiento establece un paisaje que determina y configura el orden político colonial, donde encontramos un caso límite del sistema esclavista, agentes carentes de capacidad para establecer un vínculo político con la autoridad generan pactos y acuerdos. En esta instancia, el problema de la comunidad política se establece entre las lógicas de *guerra/conquista* y de *obediencia/gobierno* cuyo sentido esencial se vincula con una obligación política que se busca establecer para conservar la libertad ganada por los sujetos subalternos (cf. AGI, Quito, 22, N. 1). Un *exemplum* destacable, la ubicuidad de la *imagen* y el intrincado *paisaje* del cimarronaje fueron expuestos con un sobrevuelo de intención veloz. A continuación, se proseguirá con algunas anotaciones metodológicas para una interpretación teórico-política del cimarronaje.

Los silencios en las fuentes: raza, poder e historia

El propósito de este apartado es establecer algunas premisas metodológicas al momento de comprender la experiencia cimarrona. En primer lugar, quienes fueron esclavizados no solo eran agentes del sistema colonial; sino que eran, de forma potencial, sujetos con la

capacidad de actuar en la Historia. De hecho, en los casos en los que fueron sometidos a juicio, como indican McKnight y Garofalo (2009), los negros y negras eran reconocidos como sujetos durante los procesos jurídicos. En segundo lugar, los grupos cimarrones, en tanto sujetos de la Historia, actúan en la producción de narrativas cuyo silenciamiento debe ser estudiado. A partir de las prácticas de *silenciamiento* y de *sometimiento* no es posible derivar la pasividad de los sujetos subalternos en relación a la práctica política, ni se podría justificar su exclusión del movimiento de la producción de narrativa histórica, ni tampoco una esterilidad en la formulación de conceptos políticos. Tales son los propósitos que perseguiremos a continuación.

Para explicar mejor las repercusiones de esta posición hermenéutica considero necesario abordar las críticas a la *colonialidad del poder* que adelanta Santiago Castro-Gómez (2007). Hago uso heurístico del concepto de *heterarquía*, lo cual implica encontrar e interpretar las articulaciones de poder, donde podremos afrontar la capacidad de acción de sujetos subalternos. Luego, se expondrán las advertencias de Michel-Rolph Trouillot alrededor del *silenciamiento* y su relevancia al momento de interpretar acontecimientos que suelen ser ignorados. La finalidad metodológica en torno al *silencio* es insistir en la importancia retrospectiva de esta práctica de resistencia. Por lo que es ineludible recalcar que “*El significado retrospectivo* [significado alcanzado cuando se analiza el *silencio* que entra en la producción histórica] puede ser creado por los mismos actores, como un pasado dentro de su pasado, o como un futuro dentro de su presente” (Trouillot, 2017, p. 48; énfasis propio).

Santiago Castro-Gómez (2007), al momento de hacer un uso y recepción de la analítica de poder foucaultiana, especifica las dos *precauciones de método* que el autor francés propone en *Defender la sociedad*: “La primera es no considerar el poder como un fenómeno

macizo y homogéneo, que opera en una sola dirección, sino como algo que circula en muchas direcciones y “funciona en cadena” (pp. 161-162). De acuerdo al filósofo colombiano, en términos heurísticos, el funcionamiento del poder debe ser comprendido como una red: el poder es multidireccional. “La segunda precaución de método es que existen varios niveles en el ejercicio del poder”. Así, por ejemplo, entre una instancia microfísica y una macrofísica del poder hallaríamos una instancia *mesofísica*: siendo estas “tecnologías diferentes [aunque no debemos olvidar que] entre ellas *no existe una relación inmediata de causa y efecto*, [puesto que] *se vinculan en red, hacen máquina la una con la otra y forman un nodo complejo de poder*” (p. 162; énfasis propio).

La analítica del poder foucaultiana junto al abordaje del problema del colonialismo –sin olvidar las críticas que la teoría poscolonial lanza al pensador francés– permite a Castro-Gómez exponer lo siguiente: una teoría del poder propone abordar la presencia “de diferentes cadenas que operan en distintos niveles de generalidad. He llamado [señala el filósofo colombiano] *heterárquica* a esta teoría del poder, contraponiéndola a las teorías *jerárquicas* desde las cuales se ha pensado tradicionalmente el tema de la colonialidad” (p. 164). Lo que deseo resaltar de la crítica de Castro-Gómez a la *colonialidad del poder* y su propuesta metodológica en torno a una *teoría heterárquica del poder* es lo siguiente: las relaciones de poder que se logran articular entre los sujetos no se producen en un nivel macro, como si tomaran la pauta de una direccionalidad vertical que demanda formas de acción, sino, de forma por completo diferente, la articulación ocurriría en los niveles micros o medios. De allí que sea vital destacar que las prácticas de poder no mantienen una direccionalidad específica.

Esto es, en palabras de Castro-Gómez (2007), un principio metodológico clave. Puesto que en el “concepto de heterarquía: los

regímenes más complejos emergen siempre de los menos complejos y funcionan como ‘aparatos de captura’, apropiándose de relaciones de poder ya constituidas previamente en los niveles microfísicos para incorporarlas a su propia lógica” (p. 168). Propongamos una explicación práctica de esta herramienta heurística. Si la *colonialidad de poder* comprende la lógica del racismo desde una mirada global y macro, se postularán las lógicas de exclusión y discriminación desde las relaciones globales de trabajo tal y como lo postularía Wallerstein (1991, pp. 169-194). La esclavitud, parte esencial del sistema colonial, desde esta óptica, es un nodo de producción de capital: las plantaciones, minas y demás labores esenciales a la explotación serán expuestas y los sujetos esclavizados solo serán agentes atrapados en esta estructura. El cimarronaje, en este caso, se expresaría como una práctica de resistencia, más no se profundizarán en sus efectos políticos y las consecuencias que conllevaría para las formas de gobierno colonial. Tampoco se analizarían las tensiones al interior de la *producción de narrativas históricas* que producen los grupos subalternos esclavizados para el sentido histórico y actual de nuestro propio contexto.

La *colonialidad de poder*, en efecto, permite diagnosticar, en términos históricos, y describir, en relación al sistema-mundo y el horizonte moderno/capitalista, patrones de dominación global propiciados por las prácticas europeas coloniales en el siglo XVI. Aunque desde esta perspectiva no evidenciaríamos prácticas de resistencia en términos subjetivos, ni menos aún, lógicas colectivas – caracterizadas en todo caso como grupos subalternos que se encuentran en grados mínimos de autonomía y libertad–, que revierten las lógicas macro y estructurales de poder y sometimiento. Desde una *teoría heterárquica del poder*, al abordar la investigación sobre el cimarronaje en la Nueva Granada, hallaremos casos en que las prácticas de colonización, sometimiento y conquista dependen de

la interrelación entre diversos *actores sociales* (i.e. esclavos, indígenas, autoridades de la audiencia, la presencia simbólica de la corona, entre otros). Y, en consecuencia, hallaremos que una comprensión abarcadora del fenómeno de la esclavitud implica dar cuenta de los momentos en que sujetos esclavizados entran a negociar, generar acuerdos y que, por tanto, buscan constituir un vínculo de gobierno con las autoridades coloniales. Sin olvidar todo lo que esto puede implicar para los cimarrones: desde el reconocimiento de su libertad hasta el verse obligados, por cuenta de reconocerse como súbditos de la corona, a perseguir a otros sujetos esclavizados.

Por último, como indica Castro-Gómez (2007): no existe *el* racismo, como elemento esencial a las relaciones humanas; como tampoco existe *la* lógica del racismo. De forma diferente, la raza y el racismo, como prácticas sociales, tienen manifestaciones históricas y temporales propias. Al entrar en el problema de la raza, la racialización y el racismo lo que encontramos es que existen “diferentes lógicas de poder, que aparecen en diferentes coyunturas históricas y que en algún momento pueden llegar a ‘enredarse’ temporalmente, sin que ello signifique que haya una ‘subsunción real’ de unas en la lógica dominante de las otras” (p. 169). De esta forma, las consecuencias metodológicas que nos interesan destacar para el siguiente apartado son, en consecuencia, las siguientes. Primero, una *teoría heterárquica del poder* nos permite afrontar de una manera heurística diferente el fenómeno esclavista, pues allí se identifica que ningún ejercicio de poder es absoluto y que, por el contrario, el sistema colonial sería una red de jerarquías donde los niveles locales tienden a mantener cierta preponderancia (e.g. la relevancia de que Don Alonso de Illescas, a pesar de ser un negro ladino, establezca un liderazgo capaz de ejercer resistencia a la red colonial de poder). Segundo, la articulación entre diversos niveles de

gobierno en el sistema colonial no implica una relación de causa y efecto en términos verticales en el ejercicio de poder. Por el contrario, es precisamente el problema de la articulación –descrita esta, de acuerdo con lógicas históricas y temporales– entre diversos niveles lo que permite entender cómo los colectivos cimarrones –agentes destinados, según la estructura esclavista, a ser sometidos–, resisten y revierten las prácticas de conquista, y en especial, cómo llegan a establecerse como sujetos históricos relevantes.

En cuanto a las advertencias metodológicas señaladas por Michel-Rolph Trouillot (2017), en su libro *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*, tenemos que indicar, en primerísimo lugar, que: “La Historia, como proceso social, involucra a los pueblos en tres funciones diferentes: 1) como agentes, u ocupantes de lugares estructurales; 2) como actores en constante interrelación con el contexto; y 3) como sujetos, eso es, como voces conscientes de ella” (p. 20). Tal categorización permite resaltar que los grupos cimarrones, hombres y mujeres esclavizados, y todos aquellos que se vieron inmersos en las lógicas de dominación del sistema colonial, podrían ejercer estas tres funciones en la producción de la narrativa histórica. Como *agentes* se entiende la función de aquellos que ocupan cierto lugar al interior de una estructura, el esclavo cumplía con un conjunto de roles y funciones que la *estructura colonial asignaba* (e.g. el ordenamiento jurídico sobre la esclavitud negra –Leyes de Indias– decretan alrededor de lo que se toma como un bien mueble más, de allí la aporía política de generar un acuerdo con un objeto).

En tanto *actores*, los cimarrones reúnen un “conjunto de capacidades propias de un tiempo y un espacio de forma que tanto su existencia como su comprensión descansa fundamentalmente en datos históricos” (Trouillot, 2017, p. 20). En las narraciones históricas que producirían los cimarrones, estos participan, actúan y se ven

involucrados en las condiciones sociales y culturales que afectan su existencia, lo mismo que su comprensión del mundo. En ese sentido, es necesario identificar la situación concreta en que los *actores* se constituyen como tal: afectando al mundo, de la misma manera en que el mundo los constituye. Ahora bien, para el historiador y antropólogo haitiano, quien teoriza en torno a una ambivalencia fundamental en la conceptualización de la historia, los seres humanos son *actores* inmersos en la Historia y, por esto mismo, son también sus *narradores*. Una ambigüedad fundamental. Los seres humanos están involucrados, de manera simultánea, en el proceso histórico, en acciones que consolidan un movimiento y en las determinaciones narrativas del proceso en sí (cf. Trouillot, 2017, p. 21).

Aun así, existen “desigualdades experimentadas por los actores que conducen un poder histórico desigual en la inscripción de las huellas históricas.” (Trouillot, 2017, p. 39). ¿Quiénes y de qué forma determinarían las huellas y silencios que consolidan un relato histórico? Para Trouillot es claro que los pueblos son *sujetos* de la Historia. Este aspecto metodológico significa que además de reconocer las condiciones dadas de la situación histórica del pueblo cimarrón como *actor*, es imprescindible incluirlos como *sujetos decididos y conscientes de sus propias voces*: “Su subjetividad es parte integral del acontecimiento en cualquier descripción satisfactoria de dicho acontecimiento” (Trouillot, 2017, p. 21). Como veremos más adelante, es en la consolidación del *silencio* y en el *establecimiento del acontecimiento histórico* donde se evidencia esta desigualdad histórica que experimentan los actores. En la superposición entre *el hecho sucedido y aquello que se narra del hecho en cuestión* hay un desequilibrio, mientras el pueblo cimarrón, en tanto actor, pretende establecer cierto hecho, la producción de una narrativa histórica, producida por las autoridades coloniales,

puede privilegiar ciertos aspectos en detrimento de otros. Por ello es fácil constatar que “El poder no entra en la historia de una vez, sino en diferentes momentos y desde diferentes ángulos. Precede a la propia narración, contribuye a su creación y a su interpretación” (Trouillot, 2017, p. 24). Y, por todo lo anterior, es vital para Michel-Rolph Trouillot señalar que “en la Historia, el poder comienza con la fuente”.

Como tal, entre la lógica de *actor* y *sujeto*, los pueblos encaran dos dimensiones de la historicidad, dos rasgos que son intrínsecos del contexto y de cada circunstancia: la acción y la narración. Entre el hecho y su narración encontraremos pues una práctica diferencial de poder entre diversos actores en competencia: en ocasiones se posibilitan ciertas narraciones mientras se silencian otras. Similar práctica de poder se constituye en la academia y la reconstrucción de las fuentes en el ejercicio de investigación. Aquello que un *sujeto* deseó producir como narrativa histórica puede quedar sepultado en silencios, mientras la reconstrucción de las *fuentes* privilegiará otro tipo de acontecimientos y narrativas e interpretaciones. Antes nos preguntábamos lo siguiente ¿Quiénes y de qué forma se determinarían las huellas y silencios que consolidan un relato histórico? Ahora podemos ofrecer un esbozo como respuesta: en el momento en que diversos actores entran en conflicto, por el establecimiento de una narrativa, el poder y la producción de una narrativa histórica determinarán la negación de una forma de *subjetividad*. En la Historia se enlazan prácticas de poder y de *silenciamiento*. Por tanto, se crean ausencias y se obliteran acontecimientos fundamentales para grupos subalternos:

(...) las presencias y las ausencias incorporadas en las fuentes (artefactos y cuerpos que convierten un acontecimiento en un hecho) o en los archivos (los hechos recogidos, tematizados y

procesados como documentos y monumentos) no son neutrales ni naturales. Son creados. Tales no son meras presencias y ausencias, sino menciones o silencios de varios tipos y grados. *Por silencio, me refiero a un proceso activo y transitivo: uno «silencia» un hecho o un individuo como un silenciador silencia una pistola. Uno se compromete en la práctica del silencio. Las menciones y los silencios son por tanto activos, equivalentes dialécticos de los que la Historia es síntesis* (Trouillot, 2017, p. 39; énfasis propio).

De esta manera, especificando la naturaleza activa del silencio en el proceso de producción histórica, el pensador haitiano especifica cuatro instancias neurálgicas que afectan a cualquier narración histórica. Sin olvidar que tal proceso es singular y que su debida deconstrucción variará de caso en caso (Trouillot, 2017, p. 23). Primero, el momento de elaboración de fuentes, equivalente a la determinación del hecho (notemos que la correspondencia entre fuente y hecho implica ya una distancia con la contingencia del *acontecimiento*, resultado de la acción que emprende un sujeto en la historia); segundo, el momento de ensamblaje de hechos, aspecto metodológico en que el cúmulo de fuentes pueden establecer un archivo; tercero, la instancia en que finalmente se logra recuperar un hecho, aspecto en el que, en efecto, se establecen *narraciones*; por último, el cuarto momento, vital por cierto, pues en esta instancia se daría el acceso al *significado retrospectivo*, momento en que surge la composición de la Historia en última instancia.

Hasta aquí hemos tratado de establecer un apartado metodológico e interpretativo que, sin abandonar la necesidad de pensar en conceptos y presupuestos políticos con vocación universal, no reproduzca los intereses privilegiados propios de una teoría idealizada. Tanto una *teoría heterárquica del poder*, como la comprensión de *los procesos transitivos y activos del silencio* en el establecimiento de las fuentes, nos permitirán abordar el concepto

de *obligación política*. No como un concepto normativo idealizado: la justificación de la autoridad que legitima las acciones de gobierno (aunque tal gobierno solo se fundamente de forma *ideal* con un *consentimiento tácito*). Sino como una acción teórica en el que “reconceptualizar [sea] un componente necesario de la crítica porque permite desarmar las estructuras epistémicas que nos achican el panorama de los mundos posibles” (Marey, 2022, p. 240).

Tal y como indica el filósofo Charles Wright Mills (2022), en “*Teoría ideal*” como *ideología*, un aspecto central para la teoría política radica en preguntarnos lo siguiente: ¿Qué hacer cuando los grupos privilegiados son los que determinan los esquemas de pensamiento, la cognición moral y los conceptos con los que pensamos las prácticas políticas? Si, en efecto, la *obligación política* y el consentimiento mantienen una concepción unilateral que “tiene lugar en un ámbito intelectual dominado por conceptos presupuestos, normas, valores y perspectivas marco que reflejan la experiencia e intereses grupales del grupo privilegiado sea la burguesía, los varones o los blancos” (p. 225), debemos dar la vuelta a la hoja. Al abordar una práctica subalterna, junto a las subversiones allí propuestas, veremos que la obligación política propuesta por los cimarrones nos incitará a la tarea de entender que “los conceptos no son *a priori* sino que se cristalizan desde la experiencia y en la medida en que capturan la perspectiva de la subordinación requieren [un abordaje cuidadoso para] advertir su realidad” (p. 229).

Sobre dos misivas y la obligación política: Manuel Cabello Balboa (1578) y Don Alonso de Illescas (1586)

En la *emboscada de la razón conquistadora*, expuesta por Fernández Peychaux, se desarrolla una conceptualización sobre la

obligación política en el caso de la captura de Atahualpa. Un ardid y artimaña del conquistador: la búsqueda de un consentimiento donde se excluye, desde el inicio, la posibilidad de su rechazo, y donde su aceptación implica la anulación de la cosmovisión propia. En palabras del teórico político: “(...) el dilema de la emboscada estriba en un convite cuyo rechazo o aceptación suponen ubicarse por fuera de lo humano” (Fernández Peychaux, 2022). Ahora bien, el sujeto esclavizado es, en su naturaleza, según la mirada imperial, un agente que para el sistema está por fuera de lo humano. Y, el cimarrón, una bestia que ha huido del poder del amo. No obstante, la emboscada de la razón conquistadora, en este caso, tiene que enfrentarse, con precisión, a un consentimiento que puede ser dado por alguien no previsto e incluso excluido. Y en virtud de ello, se configura un consentimiento que puede ser retirado ante circunstancias contingentes. Para el caso cimarrón el dilema es rechazado en su doble imposibilidad. Pues el sujeto en cuestión no solo está por fuera de lo humano antes del acuerdo, sino que obliga al colonizador a pactar con él. Una subordinación política que, además, no está asegurada *de forma natural* y exige el consentimiento de las acciones de gobierno por parte de los *súbditos cimarrones*.

En el caso cimarrón observaremos una forma de rechazar esta doble imposibilidad, sin que el rechazo desemboque ubicarse por fuera de lo humano. Puesto que el vínculo de la *obligación política* demanda, al interior de las instituciones del conquistador, reconocer a la comunidad política. El cimarronaje es en esta medida una salida a *la emboscada de la razón conquistadora*. Una forma de negar la doble imposibilidad. La demostración de estas afirmaciones será la finalidad que perseguimos a continuación.

En el primer apartado, ya hemos señalado que los cimarrones establecen un paisaje que determina y configura el orden político colonial. Es gracias a esto que encontramos un caso límite del sistema

esclavista: agentes carentes de capacidad para establecer un vínculo político con la autoridad generan pactos y acuerdos como sujetos históricos que actúan y narran acontecimientos fundamentales para la teoría política. Frente a la relevancia del acontecimiento histórico, nos interesa visitar el caso de Don Alonso de Illescas en la zona de Esmeraldas. Territorio perteneciente a la Nueva Granada, correspondiente a la audiencia de Quito. Para brindar un contexto de la situación histórica del liderazgo cimarrón de Illescas, abordaremos una breve descripción histórica del vínculo entre Manuel Cabello Balboa y de Illescas (cf. Beatty Medina, 2002, 2010; Hernández Asensio, 2004).

A mediados del siglo XVI un negro esclavo y ladino, perteneciente a la familia de Illescas, una de las dinastías de comerciantes transatlánticos más importantes de la ciudad de Sevilla, naufragó junto a otros negros y españoles en las playas de Esmeraldas. Los primeros tomaron la decisión de internarse en la selva, los segundos buscaron llegar a Puerto Viejo, uno de los asentamientos más cercanos, buscando bordear las peligrosas playas. Cuando los unos y otros “desembarcaron en 1553, las comunidades costeras habían desaparecido y solo pequeñas jefaturas [indígenas] permanecían ocultas en las tierras del interior” (Beatty Medina, 2010, p. 13). Durante algunos años, aquellos que se internaron en la selva fueron liderados, de forma pasajera, por un negro denominado Antón. Ningún español llegó a Puerto Viejo.

Más adelante, Entre 1560 y 1570, se consolidaría el liderazgo de Alonso de Illescas, quien logró alianzas con las poblaciones indígenas del interior, sobrevivientes a los ataques españoles, llegando incluso a casarse con una indígena. Gracias a sus habilidades, de Illescas logra un “dominio estratégico en Esmeraldas en relación con las comunidades nativas circundantes y agradeciendo la gratitud de la gente [española] que [solía] periódicamente

naufregar a lo largo de la costa” (Beatty Medina, 2010, p. 14). Es fundamental declarar que, en este periodo, la zona de Esmeraldas era vital para el comercio, aunque no había logrado ser pacificada en beneficio de los intereses de la corona.

Luego de varios intentos de asentamiento, los españoles habían renunciado a instalarse de forma permanente. Empero, la presencia y ayuda de un *negro ladino*, el cual podía relacionarse con la familia Illescas, pareció estimular a la audiencia de Quito a pretender un nuevo intento de tomar el territorio bajo su jurisdicción. Tal propósito no estaba libre de inconvenientes, de acuerdo con Hernández Asensio (2004): “Las fuentes inciden en la existencia de varios clanes dirigentes: los Arobe [ver ilustración 3] y Mangache al norte, y los Illescas al sur. Sin embargo, en la mayor parte de los casos, los grupos indígenas que acompañan a estos caciques mulatos [junto a los caciques negros] no son muy numerosos” (pp. 12-13).

Ahora bien, entre 1577 y 1583, se podría hablar de un momento central para la relación entre los cimarrones del sur de Esmeraldas y la corona española. Los primeros han expresado, luego de múltiples vínculos de ayuda con los naufragos que encallaban en la zona, su deseo de ser súbditos del imperio. La corona le ha ofrecido a Alonso de Illescas el título de gobernador, con el propósito de generar un vínculo de gobierno con un territorio que no había logrado pacificar y conquistar. De Illescas, al parecer, recibió en principio con honor el decreto enviado, llegando incluso a jurar en nombre de Dios obedecer y servir con fidelidad a la corona (cf. AGI, Quito, 22, N. 1):

Una misión diplomática llegó a Esmeraldas bajo el mando de un clérigo llamado Miguel Cabello de Balboa. La *audiencia* le ofreció a Illescas el título de *gobernador*, lo que lo convertiría en *gobernante*

de la provincia por decreto real. Fue un honor sin precedentes para un cimarrón africano. *Aunque los españoles habían establecido tratados con africanos rebeldes en otras regiones, nunca antes les habían ofrecido el título de gobernador.* (...) Según Cabello Balboa, el título de Illescas le dio el liderazgo de toda la provincia, no sólo sobre los pueblos indígenas y africanos de su comunidad. *La audiencia incluso le otorgó a Illescas el título de Don, una forma de la dirección que denota el estatus de nobleza* (Beatty Medina, 2010, p. 17; énfasis propio).

Es fundamental recalcar lo siguiente (sin olvidar otros rasgos característicos del vínculo político que evidenciaremos, más adelante, en las misivas de Cabello Balbo y de Illescas): son los cimarrones quienes proponen generar, en tanto sujetos históricos, un consentimiento para ser convertidos en súbditos y, con ello, lograr la estabilidad política de su comunidad. El ofrecimiento de títulos, es un acto lisonjero, por parte de la corona, pero también un regalo envenenado. Esto es claro al momento de analizar las posibles consecuencias que Don Alonso de Illescas comprendió que podrían surgir al generar un vínculo de subordinación.

Ser gobernador implicaba: aceptar en su territorio el asentamiento del ejército español (aspecto que podía socavar su autoridad al interior de la comunidad cimarrona), aceptar desplazarse de su *palenque* y exponerse en un territorio determinado por la corona (y con ello, desplegando las posibilidades de traiciones y pérdidas de poder). Por último, era imperativo para de Illescas cumplir con la demanda de la corona: reunir bajo su regencia a todas las múltiples comunidades, tanto cimarronas como indígenas, que no habían sido conquistadas por los españoles.

Es en esta instancia donde entra la figura de Manuel Cabello Balboa (1945) enviado por la audiencia de Quito. Este clérigo y cronista español llega a la Bahía de San Mateo, zona asignada a de

Illescas como su asentamiento obligatorio, en 1577. Al año siguiente, el 1 de febrero de 1578, el clérigo envía las siguientes palabras al rey:

Sabiendo tenido noticia que este presente año de 1577 ciertos negros y mulatos (y entre ellos un portugués) de fuerza de envío real servicio están y residen en la provincia de las Esmeraldas, costa del mar del sur, *trataron con un español que allí aportó permiso que como de parte de VMG [para que la] audiencia les enviase perdón general y provisión de libertad; se reducirían a envíos real servicio y darían la tierra llana, sin guerra ni conquista para que fuese poblada* (AGI, Sevilla, Quito, 22, N. 1; énfasis propio).

Comprobamos, a partir de esta misiva, que la misión diplomática reconocía que los grupos insurrectos –*los negros cimarrones, naturales y mulatos* no controlados por la corona– buscaban establecer una relación de intercambio y negociación. Los *cimarrones* estarán dispuestos a: reducirse a la corona en condición de servidumbre y dar la tierra llana sin ofrecer resistencia para que el imperio pudiese poblarla. Como tal, no se opondrán ni a la guerra, ni a la conquista. Aunque, esto sería posible a cambio del perdón general y la provisión de libertad. Esta solicitud, por parte de un grupo subalterno, implica un desplazamiento en el paradigma de gobierno, de autoridad y obligación política. Salta a la vista la diferencia entre la solicitud de perdón, a cambio de reducirse a leal servicio, con la estructura social de servidumbre que representa Cabello. Tal y como puede inferirse de las primeras líneas de su escrito, donde el clérigo consigna: “*Demos de la natural obligación que como vasallo leal y hijo de tales tengo al servicio de vuestra majestad: mi inclinación me adentro siempre desde la esas primera de mis tiernos años*” (AGI, Quito, 22, N. 1). El vasallaje es una estructura *natural de obligación y sometimiento*. Movimiento contrario, y por tanto artificial, están proponiendo los cimarrones.

Para el clérigo, ser un vasallo leal no está sujeto a los favores del rey (si este da o no perdón o provisión de libertad), puesto que la obediencia, propia del vasallaje leal, es un aspecto ínsito de la obligación natural: es nuestra *obligación natural* obedecer al rey, tal y como obedeceríamos a Dios.

En el proceso de pacificación, la real audiencia de Quito dio como instrucción a Cabello internarse en el territorio con cuatro compañeros. Su intención era evangelizar y poner en paz a los insurrectos por vías de la conversión. Por esta razón Cabello Balboa dice: "(...) en seguimiento de los susodichos partí de esta ciudad de Quito, llevando conmigo ornamentos y campanas e imágenes y aderezos de altar (...) y vestidos y presentes para dar a los negros y mulatos y naturales de la provincia" (AGI, Quito, 22, N. 1). Buscar un contacto, so pretexto de entregar obsequios, no solo era un medio para la catequización. Había una intención política: la formalización de un asentamiento español. Meta imposible de alcanzar por la corona sin el apoyo de Illescas. De allí que, al recibir los regalos, la misiva de Cabello indique: "(...) todo lo cual fuese [por] ellos bien recibido y con muestras y afectos de mucha alegría aceptaron y *tratando que venimos del orden y manera que se había de tener en poblarnos juntos y por ellos aprobada se volvieron a ir*" (AGI, Quito, 22, N. 1). No obstante, *poblarnos juntos*, no era algo que el grupo cimarrón buscara, la sociedad multiétnica (i.e. negros, naturales o indios y mestizos), si bien no excluía a europeos (es sabido que en el grupo de Illescas había un portugués llamado Gonzalo de Ávila, yerno del líder cimarrón), sí prescindía del sometimiento y servidumbre que los españoles buscaban. Por otro lado, más adelante será evidente que este "por ellos aprobada" en realidad era la visión colonial, puesto que, si bien los vestidos y presentes fueron recibidos, la propuesta de asentar un "*poblamiento juntos*" fue rechazada.

En la misiva de Don Alonso de Illescas es claro que los cimarrones buscaban defender su independencia de los invasores españoles, representada por la audiencia de Quito y el ejército español, mediante su servicio directo a la corona española y al rey como tal. Por ello, el riesgo de guerra siempre era latente. Como menciona el clérigo en la siguiente descripción de múltiples pueblos:

De aquella tierra guardan aquel rio *teniendo en el gente de guarnición armados con petos y morriones de oro, Hay otra nación de gente belicosa* aunque más noble en sus costumbres que se llaman Campases que tienen y poseen las ricas minas de las esmeraldas. Hay otra nación que se llaman Palie gran cantidad de gente y tierra rica y de Callanae y *otras muchas naciones de infinitas gentes que están y han estado escondidas en este girón del mundo nuevo de muchos conquistadores pretendido* y de ninguna sabia esto lo menos que VMG puedo decir del bien y riquezas de esta provincia (AGI, Quito, 22, N. 1).

En el encuentro que se da entre Manuel Cabello Balboa y Alonso de Illescas también está signado por el temor de la guerra. Pues los religiosos sienten sus vidas en riesgo en el momento en que los cimarrones llegan: “(...) los cuales vinieron a nosotros por un río abajo en una grande canoa y tres balsas *llenas de muchos indios a punto de guerra* y nosotros (que tan temeroso espectáculo mirábamos) reclamamos por el daño y riesgo en que estábamos” (AGI, Quito, 22, N. 1; énfasis propio). Luego de las instancias de miedo y temor se da, por fin, la llegada del líder cimarrón: “(...) y *llegando cerca de nosotros el negro que era capitán de los demás llamado Alonso de Illescas, criado en Sevilla, nos comenzó a preguntar que qué queríamos o buscábamos por su tierra*” (AGI, Quito, 22, N. 1; énfasis propio). La presencia de Illescas anima así a los religiosos insuflándoles la ilusión de alcanzar una pacificación de los negros

insurrectos: a pesar de ver muchos indios a punto de guerra, no son asesinados, entregan los obsequios y oran en una pequeña capilla con Alonso de Illescas junto a otros cimarrones y naturales. Su campaña de evangelización culmina con la esperanza de volver a generar un encuentro:

Bajo el rio abajo Gonzalo de Ávila y Juan el Mulato en sendas balsas y habiéndonos saludado nos dijeron (de parte del Illescas) que el martes o miércoles siguiente, bajarían sin falta todos cuantos había en aquella tierra y que venían a percibirnos que no nos causase terror su muchedumbre y que no les culpásemos su tardanza hasta allí que no había sido mas en un mano y siendo por nosotros satisfechos se volvieron a ir quedando nosotros con esperanza de su presta venida (AGI, Quito, 22, N. 1).

No obstante, el grupo cimarrón liderado por Alonso de Illescas nunca volvería. Los religiosos esperarían algunos días para, finalmente, percatarse del desinterés —por parte de los negros, mulatos e indios— en la servidumbre debida a la autoridad. De esta misiva es posible resaltar tres aspectos de la cuestión de la obligación política. Primero, la *natural obligación* a prestar un vasallaje real. Segundo, las implicaciones de la propuesta de la audiencia de Quito, *poblarnos juntos*, las cuales indicaban una posible pérdida de liderazgo para de Illescas. Y, tercero, la artificialidad del acuerdo: todo consentimiento prestado se fundamentaba en la posibilidad de ser retirado.

Al estar basada en una negociación e intercambio sujeto al reconocimiento jurídico de la comunidad, la obligación política implica un consentimiento explícito por parte del grupo subalterno. Esto es evidente en el acto de reciprocidad y compensación: el *real servicio* al rey y el acceso a la *tierra llana* sin guerra y sin conquista serán alcanzados tan solo con el otorgamiento del perdón y libertad.

Y, aun así, tal consentimiento no es irrestricto, ni absoluto. Luego de la visita de Cabello: “(...) no hace falta decir que Illescas no reasentó su comunidad, y Esmeraldas se mantuvo fuera del control del poder español. Seis años después, la audiencia de Quito intentó expulsar a los cimarrones por la fuerza una vez más” (Beatty Medina, 2010, p. 18), sin lograr ningún éxito bélico. Después de este fracaso en las negociaciones, un nuevo religioso entrará en escena: Alonso de Espinosa. Un joven fraile, sobre el cual se suscitan dudas al respecto de la escritura de la carta de Illescas e incluso de su influencia. Este aspecto rebasa las posibilidades del presente trabajo (cf. AGI, Quito, 22, N. 56), solo consignamos, de acuerdo al anterior apartado, la prevalencia de la voz de Don Alonso de Illescas como sujeto histórico en la misiva enviada al rey.

Así pues, luego de las visitas de Cabello y de Espinosa, Don Alonso de Illescas destaca, en una llamativa carta enviada al rey en 1586, los aspectos de un consentimiento y obligación política que no son irrestrictos. Estamos hablando, en este caso concreto, del envío de una carta, por parte de un *negro ladino y cimarrón e insurrecto*, directamente al rey. Allí indica, en primer lugar, que está dispuesto a ponerse “al servicio del nuestro señor, Dios, y (...) su alteza real” (AGI, Sección Escribanía, 922b, fols. 192v-93v). Aunque, acto seguido, y con no poca osadía, le indica al rey que el envío de soldados o de presencia española es redundante. De Illescas declara ser capaz de regentar el territorio y procede a señalar que el envío de tropas es contraproducente, pues: “lo que se puede conquistar con el adoctrinamiento del santo Evangelio sólo perjudicaría a Dios y a su majestad *si es conquistado por la fuerza de las armas y a costa de muchas almas*” (AGI, Sección Escribanía, 922b; énfasis propio).

Si el consentimiento es base fundamental de la obligación política –aspecto central para formular una explicación *no naturalizada* del surgimiento de una comunidad política, pues

fundamenta la legitimidad de una autoridad—, en la carta de Don Alonso de Illescas estaríamos frente a un caso histórico en el que efectivamente el consentimiento no es un aspecto tácito ni implícito en la consolidación de una autoridad. La aprobación y beneplácito de ser gobernado implica, por tanto, un reconocimiento explícito de las partes: retirar el consentimiento o ponerse al servicio de la alteza real son posibilidades existentes. El reconocimiento de la autoridad es una emergencia que estriba en el asentimiento del gobernado. Que aquel que deba consentir sea un esclavo, que además sea un esclavo insurgente, y que, por lo demás, componga una comunidad política capaz de poner en riesgo la vida social y política de la colonia es un aspecto límite que considero debería ser abordado.

Si bien es cierto que Don Alonso de Illescas solicita la presencia religiosa para adoctrinar a mujeres y niños, también es cierto que declara que su capacidad de gobierno: *“Haré todo lo que esté a mi alcance y trataré de pacificar a todos los naturales de esta provincia.* Y habiendo Vuestra Majestad concedido lo que he pedido y suplicado, doy gracias a Dios Padre nuestro por [sus] muchas mercedes” (AGI, Sección Escribanía, 922b). Por otro lado, la misiva de Illescas resalta el problema de la obligación política al momento de especificar la tensión con la autoridad real:

Y así me trajo el Padre Espinosa noticia que Vuestra Alteza Real en España ha concedido el gobierno de esta tierra a Rodrigo de Ribadeneyra, el cual traerá mucha gente para pacificar y poblar esta tierra. Y entonces ordené que todos nos reuniéramos para discutir y comunicar [a Su Alteza Real] lo que mejor sirva a su interés real (AGI, Sección Escribanía, 922b; énfasis propio).

Es evidente, que esta práctica de *buen gobierno* y de preponderancia de los niveles locales en el régimen nos convoca a repensar en torno a las nociones de cimarronaje y sistema colonial.

Pensar en el interés real, desde las lógicas de gobierno que se despliegan en la misiva de Don Alonso de Illescas (i.e. un *negro ladino* y *cimarrón*) implica, en todo caso, destacar la autorización de gobierno por parte de un grupo de súbditos. Negros cimarrones que se constituyen como sujetos históricos dictándole al rey: “Y si Vuestra Alteza Real concedió este gobierno a Rodrigo de Ribadeneyra, *fue antes, sin que nuestro informe expresara nuestro deseo y voluntad de unirnos en unión con la Iglesia y Vuestra Real Corona*” (AGI, Sección Escribanía, 922b; énfasis propio). Evidenciamos, en este último fragmento de la carta que un *sujeto histórico* (tomado por el sistema colonial como ubicado por fuera de lo humano) demanda y exige a la corona el deber de reconocer el *deseo y voluntad de los gobernados*. Don Alonso de Illescas le resalta al colonizador que entre este y su comunidad existe un vínculo entre autoridad legítima y obligación política. Y esta es la clave fundamental: tal subordinación política no está asegurada *de forma natural y jerárquica* como el sistema de esclavitud o la servidumbre y exige el consentimiento de las acciones de gobierno por parte de los *súbditos cimarrones*.

Esta misiva enfureció a la audiencia de Quito. Y, no era para menos. En la misma no solo se indicaba que si el rey gobernaba a los negros, mulatos y naturales era porque contaba con su consentimiento. Don Alonso de Illescas no solo exhortaba al rey a conquistar las almas por el evangelio y no por las armas. Sino que, además, el líder cimarrón sujetaba las decisiones reales (el nombramiento del comerciante Rodrigo de Ribadeneyra para la *pacificación* y *poblamiento* del territorio) al deseo y voluntad de la comunidad política. De allí, el aspecto problemático de la obligación política en este acontecimiento histórico: “Illescas no se sometería ni ayudaría a Ribadeneyra, tampoco confiaba en ningún otro español que entrara en la región. Sin embargo, se ofreció a convertirse en súbdito de la Corona y a someter a los amerindios más belicosos del

mundo” (Beatty Medina, 2010, p. 19). La carta de de Illescas cierra el acontecimiento de un negro cimarrón dirigiéndose al rey, proponiendo una práctica de *buen gobierno*:

Con el tiempo pediré ayuda a vuestra Real Audiencia para formar dos pueblos en otra provincia para Vuestra Real Corona que estará al servicio de Nuestro Señor. Así ruego y suplico a Vuestra Alteza: no forméis otro gobierno de las regiones que ofrezco colonizar. *Asimismo, pido a Vuestra Alteza que suspenda la expedición de soldados; sólo traerá caos a la paz que el padre de voto ha traído con el Santo Evangelio* (AGI, Sección Escribanía, 922b; énfasis propio).

Don Alonso de Illescas jamás alcanzará la consolidación de paz entre la comunidad cimarrona y la autoridad española. Empero, su hijo Sebastián de Illescas llegará a presentarse a la audiencia de Quito, al igual que Don Francisco de Arobe (cf. ilustración 3), y le será concedida la regencia de los territorios. Acuerdo que garantizará la permanencia de la comunidad política en el trasegar del tiempo.

El segundo mulato más Principal de la [dicha] provincia y que ha sido muy más (sic) dificultoso, sin comparación de allanar y atraer y que siempre ha sido el más valeroso y belicoso y señor de aquella tierra [de Esmeraldas] que se llamaba Sebastián de Illescas. Salió con otro hermano suyo y once indios de su parcialidad [de su palenque] (...) Por la orden que yo les di en virtud de la virreinal comisión a mi dada (...) y su gente viniesen a esta ciudad como vinieron y se presentaron en vuestro real acuerdo, estando juntos vuestro presidente, oidores y fiscal (AGI, Quito, 9, R. 3, N. 25).

En una carta del 1600 el oidor de la audiencia de Quito, Juan del Barrio de Sepúlveda, describe al hijo de Don Alonso de Illescas: un mulato, señor de aquella tierra, a quien no han logrado someter por

ser valeroso y belicoso. Así mismo, salta a la vista que el *real acuerdo* surge (desde la perspectiva del conquistador) de una relación vertical y una jerarquía naturalizada. No obstante, el oidor pide que se envíen células a los caciques agradeciéndoles su fidelidad. Momentos antes ha insistido en la entrega de regalos y en la constante búsqueda de comunicación con los grupos insurrectos. A pesar de que el oidor demande y ordene debe atender las lógicas de consentimiento y acuerdo con los líderes de la comunidad política cimarrona.

Conclusiones

Intentemos ubicarnos frente a una pregunta inquietante: ¿qué textos identifican la República en su nacimiento y jalonan la historia política de los Estados-nación modernos? (cf. Villavicencio et al., 2017). Ante esta irrupción teórica sería posible contestar que todo texto está correlacionado con un contexto: que toda idea política está inserta en una lucha y en una producción de poder en el campo cultural, social e histórico. Así pues, siguiendo a Michel-Rolph Trouillot, señalaremos que, en la Historia, el poder –y con ello las formas desiguales de acceso a la narrativa histórica por parte de grupos subalternos que hacen parte de la consolidación del Estado moderno– comienza con la fuente:

El juego del poder en la producción de narrativas alternativas comienza con la creación conjunta de hechos y fuentes por al menos dos razones. Primero, los hechos nunca carecen de significado: de hecho, se convierten en hechos sólo porque importan en algún sentido, aunque sea mínimamente. Segundo, los hechos no son creados iguales: la producción de huellas es también

siempre la creación de silencios (Trouillot, 2017, p. 24; énfasis propio).

Tal ha sido el propósito del presente ensayo. Resaltar que las prácticas cimarronas no carecen de significado político, pues brindan una ampliación de horizonte para preguntarnos sobre las acciones de sujetos históricos que no suelen ser analizadas en la teoría política. También ha sido parte de nuestro propósito destacar que, en efecto, los hechos no son creados iguales. Que enfrentar la visión colonial basada en la *emboscada de la razón conquistadora* implica pensar en la construcción de instituciones y que la práctica cimarrona no implica una clausura al pensamiento emancipador. Don Alonso de Illescas o Don Francisco de Arobe son ejemplos históricos clave que demuestran las tensiones, conflictos y posibilidades de construcción con redes heterárquicas de poder. Ambos fueron *sujetos históricos que actuaron y narraron el acontecimiento cimarrón*.

Por lo tanto, al ubicarnos frente a la pregunta ¿qué textos identifican la República en su nacimiento y jalonan la historia política de los Estados-nación modernos? Debemos cuestionarnos ¿qué hacer con las prácticas que carecen de un concepto o teorización resultado de una visión racista y excluyente?; ¿de qué manera abordar *los silenciamientos* que consolidan la producción histórica? Es necesario, insisto, a partir del paisaje desplegado, indagar acerca de la noción de acción y libertad intrincadas con la generación de una obligación política frente a las prácticas cimarronas: ¿el modelo de libertad que se forja en condiciones de cimarronaje es similar o equivalente a que aquel concepto de la temprana modernidad que defiende la igualdad natural entre los hombres?; ¿sus propósitos son similares y sus conceptualizaciones cercanas?

Al momento de indagar y buscar identificar los textos-cúmulos que fijan determinada noción de República y que traccionan

la historia política del Estado moderno, debemos también examinar *la producción de narrativas alternativas* de grupos subalternos: indagar en la potencia que tales los grupos mantienen como sujetos de la Historia. Potencia expresada mucho antes de la consolidación de los relatos decimonónicos del Estado-moderno y de la época de las luchas de independencia en el siglo XIX. Potencia que estimula el pensamiento político en Nuestra América, aunque haya sido silenciada.

Es innegable que las prácticas coloniales se extendieron y dilataron en nuestra América desde el sistema colonial. Puesto que estas “continuaron ordenando jerárquicamente el espacio social y político”, sin olvidarnos que entre el siglo XIX y XX “el ‘racismo de Estado’ impuso una nueva *gubernamentalidad* que no sólo obturó el reconocimiento de otros pueblos como entidades soberanas y autónomas, sino que justificó su exterminio.” (Villavicencio et al., 2017, p. 153). El olvido y *silenciamiento* de las ideas políticas de los grupos cimarrones hace parte de este exterminio: la creación de *nuevos significados retrospectivos* es parte de la lucha y de la resistencia a este ordenamiento jerárquico del espacio político. Más teniendo presente que aquello de lo que da testimonio Don Alonso Illescas es que la construcción de una comunidad política permite: resistir prácticas de exterminio, luchar por el reconocimiento y establecer, en términos colectivos, la legitimidad y alcance de la obligación política y de la autoridad legítima.

En conclusión, indagar por las lógicas de la obligación política y del consentimiento no irrestricto, ideas políticas formuladas en la práctica por los cimarrones de Esmeraldas, permitiría analizar desde una nueva perspectiva el modelo democrático contemporáneo. Lo escrito hasta aquí es tan sólo un esbozo cuya finalidad última es exhortarnos a desarrollar una *producción de narrativas alternativas* que permita reflexionar en torno a la construcción de formas

institucionales y democráticas como formas de resistencia y de transformación de las lógicas de discriminación, exclusión e injusticia.

Referencias bibliográficas

Fuentes de archivo (Correspondientes al Archivo General de Indias–AGI)

Quito, 22, N. 1 (febrero de 1578). Intentos de población de Miguel Cabello Balboa.

Quito, 22, N. 56 (mayo de 1585). Fr. Alonso de Espinosa sobre el estado de las Esmeraldas.

Sección Escribanía, 922b, fols. 192v-93v. (1586). Carta de Don Alonso de Illescas, un hombre negro en Esmeraldas.

Quito, 9, R. 3, N. 25 (octubre de 1600). El oidor Juan del Barrio de Sepúlveda sobre varios asuntos.

Fuentes publicadas y estudios

Arrazola, Roberto. (2003). *Primer pueblo libre de América*. Cartagena: Casa Editorial.

Beatty Medina, Charles (2002) *Rebels and conquerors: African slaves, Spanish authority, and the domination of Esmeraldas, 1563–1621*. [Tesis doctoral. Brown University].

Beatty Medina, Charles (2010). Alonso de Illescas (1530s-1590s): African, Ladino, and Maroon Leader in Colonial Ecuador. En B. Gallotti y K. Mamigonian, *The Human Tradition in the Black Atlantic, 1500-2000* (pp. 9-22). Londres: Rowman & Littlefield

Bueno Jiménez, Alfredo. (2011). Representación gráfica de la esclavitud negroafricana en el Caribe español por el taller de Bry. *Historia Caribe*, 6(19), 85-112.

Cabello de Balboa, Miguel. (1945) *Verdadera descripción y relación larga de la provincia y tierra de las Esmeraldas*. Quito: Editorial Ecuatoriana.

Castro-Gómez, Santiago (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, (6), 153-172.

Craton, Michael. (1982). *Testing the chains: Resistance to slavery in the British West Indies*. Itaca / Londres: Cornell University Press.

Fernández Peychaux, Diego, et al. (2022). *Canibalizar la modernidad Apuntes para la teoría política*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Fernández Peychaux, Diego (2022). Bartolomé de Las Casas and Felipe Guaman Poma de Ayala: Republicanism on the Colonial Frontier. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 31(1), 1-21.

Firbas, P. (2017). Reducción y expansión de cimarrón: historia temprana de un término colonial. En C. Cabanillas Cárdenas (Ed.), *Sujetos coloniales: Escritura, identidad y negociación en*

Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII) (pp. 131-154). New York: Instituto De Estudios Auriseculares (IDEA).

Friedemann, Nina Sánchez de (1993). *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Gutiérrez Usillos, Andrés. (2012). Nuevas aportaciones en torno al lienzo titulado Los mulatos de Esmeraldas. Estudio técnico, radiográfico e histórico. *Anales del Museo de América*, (20), 7-64. Subdirección General de Documentación y Publicaciones.

Helg, Aline. (2019). *¡Nunca más esclavos!: una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hernández Asensio, Raul. (2004). *La frontera occidental de la Audiencia de Quito: viajeros y relatos de viajes 1595-1630*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos.

Marey, Macarena. (2022) La metodología blanca en filosofía política y la blancotopía: notas para leer a Charles Wade Mills. En D. Fernández Peychaux et al., *Canibalizar la modernidad. Apuntes para la teoría política* (pp. 237-248). Buenos Aires: Tinta Limón.

McKnight, Kathryn Joy. y Garofalo, Leo. (Eds.) (2009). *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*. Londres: Hackett Publishing.

Navarrete, María Cristina. (1995). *Historia social del negro en la colonia: Cartagena, siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle.

Navarrete, María Cristina. (2003). Los palenques. Reductos libertarios en la sociedad colonial, siglos XVI y XVII. *Memoria y Sociedad*, 7(14), 77-96.

Navarrete, María Cristina. (2008). *San Basilio de Palenque: memoria y tradición: Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano*. Cali: Programa Editorial Univalle.

Navarrete, María Cristina. (2015). De reyes, reinas y capitanes: los dirigentes de los palenques de las sierras de María, siglos XVI y XVII. *Fronteras de la Historia*, 20(2), 44-62.

Patterson, Orlando. (1967). *The sociology of slavery: An analysis of the origins, development, and structure of Negro slave society in Jamaica*. Texas: fairleigh Dickinson University Press

Price, Richard (Ed.) (1996). *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ramírez Beltrán, Julián A. (2022a) Imagen y democracia en Thomas Hobbes: Anotaciones sobre la teoría de la representación. En: M. P. Büren; S. Fernández Bouzo; E. Mattei Pawliw y F. Ramírez Llorens (Eds.), *Tiempos dislocados: Investigadores en formación y producción en la era prepandémica* (pp. 25-54). Buenos Aires: CLACSO / IIGG.

Ramírez Beltrán, Julián A. (2022b) La propuesta de una política decolonial de Santiago Castro-Gómez: Manual de filosofía política para perversos. En: D. Fernández Peychaux et al. (pp. 283-293), *Canibalizar la modernidad Apuntes para la teoría política*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Ramírez Beltrán, Julián A. (2023). El Indómito cuerpo del Leviatán. Notas sobre la democracia en Thomas Hobbes. *Perseitas*, (11), 185-223. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4461>

Romero Jaramillo, Dolcey (2019). Los acuerdos y la idealización del palenque en la provincia de Cartagena: el caso del Totumo (1714-1767). *Historia Caribe*, 15 (37), 215-247.

Romero Jaramillo, Dolcey (2021). Cimarrones y palenques en el actual dpto. Del Atlántico. El caso de tabacal: resistencias y exclusión. *Amauta*, 19(37), 159-184.

Thompson, Alvin. (2006). *Flight to freedom: African runaways and maroons in the Americas*. Kingston: University of West Indies Press.

Trouillot, Michel-Rolph (2017). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Granada: Editorial Comares.

Villavicencio, Susana; Schiffino, María Beatriz y Rodríguez Montenegro, Gina Paola (2017). Independencias, ciudadanía y exclusión racial en Argentina. Visiones de los siglos XIX, XX y XXI. *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*, 52(1), 137-157.

Wallerstein, Immanuel y Balibar, Étienne (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA Editorial.

Wright Mills, Charles (2022) "Teoría ideal" como Ideología. En D. Fernández Psychaux et al., *Canibalizar la modernidad. Apuntes para la teoría política* (pp. 213-236). Buenos Aires: Tinta Limón.

Julián Ramírez Beltrán

Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es magíster en Teoría Política y Social, especialista en Estudios Políticos por la misma casa de estudios, así mismo, es licenciado en Humanidades y Lengua Castellana por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Se especializa en la filosofía materialista del siglo XVII, en el pensamiento político de la temprana modernidad y el pensamiento de Thomas Hobbes.



ARTÍCULOS

Hacia una renovación de la filosofía argentina: Luis Juan Guerrero en las universidades de Buenos Aires y La Plata (1928-1930)

Towards a renewal of the Argentinean philosophy: Luis Juan Guerrero at the universities of Buenos Aires and La Plata (1928-1930)

Ricardo Ibarlucía¹

 <https://orcid.org/0000-0003-3542-5212>

Resumen:

Este trabajo establece, a partir de material de archivo, la trayectoria académica de Luis Juan Guerrero (1899-1957) desde su retorno al país en 1928, luego de haberse doctorado en Filosofía en la Universidad de Zúrich, hasta comienzos de 1930. Examina la temática de los cursos y conferencias dictados durante este período en las universidades de Buenos Aires y La Plata, focalizando en su interés por la fenomenología, la “ontología crítica” de Nicolai Hartmann y el análisis existencial de Martin Heidegger. Analiza el contenido de sus primeras clases de Estética y, junto con otros documentos inéditos, presenta un texto de Francisco Romero acerca de la investigación de Guerrero sobre la determinación de los valores morales y diversos testimonios de su relación con José Ortega y Gasset durante la visita del filósofo español al país en 1929.

¹ Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”, Centro de Investigaciones Filosóficas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad Nacional de San Martín. Contacto: ribarlucia@conicet.gov.ar

Palabras clave: Ontología, Historia de la Filosofía Moderna, Estética, Ética, Francisco Romero, José Ortega y Gasset

Abstract:

This paper establishes, using archival material, the academic trajectory of Luis Juan Guerrero (1899-1957) from his return to Argentina in 1928, after having obtained a PhD. in Philosophy at the University of Zurich, until the beginning of 1930. It examines the subject matter of the courses and lectures he gave during this period at the universities of Buenos Aires and La Plata, focusing on his interest in phenomenology, the “critical ontology” of Nicolai Hartmann and the existential analysis of Martin Heidegger. It analyses the content of his first lessons on Aesthetics and, together with other previously unpublished documents, it features, for the first time, a text by Francisco Romero about Guerrero’s research on the determination of moral values and various testimonies of his relationship with José Ortega y Gasset during the Spanish philosopher’s visit to Argentina in 1929.

Keywords: Ontology, History of Modern Philosophy, Aesthetics, Ethics, Francisco Romero, Jose Ortega y Gasset

Al cabo de cinco años de estudios en Alemania y Suiza, Luis Juan Guerrero regresó a la Argentina en los primeros días de marzo de 1928. Doctorado en Filosofía, estaba decidido a consagrarse por entero a la docencia y la investigación. Se instaló en un departamento del barrio porteño de Almagro y, a fines de abril, dirigió una carta al Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Emilio Ravignani, proponiendo dictar un curso sobre “Metafísica del conocimiento en la filosofía contemporánea” (UBA. FyL. N° 33, V, 28/04/1928, f. 2). En simultáneo, escribió al Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, Ricardo Levene, pidiendo autorización para impartir un “curso libre” de seis lecciones sobre “Problemas filosóficos de la vida del espíritu” (UNLP. FaHCE. N° 591, 28/04/1928, f. 1).

En ambas solicitudes, Guerrero refería que había sido alumno de la “Sección Filosofía” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde había rendido “los exámenes

correspondientes en los años 1918 y 1919” y, con posterioridad, había dejado la Argentina “a fin de participar en la vida filosófica de los principales países del viejo continente” (UBA. FyL. N° 33, V, 28/04/1928, f. 2; UNLP. FaHCE, N° 591, 28/04/1928, f. 1). Había “seguido cursos y realizado seminarios y trabajos de investigación con Heinrich Maier, Johann B. Rieffert y Max Dessoir en la Universidad de Berlín, con Paul Natorp, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger en la de Marburgo, así como más tarde –durante tres períodos escolares– en la Universidad de Zúrich bajo la dirección del psicólogo [Gottlob Friedrich] Lipps, del filósofo [Willy] Freytag y del esteta e historiador del arte Enrique Wöfflin” (ibid.).

Guerrero adjuntaba certificados de todos estos cursos, una copia de su diploma de doctor por la Universidad de Zúrich y un ejemplar de su tesis “sobre los fundamentos ontológicos y gnoseológicos de la Teoría de los valores”, publicada en “una edición hecha recientemente en la ciudad de Marburgo” (ibid.). Las dos cartas consignaban otros aspectos de su “gira europea”: “viajes y reuniones de índole filosófica en Francia, Bélgica, Austria, Italia y España, algunas conferencias y otros trabajos, participación en diversos congresos de Psicología, Estética y asambleas de la Sociedad Kantiana”, del mismo modo que “investigaciones realizadas en la Universidad de Marburgo y relacionadas con la docencia de la Filosofía en Universidades alemanas” (UBA. FyL. N° 33, V, 28/04/1928, f. 3; UNLP. FaHCE. N° 591, 28/04/1928, f. 2). En las líneas finales, Guerrero explicaba sucintamente que “graves contratiempos de índole privada” habían puesto “un fin prematuro a estas actividades” y determinado su “regreso precipitado” a la Argentina (ibid.).

Las cartas de Guerrero son el punto de partida de una prolongada y descollante actuación académica que se vería dramáticamente interrumpida en 1956, cuando fue despojado de su

cátedra de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Ibarlucía, 2008, pp. 9-12). Reconstruir la fase inicial de esta trayectoria filosófica es el objetivo de las siguientes páginas. Comenzaremos por analizar los contenidos de las conferencias que Guerrero brindó en 1926 y nos detendremos luego en su desempeño como Director de Trabajos Prácticos de las cátedras de Historia de la Filosofía y Gnoseología en la Universidad de Buenos Aires y como Profesor Titular de la cátedra de Estética en la Universidad Nacional de La Plata. A continuación, nos ocuparemos del concurso con el que obtuvo, en la primera de estas dos casas de estudios, el cargo de Profesor Suplente de Ética en 1929. Por último, examinaremos su relación con Francisco Romero en el contexto de la segunda visita de José Ortega y Gasset a la Argentina.

Método fenomenológico y ontología crítica

El viernes 18 de mayo de 1928, a las cinco y media de la tarde, en la sede de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, ubicada sobre la Calle 48 entre 7 y 6, Guerrero dio comienzo a su curso “Problemas filosóficos de la vida del espíritu”. El diario *El Argentino*, tribuna de los sectores más progresistas de la ciudad, anunció con entusiasmo la apertura del ciclo en la sección “Conferencias”, junto al retrato de medio perfil de un joven de frente amplia y cara ovalada, anteojos circulares, labios gruesos, entradas pronunciadas, traje y corbata. “La autoridad que goza el conferenciante en los círculos filosóficos de la capital y de esta ciudad, unido al interés del tema que ha elegido para sus disertaciones, auguran a las mismas un éxito halagüeño”, afirmaba el periódico, sintetizando su trayectoria en Europa y subrayando que se trataba de “una de las personas más informadas en su especialidad

con que cuenta el país” (Conferencias. Las del doctor Luis J. Guerrero, 16 de mayo de 1928, p. 4).

El ciclo comprendía las siguientes conferencias: “Bases para una ontología crítica”, “La teoría de los objetos en la filosofía actual”, “Nuevas direcciones en la teoría del conocimiento”, “El movimiento contemporáneo hacia una Antropología filosófica”, “El problema de la cultura desde el punto de vista gnoseológico” y “Una reciente disciplina fundamental: la Analítica de la existencia humana” (UNLP. FaHCE. Nº 591, 28/04/1928, f. 5). La temática representaba una novedad absoluta en los medios intelectuales argentinos. Ofrecía un panorama muy completo de las tendencias más recientes de la filosofía alemana y, sobre todo, introducía el pensamiento de Martin Heidegger, cuyas lecciones había marcado fuertemente a Guerrero durante su estadía en Marburgo (Ibarlucía, 2008, pp. 21-23). La exposición, “llena de sugerencias y con una información de primera mano, que rara vez se observa en nuestras cátedras de filosofía” –comentó *El Argentino* en su crónica de la clase inaugural– fue seguida con gran atención por la audiencia y “provocó animados comentarios a la terminación del acto”, contribuyendo a “disminuir la frivolidad y el diletantismo con que rodea nuestro público las manifestaciones más profundas de la cultura” (Conferencias. El doctor Luis J. Guerrero disertó sobre las “Bases para una nueva ontología”, 20 de mayo de 1928, p. 4).

Guerrero empezó su primera clase indicando que el conocimiento filosófico no evoluciona linealmente, ya que “progreso solo hay en las cosas secundarias”; la filosofía “trata siempre los mismos problemas eternos: los de la vida y de la muerte, del hombre y del mundo, del destino humano, etc.” (ibid.). “Por eso el estancamiento filosófico”, agregó, “no es simplemente quietud, sino signo de olvido del hombre mismo” (ibid.). En una época de decadencia filosófica, como lo fue el siglo XIX, las cuestiones capitales que atañen más directamente al hombre “se oscurecen o se encubren”; en cambio, en una época de renovación, como el siglo XX,

“sin necesidad de inventar nuevos problemas y nuevas terminologías, se clarifica el núcleo central de toda especulación filosófica” (ibid.). La filosofía ha superado “el positivismo y también la reacción idealista, infructuosa como todas las meras reacciones” (ibid.). A estas corrientes que hicieron de ella “un juego inútil de conceptos” se les podría aplicar la “imagen gráfica” de Hermann Lotze: “Toda especulación, atenta solo a las sutilezas del pensar y no a los ingredientes de la realidad, es como el eterno afilar de un cuchillo, sin atreverse nunca a partir con él un trozo de existencia” (ibid.; Lotze, 1874-1879, T. 2, p. 15).

La reflexión filosófica contemporánea supone posibilidades “objetivas” y “subjetivas” totalmente nuevas, siguió argumentando Guerrero: por un lado, “el redescubrimiento del ser, la seguridad de que existe un problema del ser en general y que este es el problema central de toda filosofía”; por el otro, la “plenitud de experiencias” que ofrece el siglo XX y el surgimiento de “fuertes personalidades filosóficas” (ibid.). Luego “esbozó la historia del problema ontológico, especialmente en la filosofía moderna, y se detuvo en “el examen de los elementos y tendencias constitutivas de la filosofía contemporánea” (ibid.). Su siguiente señalamiento tuvo un carácter programático, que la crónica periodística no alcanzó a registrar: afirmó que “el retorno a los objetos, que se advierte hoy en el arte y la literatura tanto como en la filosofía”, requería la fundamentación de una nueva “ontología crítica”, en la dirección señalada por Hartmann en *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich* (1926), pero centrada en un “análisis concreto de la existencia humana”, conforme al planteo de Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) (ibid.). Para concluir, enumeró los errores de la antigua ontología y trazó los lineamientos generales de esta “nueva disciplina fundamental, base de todas las ciencias filosóficas” (ibid.).

El jueves 31 de mayo, a las seis y media de la tarde, Guerrero dio comienzo a su segundo curso, “Metafísica del conocimiento en la filosofía contemporánea”, en el salón de grados de la Facultad de

Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en el edificio de la calle Viamonte 430 (Ciclo de conferencias del Dr. Luis Juan Guerrero en la Facultad de Filosofía y Letras, 28 de mayo de 1928). La presentación estuvo a cargo de Coriolano Alberini, ex Decano de la facultad, que destacó el hecho de que Guerrero se hubiera formado en esas mismas aulas y actuado “con algún brío durante los momentos más bulliciosos de la reforma universitaria” (Alberini, 1973, p. 259). Según Alberini, crítico de las tendencias más radicalizadas del movimiento estudiantil, el joven filósofo había bregado por “renovar los valores de los demás”, pero muy pronto comprendió, siendo “hombre de buen sentido y exento de histrionismo”, que la reforma debía “comenzar en el espíritu del reformista” (ibid.). Guerrero había crecido y madurado intelectualmente en Europa y, de regreso en la Argentina, se incorporaba a un plantel de profesores de probado dominio de la materia para “colaborar en el esfuerzo destinado a fundar en el país la cultura filosófica”, dejando atrás para siempre “las formas más caducas del positivismo” y el “balbuceo idealista” con el que se buscó contrarrestarlo en los años previos a la Reforma (ibid., p. 260).

El programa analítico del curso de Guerrero abarcaba seis temas: “El retorno de los objetos”, “Las estructuras del ser”, “Las formas del saber”, “Formación del mundo en el conocimiento”, “Historicidad de la vida humana” y “El sentido del tiempo” (UBA. FyL N° 33, Letra V, 28/04/1928, f. 5). De acuerdo con el plan adelantado por el diario *La Época*, la conferencia inicial se dividiría en tres grandes partes (Ciclo de conferencias del Dr. Luis Juan Guerrero en la Facultad de Filosofía y Letras, 28 de mayo de 1928). En la primera, “Los problemas eternos de la filosofía y el sentido de la renovación contemporánea”, se abordarían “las posibilidades objetivas y subjetivas para un nuevo planteamiento del problema del ser, como cuestión central de toda especulación filosófica” (ibid.). La segunda parte estaría dedicada, por un lado, a la “persistencia” y las

“adversidades” de la ontología en la filosofía moderna (Descartes, Kant, etc.)” y, por el otro, a los replanteos de “las dos principales corrientes del pensamiento contemporáneo”: las tentativas de la “lógica pura” para ofrecer una “estructuración ontológica” (Bernard Bolzano, Franz Brentano, Edmund Husserl, Alexius Meinong, Max Scheler, etc.) y la “renovación psicológica e histórica hacia una nueva metafísica de la existencia humana” (Nietzsche, Dilthey, Bergson y Simmel) (ibid.). El expositor ensayaría una “convergencia” de estas dos concepciones filosóficas en “una ontología crítica fundada en el análisis de la existencia humana” y trazaría un paralelismo con “las direcciones predominantes en el arte y la literatura del Novecientos” (ibid.). En la tercera parte, procedería a examinar la índole de esta ontología, el concepto de un método “fenomenológico” y “la función especial de la interpretación hermenéutica en la fundamentación de la filosofía” (ibid.).

El detallado resumen de la conferencia inaugural, aparecido en *La Época* al día siguiente, refería que, tras ocupar el estrado y agradecer los conceptos de Alberini, Guerrero comenzó señalando, al igual que en la Universidad Nacional de La Plata, que la renovación de la filosofía pasaba por el redescubrimiento de la cuestión del ser (Conferencias: Sobre “Metafísica del conocimiento”, habló el Doctor Luis J. Guerrero, 1 de junio de 1928). A continuación, reseñó el problema ontológico en Descartes, Kant, Hegel y las principales corrientes filosóficas contemporáneas. Analizó el movimiento de “restauración clásica”, que comenzó con la “lógica pura” de Bolzano, prosiguió con Brentano, que formuló las bases de una nueva psicología, luego Meinong, que elaboró una “teoría de los objetos” y, finalmente, Husserl, cuya fenomenología sentó las bases de un nuevo “método” filosófico (ibid.). Luego, focalizando sobre todo en Dilthey, pasó revista a los temas principales de la hermenéutica opuesto, a la que describió como “un gran esfuerzo por centrar la filosofía, no ya en un dominio de principios lógicos o de leyes físicas, sino en la propia

existencia humana" (ibid.). Expuestas estas dos tendencias, Guerrero sostuvo que la tarea filosófica del presente pasaba por combinar adecuadamente estas perspectivas y sostuvo que la solución estribaba en "la constitución de una nueva ontología, no como ciencia del ser en general, como en siglos pasados, sino fundamentalmente como análisis de la existencia humana", de acuerdo con los desarrollos de Heidegger: una ontología "libre de abstracciones" y situada en medio de la vida histórica, "una interpretación de toda la realidad fundada en la temporalidad como horizonte de la existencia" (ibid.).

Cuatro días después de esta conferencia, premiada según la crónica periodística con prolongados aplausos, Guerrero disertó sobre "Las estructuras del ser". El sumario fue anticipado un día antes por *La Nación* (Conferencias: Las estructuras del ser, 3 de junio de 1928); y *La Prensa* ofreció, a la mañana siguiente, un detallado resumen de la exposición. Ante una concurrencia más amplia de docentes y estudiantes, Guerrero comenzó "recordando la definición y los elementos de la ontología dogmática, para hacer a continuación un examen detenido y amplio de sus principales errores, que llamó tradicionales, tanto en el pensamiento griego y medioeval como en el moderno" (Noticias universitarias: Sobre "Las estructuras del ser" habló ayer el Dr. Luis Guerrero en la F. de Filosofía y Letras, 5 de junio de 1928). Explicó luego las razones del "desprestigio" de esta concepción en el siglo XIX y examinó en detalle el primer intento de "restauración" de una ontología "como base de toda filosofía científica": la "teoría de los objetos" de Meinong, de la que afirmó que "no pasaba de ser una psicología disfrazada de investigación ontológica" (ibid.) Más adelante, se ocupó de la ontología del realismo crítico de Oswald Külpe y otras formas de realismo, "de carácter intelectual o voluntativo", en el pensamiento inglés y

norteamericano, deteniéndose en la filosofía de George Santayana (ibid.).

“La parte más interesante de la conferencia –subrayaba el cronista– fue la que se refirió a las bases ontológicas de la obra de Max Scheler, filósofo que ha llegado a suscitar mucho interés en nuestros medios intelectuales”, en la cual Guerrero expuso su teoría de las “esferas de realidad”, la “concepción de los mundos múltiples” y la “pluralidad de formas de conocimiento” (ibid.). Más adelante, hizo suyas las tesis de Heidegger, “el más joven de los filósofos alemanes contemporáneos”, para esbozar los elementos de una nueva ontología fundada en la interpretación de nuestra vida cotidiana y, en general, de la existencia histórica”, distinguiendo con precisión “el modo de ser de los objetos útiles de las restantes cosas naturales y de los productos ideales, la peculiaridad del ser propio de la vida humana, de la vida en general, de los hechos de la consciencia, de las obras de arte, etc.” (ibid.). A modo de conclusión, destacó el papel necesario de esta analítica de la existencia humana en la constitución de “una ontología crítica que sirva de núcleo fundamental” al desarrollo del nuevo pensamiento filosófico (ibid.).

El problema de la existencia humana

A comienzos de junio de 1928, Guerrero refirió sus primeras impresiones de la Argentina en una carta a su amigo Carlos Quijano, profesor por entonces en la Universidad de la República y líder de la Agrupación Nacionalista Demócrata Social, una corriente de izquierda dentro del Partido Nacional de Uruguay. La amistad con el futuro director de la célebre revista *Marcha*, como hemos señalado, se había forjado en los ambientes de la Reforma Universitaria. Quijano había iniciado sus estudios en la Universidad Nacional de

Córdoba, donde había participado de la creación del Centro de Estudios Ariel; luego de terminar la carrera de derecho en Montevideo, había partido a París para estudiar Economía y Ciencias Políticas en la Sorbonne. Allí había impulsado la creación de la Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos (AGEL), de la que fue su primer Secretario en 1925. Guerrero se había visto con Quijano por última vez en Francia hacia 1926 y, de regreso en Buenos Aires, buscaba reanudar su relación con él por intermedio de un conocido en común.

En su carta a Quijano, Guerrero cuenta que pasó gran parte de 1927 “haciendo investigaciones especiales en Berlín”, donde estuvo en contacto con el historiador germano-argentino Iso Brante Schweide, abocado en esos momentos a la organización de lo que poco más tarde sería el Archivo Quesada del Ibero-Amerikanische Institut (IAI) (Guerrero, 3 de junio de 1928, p. 1). En comparación con “la ingrata tarea de domesticar las furias latinoamericanas” a la que se ha entregado de Brante Schweide, Guerrero dice –con su característica autoironía– haberse impuesto desde su retorno al país “una misión más engorrosa y más absurda: la de predicar filosofía entre las vacas y los trigos (...)” (ibid.). Hasta ahora, todo ha marchado muy bien. Está dictando dos ciclos de conferencias con un “público enorme” y ante la presencia de autoridades universitarias, consejeros y “muchos profesores”, como podrá ver Quijano en los “suelos” de los diarios porteños que le envía (ibid., pp. 2 y 4).

Gracias a sus disertaciones, cuenta Guerrero, ha vuelto a encontrar “a una gran parte de los que, en la Reforma Universitaria del año 18 y siguientes”, fueron sus “compañeros en las Federaciones Universitaria de Buenos Aires, La Plata y Argentina” y ha tenido ocasión de conocer también “a una cantidad de personas nuevas en nuestros medios y algunas de ellas muy interesantes; por ejemplo [,] el Embajador de Méjico D. Alfonso Reyes” (ibid., p. 2). Pronto espera realizar “una gira por el interior del país, invitado a dar pequeños ciclos de conferencias” en la Facultad de Ciencias Económicas de

Rosario y en la Universidad Nacional de Tucumán, del mismo modo que, según le han propuesto, en la Universidad Nacional de Córdoba y la Facultad de Ciencias de la Educación de Paraná (ibid., pp. 2-3). Su intención, más allá de estas lecciones, es concursar por “una o dos suplencias” en las universidades de Buenos Aires y La Plata. Sin embargo, aún no sabe si se quedará en el país o si para fin de año retornará a Europa. En las universidades alemanas, explica, tiene “mejores oportunidades de trabajar” que en el país; pero, aunque regrese, su deseo es “quedar permanentemente vinculado (con licencia por tiempo indefinido en el ejercicio de la cátedra suplente)” (ibid.).

El 27 de agosto de 1928, Guerrero dictó una conferencia sobre “La doble raíz de la filosofía contemporánea” en la Facultad de Ciencias Económicas, Comerciales y Políticas de la Universidad Nacional del Litoral (Crónica universitaria, 1928, p. 703) Por la misma fecha rindió con éxito las “pruebas de competencia” de un concurso de oposición “para proveer cinco cursos de Filosofía en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario” (UBA. FyL. N° 12, C, 26/10/1928, f. 3) y obtuvo, también por concurso, el cargo de Profesor Suplente de Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP. FaHCE. N° 253, 01/08-29/08/1928, f. 3). En esta última casa de estudios, impartió un “curso libre”, titulado “Direcciones estéticas en la filosofía actual”, con un seminario adjunto sobre “Fundamentos estéticos de la Historia del Arte”, que fue oficializado por el Consejo Académico “a los efectos de la promoción de los alumnos” (UNLP. FaHCE. N° 310, 29/08/1928). Sus clases fueron un éxito y, en abril de 1929, fue convocado “a dictar, con carácter interino, la cátedra de Estética” (UNLP. FaHCE). [Foja de servicios], 18/04/1929, f. 1).

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Guerrero se inscribió al concurso de Profesor Suplente de Ética y fue nombrado de manera interina Director de Trabajos

Prácticos en las cátedras de Historia de la Filosofía (moderna) y Gnoseología y Metafísica, al frente de las cuales se encontraba Alejandro Korn (UBA. FyL. [01/02/1929-18/10/1956], f. 1; N° 1, C, 05/04/1929, f. 3). El tema general de su programa de Trabajos Prácticos representaba una novedad en el panorama de la filosofía argentina: “El problema filosófico de la existencia humana” (UBA. FyL. Programa, 1929, p. 101). La parte correspondiente al primer semestre, común a ambas asignaturas, se dividía en tres grandes unidades. En la primera, luego de abrir una perspectiva histórica sobre la propensión a “fundamentar, estructurar u organizar la Filosofía en la vida humana en general o en la propia existencia del filósofo” (Platón, San Agustín, el Renacimiento, Hegel, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche), Guerrero discutía “las relaciones de la filosofía existencialista con las restantes tendencias filosóficas: racionalismo, empirismo, idealismo y realismo, objetivismo y subjetivismo, etc.” (ibid.). La segunda analizaba las diversas formas literarias (“monólogo, diálogo, memorias, epístolas, meditaciones, confesiones, libros de viaje, etc.”) en las cuales “las relaciones entre la Filosofía y la existencia del propio filósofo” se han expresado a lo largo de los siglos (ibid.). La tercera examinaba “la tendencia a objetivar el problema de la existencia humana constituyendo una Antropología filosófica especial” desde la antigüedad hasta las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX (ibid.).

El programa específico del segundo semestre de Historia de la Filosofía (moderna) comprendía de quince bolillas, ocho de las cuales serían tratados directamente en clase: 1) Platón como “antecedente griego” de la antropología filosófica”; 2) San Agustín como “antecedentes cristiano”; 3) el “problema de la existencia humana” en el Renacimiento; 4) la constitución de la antropología filosófica moderna en los siglos XVI y XVII”; 5) Pascal; 6) Jean-Jacques Rousseau; 7) la filosofía inglesa del siglo XVIII; 8) la antropología filosófica de Kant; 9) la oposición entre “vida” y “saber” en Fichte; 10) Schelling y el “fundamento existencial” de la filosofía; 11) la “filosofía

de la vida” del joven Hegel “como prototipo de las corrientes vitalistas y existencialistas contemporáneas”; 12) Main de Biran y “los orígenes del conocimiento”; 13) las “esferas y pseudoformas” de la vida en el pensamiento en Kierkegaard; 14) Marx y la “interpretación existencial del materialismo histórico”; 15) “el problema del sentido de la vida y su solución por el *amor fati*” en Nietzsche (ibid., pp. 102-103).

En contraste, el programa específico de segundo semestre de Gnoseología y Metafísica era completamente analítico y abarcaba cinco puntos: “1. La existencia humana y los problemas generales del conocimiento; 2. La existencia humana y las relaciones entre sujeto y objeto; 3. La existencia humana y el conocimiento científico; 4. Historicidad de la existencia humana y los problemas del conocimiento histórico; 5. Metafísica de la existencia humana: direcciones, representantes, problemas contemporáneos” (UBA. FyL. Programa, 1929, pp. 103-104). El enfoque daba prioridad a autores y corrientes contemporáneas y la bibliografía comprendía obras, entre otros, de Wilhelm Dilthey, Max Scheler, George Santayana, José Ortega y Gasset, Hermann Graf Keyserling, Nikolái Berdiaev, Otto Weininger, Eduard Spranger y Georg Simmel (ibid., p. 104).

Durante el primer semestre de 1930, Guerrero estuvo nuevamente al frente de los Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía. El programa del Profesor Titular, Jacinto C. Cuccaro, estuvo íntegramente dedicado a la filosofía antigua. Guerrero, por su parte, abordó la lectura y comentario de los libros I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV de *Metafísica* (UBA. FyL. Programa, 1930, p. 103). Angélica Mendoza, alumna por entonces de los primeros años de la carrera, evocó de este modo la figura de aquel “nuevo profesor” que, en una de las aulas menores del edificio de la calle Viamonte, trataba de “hacer concentrar la atención y la buena voluntad” de un grupo de estudiantes en el análisis, línea por línea, de la traducción italiana de Armando Carlini (Aristóteles, 1928):

Era el primer encuentro serio con un esfuerzo concreto, que obligaba a responder estrictamente sobre un asunto minúsculo de tal capítulo y que impedía repetir alguna página de un texto de cualquiera historia de la Filosofía. No muy convencidos, hicimos durante el tiempo correspondiente nuestro aprendizaje en Aristóteles, pero únicamente en uno solo de sus problemas: las categorías. Pero el hecho fundamental fue que nos pusimos en contacto con una nueva técnica y un rigor tan específico en nuestra indagación que, a pesar del cansancio que nos producía esta labor de hormigas, terminamos por hacerla con gusto y eficiencia. Y así trabamos conocimiento de la investigación filosófica exigente y con la premisa metodológica de un profesor que nos traía la experiencia de las universidades alemanas (Mendoza, 3 de noviembre de 1940, p. 14).

Valores estéticos y teoría del arte

A principios de 1929, como hemos anticipado, Guerrero se hizo cargo de la cátedra de Estética en la Facultad de humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. En consonancia con la temática de su tesis doctoral en Zúrich, *Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart* (1927), su primer programa de la materia estuvo dedicado a “La Estética de los valores”. El curso constaba de una introducción histórica, tres núcleos sistemáticos y un apartado de problemas especiales. En la primera parte, “Fundamentos históricos”, trataba de la influencia de los “estéticos ingleses del siglo XVIII, especialmente Shaftesbury y Hutcheson”, sobre la estética axiológica, la idea de un “sentido estético” y el “problema del gusto” (UNLP. FaHCE. Programa, 1929, p. 107). La unidad sistemática inicial, “Ontología de los valores estéticos”, abordaba en primer término la temática general de la filosofía de los valores a través de una serie de

lecturas recomendadas de Franz Brentano, Ernst Neumann, Heinrich Rickert y Ortega y Gasset (ibid., pp. 107 y 111-112).

Sobre la base de la diferenciación propuesta por Moritz Geiger entre una “estética axiológica”, por un lado, y una “estética empírico-genética” (sociológica en Gottfried Semper, psicológico-cultural en Wölfflin) y una “estética psicológica” (Gustav Theodor Fechner, Johannes Volkelt, Theodor Lipps, Karl Groos), por otro (ibid.), Guerrero examinó tres concepciones de los valores estéticos: 1) como “estados psíquicos” (la “teoría sentimental” de Alexius Meinong, la “teoría voluntarista” de Christian von Ehrenfels, la estética de Stephan Witasek); 2) como “normas” (Wilhelm Windelband, el “sistema axiológico” de Hugo Münsterberg, la “estética normativa” de Jonas Cohn); 3) como “objetos de índole emotiva” (sus antecedentes en Brentano y Husserl, la determinación de los valores en Max Scheler y sus aplicaciones estéticas, la “evolución objetivista” de Meinong y la fenomenología del goce estético del propio Geiger). Paralelamente, discutió la jerarquía y delimitación de los valores estéticos frente a otros valores (vitales, culturales, religiosos, éticos) y abordaba la fundamentación axiológica del “objeto artístico” en relación con una historia del arte concebida, en términos de Hermann Nohl y Friedrich Kreis, como una “historia de los estilos” (ibid., pp. 108 y 111).

En la segunda unidad, “Gnoseología de los valores estéticos”, Guerrero se ocupó de tres cuestiones. Confrontó, en primer lugar, el conocimiento de los valores estéticos “como ordenación teleológica” (la teoría tradicional de las bellas artes y los prototipos corrientes: arte clásico, medieval, renacentista, etc.) y “como experiencia subjetiva” (la teoría de la *Einfühlung* o “proyección sentimental” de Lipps) (ibid., p. 107). A continuación, examinó el conocimiento de los valores “como aprehensión inductiva” (el “realismo crítico” de Georges Santayana, la “presentación emotiva” de Meinong, la “subjetividad trans-subjetiva” de Volkelt) y “como aprehensión esencial”, focalizando sobre “la Gnoseología de Husserl y sus

aplicaciones a la Estética”, particularmente en las obras de Nicolai Hartmann (ibid., p. 108). Las “funciones emotivas e intelectuales”, los “estados sentimentales y la relación objetiva de los sentimientos” fueron estudiadas a la luz de dos problemas planteados en las obras de Benedetto Croce y Georges Vaucher: “la intuición de los valores en Estética” y los “juicios estéticos de valor” (ibid., pp. 108-109).

En la última unidad sistemática, “Epistemología de los valores estéticos”, Guerrero analizó sucesivamente las relaciones de la estética con la psicología, la filosofía y la historia del arte. En la primera sección, “La Estética como zona de aplicación de la psicología”, pasó revista a las concepciones de las principales estéticas psicológicas, enfatizando sobre la llamada “estética de abajo” de Gustav Theodor Fechner; en la segunda, “La Estética como Filosofía normativa”, discutió la sistematización neokantiana de Max Dessoir (ibid. 109); en la tercera, “La Estética como disciplina particular”, analizó “la estructura del objeto estético y su determinación valorativa” en la historiografía del arte de fines del siglo XIX y principios del XX. Finalmente, en el apartado “Problemas especiales de la Estética de los valores”, Guerrero esbozó tres grandes líneas de investigación: partiendo de las tesis de Geiger sobre la “influencia superficial y profunda del arte”, postuló el estudio del “el significado existencial”, “el significado propio” y el significado ajeno” de los valores estéticos (ibid.). Bajo el acápite “Posición filosófica de la Estética, planteó una reflexión sobre “las relaciones de las disciplinas axiológicas entre sí”, especialmente entre la Ética y la Estética” (ibid.)

El curso de 1930, titulado “Problemas de teoría del arte”, se apartó ya de la axiología formal y fenomenológica para ensayar una sistematización de la estética desde una triple perspectiva: “I. Teorías sobre la esencia del arte”, “II. Análisis de los elementos del arte” y “III. Fundamentos de la teoría del arte” (UNLP. FaHCE. Programa, 1930, pp. 159-160). En la primera sección, Guerrero distinguió cuatro modelos de teorías: 1) “realistas”, 2) “idealistas”, 3) “formalistas” y

4) “metafísicas” (ibid., p. 159). Como paradigma de las “teorías realistas”, examinó la antigua concepción del arte como mimesis (Platón y Aristóteles) y el “naturalismo moderno” (ibid.). Las “teorías idealistas” fueron agrupadas en dos bloques: aquellas que, siguiendo a Hegel, conciben el arte “como momento dialéctico del espíritu” (Croce, Giovanni Gentile) y aquellas que lo analizan “como fenómeno de conciencia” (la *Einfühlung* de Lipps, el “ficcionalismo” de Hans Vahinger y otras tendencias “subjetivistas”) (ibid., pp. 159-162). Entre las “teorías formalistas”, además de los arquetipos visuales y táctiles de Fiedler, Guerrero incluyó la teoría del estilo de Wölfflin y los desarrollos de Adolf von Hildebrand sobre la percepción y su ordenación formal (ibid., pp. 163). Entre las “teorías metafísicas” distinguió las que conciben el arte “como revelación de lo absoluto (Plotino, el romanticismo, Schelling, Hegel, Schopenhauer) (ibid., pp. 160-161) y las que lo interpretan “como símbolo o expresión de la vida” (Henri Bergson, Georg Simmel y las corrientes “vitalistas y existencialistas” de las primeras décadas del siglo XX) (ibid., pp. 162-163).

Las tres primeras unidades de la segunda sección, “Análisis de los elementos del arte”, examinaban las cualidades esenciales del “mundo del arte” desde una triple perspectiva: 1) “la obra de arte”; 2) “el goce estético y el conocimiento de los valores”; 3) el “estilo” como orientación de la normatividad histórica de la actitud contemplativa (ibid., pp. 159-160). Las restantes unidades estaban consagradas a los principios teóricos de las disciplinas estéticas “empíricas” o científicas”, desdoblado su tratamiento en dos puntos: el análisis de la arquitectura, la escultura y la pintura, por un lado, y el de la poesía, el teatro y el “cinematógrafo”, por el otro (ibid., p. 160). Cerrando el programa, el apartado “Fundamentos de la Teoría del Arte” indagaba en las relaciones entre “Estética y Teoría del Arte”, “Teoría e Historia del Arte”, “Teoría del arte y Psicología” y “Teoría y Filosofía del Arte” (ibid.). Como lectura obligatoria, el programa indicaba *Conceptos fundamentales en la historia del arte*

de Wölfflin y, a elección del alumno, una de las siguientes obras: *Laocoonte o de los límites de la pintura y la poesía* de Gotthold Ephraim Lessing, *La esencia del arte gótico* de Wilhelm Worringer, *El arte de los griegos* de Arnold von Salis, *La Poésie pure* del abate Henri Bremond, *Los fundamentos de la Estética* de Lipps y *Les Théories de l'architecture* de Miloutine Borissavlievitch (ibid., p. 163).

Determinación de los valores morales

En noviembre de 1928, al concursar el cargo de Profesor Suplente de Ética en la Universidad de Buenos Aires, además del currículum y la documentación probatoria de sus estudios y actividades en Europa, Guerrero presentó un trabajo monográfico, titulado *Determinación de los valores morales. Materiales para la constitución de una Axiología general como fundamento de la Ética axiológica*, cuyo sumario rezaba:

El objeto principal de esta monografía será el de mostrar el lugar que ocupan los valores morales entre las ordenaciones del ser.

Hasta ahora la filosofía contemporánea apenas ha descubierto la existencia de un inmenso continente de valores (Brentano, Meinong, Ehrenfels, Scheler, etc.). Pero todavía no se ha hecho ninguna exploración especial, ni siquiera para fijar los contornos propios de cada una de las regiones valiosas (regiones de lo vital intelectual, moral, económico, estético, religioso, etc.). La finalidad que se propone esta monografía es precisamente la de llegar a delimitar uno de esos territorios (el de los valores morales) de todas las otras comarcas, conocidas o desconocidas.

Tampoco se ha realizado hasta ahora ninguna exploración tierra adentro en una cualquiera de esas regiones de valores. Pero no podrá ser ese, por cierto, el objeto de esta monografía. Es menester

fijar ante todo el lugar y circunscribir luego el reino de los valores éticos, para que recién más tarde sea viable su conquista y colonización.

Tampoco es posible, dado el carácter de este trabajo, trazar desde ya el mapa de las tierras en vía de descubrimiento y ni siquiera enumerar previamente las etapas del camino para llegar hasta ellas. Por eso las indicaciones que van a continuación han de ser consideradas tan solo como las posibles jornadas para alcanzar el fin propuesto.

Como ruta general la siguiente: partir de la experiencia cotidiana y paulatinamente estrechar el círculo de las cosas valiosas primero, de las esencias axiológicas luego y finalmente de los valores específicamente morales.

Como etapas probables:

I.– Distinguir entre el modo de ser propio de la vida humana y el de los estados (cosas, acontecimientos, circunstancias) que son dados con ella en el mundo.

Sobre esta base se podrá analizar el proceso de nuestras estimaciones.

II. – Trazar los límites de los valores hacia el lado del sujeto.

III. – Hacia el lado del objeto distinguir ante todo entre las cosas no valiosas y las valiosas. Entonces se podrían trazar, en el mapa de las modalidades del ser, los límites generales dentro de los que han de caer forzosamente todas las determinaciones axiológicas.

IV. – Dentro de estas últimas distinguir entre las cosas valiosas y las cualidades valiosas. Esto es: trazar la fundamental diferencia ontológica entre las entidades y el ser.

V. – Caracteres generales del mundo de los valores en sí. – Articulaciones axiológicas. – Variedad del modo de ser de los valores.

VI. –Delimitar los valores espirituales (dentro de los cuales están incluidos los morales) de los vitales por una parte y de los religiosos por otra.

VII. –Dentro de los valores espirituales determinar el lugar de los morales, distinguiéndolos especialmente de los lógicos y de los estéticos.

VIII. –Caracteres fundamentales de los valores morales. – Sus condiciones de idealidad, realidad y realización. – Ser y deber ser en el mundo moral.

(UBA. FyL. N° 21, C, 20/11/1928, ff. 1-3).

La copia mecanografiada de *Determinación de los valores morales* –sesenta y tres páginas tamaño carta, a doble espacio– se conserva en el legajo de Guerrero en Facultad de Filosofía y Letras (UBA. FyL. N° 21, C, 20/11/1928, anexo). Se trata, en efecto, del mismo escrito que Diego F. Pró halló entre los papeles de Coriolano Alberini y publicó a través la Universidad Nacional de Cuyo en 1982. El ejemplar descubierto, refirió Pró en el prefacio de su edición, estaba “protegido por un encuadernador automático” y, en el ángulo superior izquierdo de la tapa, podía leerse “Casa Pedrassi, S. Martín 320, Paraná”, a partir de lo cual infirió que databa aproximadamente de 1929, cuando Guerrero se desempeñaba como Delegado Interventor de la Facultad de Ciencias Económicas y Educacionales de la Universidad Nacional del Litoral (Guerrero, 1983, p. 14). Por nuestra parte, junto a la monografía, el sumario y la restante documentación concerniente al concurso de Profesor Suplente de Ética, hemos encontrado también el dictamen de Francisco Romero,

miembro del jurado evaluador, junto con Alberini, Alejandro Korn y Juan Chiabra:

Capital Federal, 6 de junio de 1929

Señor Decano de la Facultad de Filosofía y Letras

Presente

Tengo el agrado de informar a Ud. lo siguiente, sobre la monografía titulada “Determinación de los Valores morales”, presentada por el Dr. Luis Juan Guerrero para optar a la suplencia de la cátedra de ética de esa Facultad.

El trabajo se divide en cuatro capítulos, que se intitulan: Estructuras de la vida estimativa, Ámbito de los valores, Realización de los valores y fundamentos de la ética axiológica. Precede una breve Introducción, y se agrega al fin la bibliografía esencial.

El autor adopta una actitud filosófica general que llama “correlativismo”, según la cual la conciencia y el mundo, el objeto y el sujeto, se hallan en mutua dependencia; como consecuencia, “cada acto mental especial está esencialmente ligado a una situación correlativa en el mundo de los objetos”. Este supuesto es meramente enunciado, y no fundado ni discutido. Desde luego, el establecerlo previamente hubiera llevado al autor demasiado lejos, ya que importaría nada menos que desarrollar toda una concepción de la filosofía, sin que acaso pudiera evitar al hacerlo el contrastar su tesis con las del realismo y del idealismo: Empeño que, como fácilmente se comprende, cae fuera de los límites de una monografía consagrada a un tema estricto.

De acuerdo con su previa actitud correlativista, se propone ante todo el autor una doble tarea: La determinación de los valores éticos, del lado del objeto, y las diferentes maneras de aprehensión

de dichos valores, del lado del sujeto. Sobre los resultados de esta investigación afirmará sus bases la ética axiológica, cuya fundamentación es el asunto propio de la monografía.

Si el autor ha podido prescindir de justificar la concepción o punto de vista general del cual parte (el correlativismo), en cambio no le ha sido posible eludir el problema general del valor al estudiar los valores morales. Es así como nos ofrece una investigación de las estructuras de la vida estimativa, primero, y del ámbito de los valores, después, válida una y otra para todas las formas de la captación del valor y de los valores mismos. Las observaciones y discusiones que intercala en su exposición, criticando o corrigiendo opiniones de filósofos recientes, atestiguan un profundo conocimiento de la literatura concerniente al asunto y una profundización propia y original de cada problema de los muchos que presenta este dominio filosófico.

El capítulo tercero estudia la realización de los valores, distinguiendo los bienes de las personas, y desarrollando una teoría de las unidades colectivas y tipos de colectividad. En opinión del autor, la determinación de estas estructuras colectivo-unitarias en sí es cuestión no axiológica sino ontológica, y concierne a las ciencias del espíritu; pero sí corresponde a la indagación axiológica el establecer relaciones valorativas que permitan fundar una jerarquía entre las diferentes formas de colectividad.

El capítulo cuarto y último pone los fundamentos de la ética axiológica. El autor distingue entre disciplinas fundamentales y regionales, y constituye a la axiología en disciplina fundamental de la esfera ateórica del espíritu, disciplina fundamental de carácter peculiar, cuya función es reducir a saber filosófico esa zona teórica, alógica o irracional. La ética, por su parte, es una disciplina regional cuyo objeto es la acción moral. A las concepciones de Kant y de Scheler opone el Dr. Guerrero la idea de una ética que se proponga

“una determinación dual: *como deber que demanda una realización y como valor de bondad...*” Del lado del ser, tendremos una teoría de la acción; del lado del valor, una doctrina de los valores morales.

Esta sucinta ojeada a la monografía del Dr. Guerrero basta a demostrar la densa substancia filosófica que contiene y las múltiples e importantes cuestiones que abarca. Sería ocioso insistir en las dificultades que presentan estos problemas. La investigación de los valores está en sus comienzos, y todo el pasado secular, todos los hábitos de la reflexión filosófica tal como los ha constituido la filosofía europea desde Descartes, conspiran para dificultar su examen. Casi todos los puntos tratados por el Dr. Guerrero se discuten hoy apasionadamente. En este peligroso terreno, el autor de la monografía se ha desenvuelto con un saber y una profundidad de pensamiento que acusan su doble capacidad de estudioso y de pensador.

Soy de [la] opinión [que] corresponde aprobar esta monografía, en la seguridad de que ofrece méritos suficientes para ello y de que el autor ha acreditado condiciones que hacen esperar para más adelante trabajos que honren a la Universidad y al país.

Saludo al Señor Decano con la más distinguida consideración

Francisco Romero

(UBA. FYL. N°3, C, 08.06. 1929, ff. 1-3)

El meticuloso dictamen de Romero nos exime de resumir los argumentos principales de *Determinación de los valores morales*. Bástenos agregar presentó el siguiente plan de trabajo en ocasión de la entrevista y la prueba de oposición:

Seis lecciones para optar a la suplencia de la cátedra de Ética

El tema de estas lecciones constituye una prolongación y desarrollo de la monografía correspondiente.

Allí se hacía el análisis de los valores: por una parte, en su aspecto subjetivo –como resonancia del mundo axiológico en la vida emotiva– y por otra en sus correlaciones objetivas –como estructuras ideales y también como realizaciones valiosas en las personas y cosas, en los tipos de individuos y de comunidades, etc.–

Con esos elementos fue posible alcanzar la fundamentación de una ética axiológica, en tanto quedaba[n] circunscript[os] la tarea y los métodos de la Axiología, de las disciplinas axiológicas en general y de la Ética en particular.

Pero ahora es menester sacar las necesarias consecuencias de ese cuerpo de doctrina, esto es [,] mostrar la estructura interna de una Ética basada en la Teoría general de los valores.

Estas lecciones deberán analizar, por lo tanto, las principales direcciones de la fundamentación axiológica de la Ética en la filosofía actual:

- 1ª. lección: La Ética axiológica en Meinong.
- 2ª. “ : La Ética axiológica en Eherenfels.
- 3ª. “ : La Ética axiológica en Windelband y Rickert.
- 4ª. “ : La Ética axiológica en Scheler.
- 5ª. “ : La Ética axiológica en Nicolai Hartmann.
- 6ª. “ : Problemas actuales de la Ética axiológica

(UBA. FyL. N° 5, C, 12/06/1929, ff. 1-2, manuscrito)

La última de estas seis lecciones apuntaba ya rebasar la fundamentación de la ética axiológica que el propio Guerrero ofrecía en *Determinación de los valores morales*, retomando el planteo de su tesis doctoral, según la cual “la conciencia y el mundo, el sujeto y el objeto, se encuentran en una relación de mutua dependencia”, como sostenía en la introducción ((UBA. FyL. Nº 21, C, 20/11/1928, anexo, p. 1). Como podemos observar en posteriores cursos de Ética que nos han llegado en forma fragmentaria, la concepción dualista que parte de “*la oposición entre hechos y valores*” es considerada por Guerrero un resabio de “la mentalidad moderna en general y especialmente de la positivista, científicista o mejor dicho naturalista del siglo XIX” y su superación pasa comprender de que “*el hombre se encuentra a sí mismo formando parte de la realidad que investiga*”, o más precisamente, por reconocer, tras los pasos de Heidegger, el “*doble privilegio ontológico del hombre (...) de poder interrogar a las cosas y poder, conociéndose a sí mismo, conocer el Ser por dentro*” (Guerrero, 1955, pp. 1, 9-10).

Una ontología adecuada a la experiencia humana, argumentaría Guerrero, “en vez de negar la limitación inevitable de nuestro conocimiento, puede otorgarle a esa limitación su verdadero significado, que es el de que el hombre, por ser un ente finito, no es capaz sino de conocimientos finitos y que *la finitud del hombre es el índice de todo criterio de verdad*” (ibid., p. 10). La oposición entre hombre y mundo sobre la que reposa, en última instancia, la filosofía de la conciencia es “un artificio, porque destruye la unidad de la experiencia, que engloba a los objetos no solo en su modo de ser, sino también en esa vinculación que tienen con el modo de ser peculiar de la existencia humana” (ibid.). Frente a este dualismo, “la restauración de una Ontología concreta” busca “la unidad del Ser integrándolo con el hombre”, haciendo desaparecer “el abismo entre una Metafísica modelada sobre un criterio naturalista”, que es la concepción más difundida de la modernidad, “y una Ética que,

queriendo escapar a aquel criterio, se reduce a una Teoría de los valores” (ibid., pp. 10-11).

Francisco Romero y Ortega y Gasset

En el transcurso de su actividad docente, Guerrero estrechó relaciones con Francisco Romero, Profesor Suplente, al igual que él, de la cátedra de Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, así como también, desde principios de 1929, de la cátedra de Filosofía Contemporánea en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata. Los unía un interés común por las nuevas corrientes de la filosofía alemana, pero sus trayectorias individuales no podían ser más alejadas. A diferencia de Guerrero y sus viejos amigos, Romero no provenía del movimiento reformista, ni mucho menos de las filas del anarquismo, sino del Ejército Argentino. Nacido en Sevilla en 1891, había arribado al país junto con su familia a los catorce años y estudiado en el Colegio Militar, donde obtuvo primero el grado de Subteniente de Ingenieros y, más tarde, el de Capitán y Mayor.

A diferencia de Guerrero, Romero era autodidacta y su vocación por la filosofía había despertado, en 1916, con la primera visita de Ortega y Gasset a la Argentina. Sus simpatías filosóficas se inclinaban por Brentano, Dilthey, Husserl y Scheler. En 1924, tras publicar un artículo en la revista *Nosotros* analizando las dos grandes tendencias de la filosofía alemana según Richard Müller-Freienfels – “la filosofía de la ciencia o filosofía como ciencia” y “la filosofía de la vida”– (Romero, 1924), su labor llamó la atención de Alejandro Korn, que en una carta personal elogió la “información seria y lo ponderado del criterio filosófico” como “condiciones poco comunes” en el medio local (Speroni, 2001, p. 102). Tres años después, según contó el propio Romero, Korn consiguió persuadirlo de que abandonara la

carrera militar y se dedicara de lleno a la docencia, alegando que él se jubilaría en 1930 y quería que lo reemplazara “en su cátedra más importante, la de Gnoseología y Metafísica de la Universidad de Buenos Aires” (Rodríguez Alcalá, 1954, p. 23).

Por una carta de Romero a Ortega, fechada el 2 de diciembre de 1929, nos enteramos de que Guerrero formó parte del entorno del pensador español durante su segunda visita a la Argentina entre agosto de 1928 y enero de aquel año. “Con Guerrero recordamos frecuentemente las horas inolvidables que pasamos en compañía de usted, meses atrás; ambos deseamos que vuelvan cuanto antes”, escribe Romero (1929, p. 1). En estos encuentros personales, Guerrero pudo por fin forjarse una imagen de Ortega como filósofo. Hasta entonces había tenido una actitud ambivalente hacia él, admirativa como fundador de la Biblioteca de Ideas del Siglo XX y de la *Revista de Occidente* en sus tiempos de la Editorial Argonauta (Guerrero, 1922, pp. 21 y 24; Ibarlucía, 2018), pero severamente crítica, en su correspondencia con Miguel de Unamuno, por haber apadrinado en Madrid, durante la dictadura de Primo de Rivera, a una “generación frívola, deshumanizada, de ‘nuevos ricos’ de la cultura”, que convertía “la Filosofía y en general toda labor de pensamiento en “crónica social” de los periódicos” y propagaba entre los jóvenes “una total despreocupación por lo político, religioso o simplemente humano” (Ibarlucía, 2017, p. 162).

El Ortega que Guerrero redescubre en Buenos Aires, en cambio, es el maestro de toda una camada de filósofos argentinos con intereses auténticos. Con él se puede discutir sobre la Escuela de Marburgo, Dilthey, Rickert, Scheler, Husserl e incluso sobre Heidegger, cuya irrupción en el panorama de la filosofía contemporánea Ortega experimenta de manera contradictoria, a la vez como una confirmación de su doctrina y “el sabotaje de sus expectativas íntimas como pensador filosófico de la nueva Europa” (García, 2014, p. 416). En sus cursos y conferencias, tanto como en las conversaciones personales que mantiene con sus discípulos,

Ortega no disimula su perturbación: reclama frente a Heidegger la “prioridad cronológica” de la idea de existencia y sostiene que aquellos que, como Guerrero, “ahora se entusiasman muy justamente con el filósofo alemán no hubieran hecho nada superfluo dedicando cinco minutos a reflexionar no más sobre el significado de la expresión *razón vital*, que es resumen programático de *El tema de nuestro tiempo*.” (ibid., p. 415).

En septiembre de 1928, Romero y Guerrero se contaron entre los asistentes a la comida en honor a Ortega, organizada en un restaurante porteño por Alfredo A. Bianchi y Roberto F. Giusti, directores de la revista *Nosotros*, de la que participaron, entre otros, Alejandro Korn, Alfonso Reyes, Carlos Ibarguren, Emilio Ravignani, Augusto Bunge, Baldomero Fernández Moreno, Arturo Capdevila, Alberto Palcos, Guillermo de Torre, Fermín Estrella Gutiérrez. Miguel Ángel Virasoro y Homero M. Guglielmini (Nuestra comida a José Ortega y Gasset, 1928). Ambos asistieron al curso sobre “¿Qué es la vida?” en la Asociación de Amigos del Arte, entidad cultural que había organizado su visita, y posteriormente a su seminario sobre “Hegel y la Historia” en la Facultad de Filosofía y Letras, donde fue presentado por Alberini con un discurso de fuerte tono antipositivista, en el que encomió “el valor fermentativo” de la “nuevas ideas filosóficas” sentidas por Ortega “antes que nadie en el mundo latino” (Alberini, 1973, p. 258).

La segunda visita de Ortega a la Argentina se extendió hasta enero de 1929 y representó sin duda la consagración de su “jefatura espiritual”, para decirlo con una expresión de Romero (1960, pp. 7-31). Sin embargo, los ensayos que escribió para el diario *La Nación* al regresar a España, en particular “El hombre a la defensiva”, donde definía al argentino como un “*guarango*” que siente “apetito de ser algo admirable, superlativo, único” y, como los demás no parecen dispuestos a reconocerlo, adopta “el hábito de aventajarse él en forma violenta”, decepcionaron a algunos de sus seguidores y suscitaban las reacciones de Juan Álvarez, Roberto Giusti y Pablo Rojas

Paz, entre otros (Ortega y Gasset, 1929, pp. 193-264). En abril de ese año, Ortega respondió a los ataques, manifestando su inmensa gratitud hacia el país y llamando al argentino a realizar su “reforma moral”, a buscar “el fondo auténtico de sí mismo”, a retraerse a “la disciplina rigurosa de ser sí mismo, de sumirse en el duro quehacer propuesto” (Ortega y Gasset, 1981 [1930], pp. 151 y 153).

A comienzos de diciembre de 1929, agradeciéndole el ejemplar dedicado del séptimo tomo de *El Espectador*, que incluía los polémicos ensayos sobre la Argentina, Romero puso a Ortega al corriente de las actividades de los profesores universitarios que le eran más afines. Alberini, contaba Romero en su carta, partiría en breve rumbo a Alemania para dar una serie de conferencias, el matemático Julio Rey Pastor acababa de embarcarse en el Reina Victoria de regreso a España, el claustro estudiantil había elevado la candidatura de Korn a Rector de la Universidad de Buenos Aires “con el fracaso previsto” y Guerrero había sido designado Delegado Interventor en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Litoral, donde llevaba ya realizada “una labor considerable de renovación y orientación”(Romero, 1929; Ibarlucía, 2018). En agosto de 1931, Romero, Guerrero, Rey Pastor y Amado Alonso le enviaron a Ortega un telegrama desde Buenos Aires, en el cual se declaraban sus “amigos admiradores” y lo felicitaban “cariñosamente” por su “magnífico” y “trascendente” discurso al asumir como diputado de las Cortes Constituyentes, en representación de la Agrupación al Servicio de la República, cuya creación había impulsado junto con Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala y Antonio Machado (Romero, Guerrero et al., 1 de agosto de 1931).

Es evidente que la relación de Guerrero con Ortega estuvo mediada por Romero y no parece haberse prolongado mucho más allá en el tiempo. De hecho, no se conserva otra correspondencia, ni hay indicios de que Guerrero lo haya contactado cuando visitó España por segunda vez, en enero de 1933, como había intentado

hacerlo durante su estadía de 1927, movido por la impronta que la primera visita de Ortega a la Argentina había dejado en amplios sectores del movimiento de la Reforma Universitaria. Las referencias a sus ensayos, sin embargo, son frecuentes en los programas de los cursos que Guerrero dictó, años más tarde, como Profesor Titular de Ética en la Universidad de Buenos Aires y en el prólogo de *Estética operatoria en sus tres direcciones* (1956). le dedica un gran elogio. Tras reconocer su deuda con la “metodología inaugurada por Husserl y consumada por Heidegger”, así como con las obras, entre otros, de Helmut Kuhn, Jean-Paul Sartre, Étienne Souriau, Maurice Merleau-Ponty y André Malraux, Guerrero evoca “la proteica figura de Ortega y Gasset”, de quien podría decirse, escribe, como se afirmaba de Herder, al final de los tiempos del romanticismo y del idealismo alemanes, “que ya lo hemos olvidado a fuerza de estar presente en todos nosotros” (Guerrero, 1956, p. 14).

Referencias bibliográficas

Alberini, Coriolano (1973). *Escritos de Filosofía de la Educación y Pedagogía*. Mendoza: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. (Colección de Historia de la Filosofía Argentina. Serie documental).

Aristóteles (1928). *La metafísica*. (Traducción italiana y comentario de A. Carlini). Bari: Laterza.

Ciclo de conferencias del Dr. Luis Juan Guerrero en la Facultad de Filosofía y Letras (28 de mayo de 1928). *La Época* (Buenos Aires). Archivo del diario *La Nación*.

Conferencias. El doctor Luis J. Guerrero disertó sobre las “Bases para una nueva ontología” (20 de mayo de 1928). *El Argentino* (La Plata). Biblioteca Pública de la Universidad Nacional de La Plata.

Conferencias. Las del doctor Luis J. Guerrero (16 de mayo de 1928). *El Argentino* (La Plata). Biblioteca Pública de la Universidad Nacional de La Plata.

Conferencias. Las estructuras del ser (3 de junio de 1928). *La Nación* (Buenos Aires). Archivo del diario *La Nación*.

Conferencias. Sobre “Metafísica del conocimiento” habló el Doctor Luis J. Guerrero (1 de junio de 1928). *La Época* (Buenos Aires). Archivo del diario *La Nación*.

Crónica universitaria (1928). *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas, Comerciales y Políticas de la Universidad Nacional del Litoral* (Rosario, Santa Fe), 2ª serie, t. 1, nº 3, septiembre-diciembre.

García, Jordi (2014). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus / Fundación March.

Guerrero, Luis Juan (30 de diciembre de 1922). Carta a Diego Abad de Santillán (Buenos Aires). Amsterdam: Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis. Diego Abad de Santillán Papers, N° 137.

Guerrero, Luis Juan (1927). *Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart*. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Universität Zürich vorgelegt von Luis Juan Guerrero / Argentinien. Angenommen auf Antrag von Herrn Dr. Willy Freytag, Marburgo del Lahn: R. Friedrich's Universitäts-Buchdruckerei.

Guerrero, Luis Juan (3 de junio de 1928). Carta a Carlos Quijano (Buenos Aires). Archivo General de la Nación (Uruguay).

Guerrero, Luis Juan (1955). Ética. Curso profesado en el Instituto Nacional de Profesorado Secundario. Copia mimeografiada de las Bolillas 8 a 12 (Buenos Aires).

Guerrero, Luis Juan (1956). *Estética operatoria en sus tres direcciones*. Tomo 1: *Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Guerrero, Luis Juan (1983). *Determinación de los valores morales. Materiales para la constitución de una Axiología general como fundamento de la Ética axiológica*. (Prólogo y edición de Diego. F. Pró). Mendoza: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. (Colección de Historia de la Filosofía Argentina, Serie Documental, t. V).

Ibarlucía, Ricardo (2008). Luis Juan Guerrero, el filósofo ignorado. En L. J. Guerrero, *Estética operatoria en sus tres direcciones. I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*. (Estudio preliminar, apéndice bibliográfico y edición al cuidado de R. Ibarlucía). Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín / Biblioteca Nacional / Las Cuarenta.

Ibarlucía, Ricardo (2017). Por los caminos de España: tres cartas de Luis Juan Guerrero a Miguel de Unamuno. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 34, 143-172. (Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo).

Ibarlucía, Ricardo (2018). Luis Juan Guerrero en la Facultad de Paraná: renovación filosófica y pedagogía moderna (1929-1930). *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, (35), 36-67. (Santa Fe: Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe / Universidad Nacional del Litoral).

Ibarlucía, Ricardo (2020). Retrato del filósofo como joven anarquista: Luis Juan Guerrero y la Editorial Argonauta. *Prismas. Revista de historia intelectual*, (24), 103-121. (Bernal: Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes).

Hartmann, Nicolai (1926). Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?. En E. Cassirer y A. Görland (Eds.), *Festschrift für Paul Natorp. Zum Siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden Gewidmet* (pp. 124-177). Berlín / Leipzig: De Gruyter.

Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemayer.

Lotze, Herman (1912). *System der Philosophie* (2 tomos). Leipzig: Felix Meiner. (Original publicado en 1874-1879).

Mendoza, Angélica (3 de noviembre de 1940). Nuestra filosofía se renueva. *Los Andes* (Mendoza), año LIX.

Noticias universitarias: Sobre "Las estructuras del ser" habló ayer el Dr. Luis Guerrero en la F. de Filosofía y Letras (5 de junio de 1928). *La Prensa* (Buenos Aires). Archivo del diario *La Nación*.

Nuestra comida a José Ortega y Gasset (1928). *Nosotros*, año 12, t. 62, nº 233, octubre. Biblioteca Nacional "Mariano Moreno".

Ortega y Gasset, José (1929). La Pampa... promesas y El hombre a la defensiva. En *El Espectador*, VII. Madrid: Revista de Occidente.

Ortega y Gasset, José (1981). Por qué he escrito "El hombre a la defensiva". *La Nación* (Buenos Aires), 1 de abril de 1930. En *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial.

Rodríguez-Alcalá, Hugo (1954). *Francisco Romero. Vida y obra, bibliografía, antología*. New York: Hispanic Institute, Columbia University.

Romero, Francisco (1924). Las dos tendencias de la filosofía alemana contemporánea. *Nosotros*, año 18, nº 179, abril, 458-470.

Romero, Francisco (1929). Carta a José Ortega y Gasset (Buenos Aires, 2 de diciembre). Madrid: Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. FOG-GM: C-102/64.

Romero, Francisco, Luis Juan Guerrero et al. (1 de agosto de 1931). Telegrama dirigido a José Ortega y Gasset. (Buenos Aires). Madrid: Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. FOG-GM: C-107/88.

Romero, Francisco (1960). *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Speroni, José Luis (2001). *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*. (Con la colaboración de J. V. Alonso). Buenos Aires: Edivern.

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA. FyL.). Luis Juan Guerrero, Legajo Personal [seguido del número de expediente, letra, fecha del expediente y foja o página], 1929-1956.

Universidad de Buenos Aires, (UBA. Fyl. Programa). Programas de los Cursos [seguido del año correspondiente], Buenos Aires: Imprenta de la Universidad, 1932-1947; Imprenta López, 1949; Imprenta Crismo, 1950; Imprenta y Casa "Coni", 1951; Imprenta de la Universidad, 1952-1956.

Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP. FaHCE). Luis Juan Guerrero, Legajo Personal [seguido del número de expediente, letra, fecha y foja o página].

Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP. FaHCE. Programa), Programas [seguido del año correspondiente]. La Plata: Talleres Gráficos Olivieri & Domínguez, 1929-1945.

Ricardo Ibarlucía

Doctor en Filosofía. Es Investigador Principal del CONICET y director del Instituto de Filosofía "Ezequiel de Olaso" del Centro de Investigaciones Filosóficas. Se desempeña como Profesor Titular de Estética y Problemas de estética contemporánea en la Escuela de Humanidades y la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Edita el *Boletín de Estética* e integra el comité científico de la revista *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico* (Università degli Studi di Firenze). Entre sus libros más recientes, se cuentan: *Estéticas del siglo XVIII. Conversaciones sobre D'Holbach, Herder, Gerard, Diderot, Kames, Hamann* (2019); *Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin* (2020) y *¿Para qué necesitamos las obras maestras? Escritos sobre arte y filosofía* (2022).

La serena disciplina de las armas. Rubén Calderón Bouchet, un tradicionalista católico en la revista *Mikael* (1973-1983)

The serene discipline of weapons. Rubén Calderón Bouchet, a catholic traditionalist in *Mikael* Magazine (1973-1983)

Marcos Olalla¹

 <https://orcid.org/0000-0003-1111-1067>

Resumen:

Entre 1973 y 1983 se publicó en la ciudad argentina de Paraná, en la provincia de Entre Ríos, la revista *Mikael*, órgano de difusión de ideas del Seminario Diocesano de la misma ciudad. Fue una publicación que, bajo los auspicios del Arzobispo y capellán castrense Monseñor Adolfo Tortolo, reunió a los intelectuales más importantes del integrismo católico argentino de aquella hora. Entre ellos, uno de sus más prolíficos colaboradores fue Rubén Calderón Bouchet (1918-2012). Analizamos su participación en la Revista, e identificamos una serie de categorías, tópicos y tropos de su discurso filosófico-político y revisamos un lugar común de algunas interpretaciones provenientes del tradicionalismo hispano católico que sostiene que Calderón Bouchet se mantuvo al margen de la cerrada defensa de la dictadura argentina de 1976-1983 que se realizara desde esta publicación.

Palabras clave: Rubén Calderón Bouchet, *Mikael*, tradicionalismo católico, integrismo, dictadura

¹ Universidad Nacional de Cuyo. Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, Centro Científico Tecnológico de Mendoza, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INCIHUSA-CCT-CONICET). Contacto: marcosolalla@gmail.com

Abstract:

Between 1973 and 1983, *Mikael* magazine was published as a tool for spreading ideas by the Diocesan Seminary of the Argentine city of Paraná, in Entre Ríos province. It was a publication that, under the auspices of the Archbishop and military chaplain Monsignor Adolfo Tortolo, gathered the most important intellectuals of the Argentine Catholic fundamentalism of that time. Among them, one of its most prolific collaborators was Rubén Calderón Bouchet (1918-2012). In this work, we analyze his participation in the magazine, and identify a series of categories, topics and tropes of his philosophical-political discourse. Also, we review a commonplace of some interpretations coming from the Hispanic-Catholic traditionalism that maintain that Calderón Bouchet stayed away from the publication's vigorous defense of the 1976-1983 Argentine dictatorship.

Keywords: Rubén Calderón Bouchet, *Mikael*, Catholic traditionalism, fundamentalism, Dictatorship

Introducción

En el circuito de los tradicionalistas católicos mendocinos, Rubén Calderón Bouchet es reconocido por su prolífica obra (Segovia, 2015; Ayuso, 2008). En efecto, en dicho elenco, más activo que nutrido, su figura constituye una referencia en términos de lo que podríamos caracterizar como la dotación de la especificidad del componente católico hispano en el lugar de enunciación de la extrema-derecha confesional de la región cuyana.

El alcance de la red mendocina de académicos católicos integristas se explica por el impresionante volumen de circulación académica, en tiempos de posguerra, existente entre España y la Universidad Nacional de Cuyo, oficiada por el aparato de difusión cultural del régimen de Franco, en especial, del Instituto Cuyano de Cultura Hispánica (Fares, 2011; Rodríguez, 2015). Los graduados católicos mendocinos viajaban a Madrid, becados por dicha institución para realizar sus doctorados en Historia, Filosofía o Letras, luego de los cuales, eran reclutados en el plantel docente de su

Facultad de Filosofía y Letras (cf. López de Hernández, 2009). El hispanismo católico reaccionario constituyó de allí en más una matriz ideológica cuyo volumen excede en mucho la media de su presencia en el resto de las universidades públicas de la Argentina (Fares, 2021). La agenda ideológica compartida entre este elenco de académicos y las dictaduras que se sucedieron en el país —desde la de 1943 en adelante— harían el resto por su pervivencia académica.

Un índice del alcance de la red de tradicionalistas católicos mendocinos es su regular presencia en el circuito de publicaciones del sector del catolicismo que ofrecía una modalidad de convergencia entre las tendencias críticas al Concilio Vaticano II y el nacionalismo confesional vernáculo. En el período que nos interesa tematizar este grupo de profesores, entre los que se contaban: el propio Calderón Bouchet, Abelardo Pithod, Enrique Díaz Araujo, Carlos Ignacio Massini, Dennis Cardozo Biritos, Toribio Lucero y Estela Lépori de Pithod, eran muy asiduos colaboradores —los primeros tres, con una mayor producción— de revistas como *Mikael*, *Verbo*, *Cabildo*, *Tizona*, *Ethos*, *Sapientia*, *Philosophia*, *Boletín de Estudios Políticos y Sociales*, etc.

Me interesa, en este caso, caracterizar la especificidad del aporte de Calderón Bouchet a la más programáticamente teológica de tales revistas. En efecto, *Mikael* era la revista del Seminario de Paraná (González Guerrico, 2012), surgido bajo el impulso del arzobispo de Paraná, Adolfo Tortolo (Ruderer, 2015 Cersósimo 2010), quien, a principios de los años setenta, reunía los atributos de la capellanía militar y la presidencia de la conferencia episcopal argentina, del ex Tacuara y, para entonces, sacerdote Alberto Ezcurra Uriburu (Vartorelli y Motura, 2020) y del sacerdote jesuita Alfredo Sáenz. La diócesis de Paraná se convertiría en un núcleo de las más radicales figuras del integrismo católico. Su seminario, en tanto, publicaba una revista llamada a convertirse en una de las fuentes

doctrinarias con mayor predicamento en la derecha católica argentina (Rodríguez 2012, 2015; Orbe 2016; Vartorelli 2022). Concebida en clave teológico-filosófica, su lenguaje técnico, no ocultaba su cerrada defensa de la dictadura en curso.

Se publicaron 33 números de la Revista *Mikael* entre los años 1973 y 1984. Su director fue Paúl C. Silvestre, rector del Seminario de Paraná entre 1972 y 1985². En ella publicaban presbíteros y laicos que oficiaban como expresión de las ideas del integrismo católico argentino. Del nutrido grupo de colaboradores de la revista solo un grupo de diez autores produjo tres o más artículos en el curso de su publicación, y de estos, cinco forman parte de la red mendocina. Además de Calderón Bouchet, Enrique Díaz Araujo publicó cinco artículos, Abelardo Pithod cuatro, Héctor Padrón y Carlos I. Massini tres. Si a ellos les sumamos los artículos de Estela Lépori de Pithod, los de Dennis Cardozo Biritos, así como los de Toribio Lucero y Francisco Ruiz Sánchez vemos que el aporte del grupo mendocino al circuito intelectual del vector integrista del catolicismo reflejado en la revista *Mikael* es notable. Entre los más prolíficos autores no mendocinos de la revista destacan Alfredo Sáenz, Alberto Caturelli, Alberto García Vieyra y Carlos Buela, además del propio Adolfo Tortolo.

Rubén Calderón Bouchet contribuyó a esta revista con cinco artículos que se caracterizaron por el despliegue de una interpretación de la modernidad de notable sistematicidad y cuyo análisis era derivado de la tematización de las figuras de Lutero, Hobbes y Voltaire. No obstante, es significativo un artículo titulado “Notas marginales”, aparecido en el número 18 de la revista, que se

² En 1985 fue reemplazado en dicha función por decisión del Arzobispo de la diócesis de Paraná Estanislao Karlic, en lo que constituye el cierre de la fase “integrista” de la formación del Seminario.

sale del registro historiográfico-intelectual en el que el profesor de Mendoza toma posición sobre el estado de cosas de la coyuntura nacional de fines de los años setentas, y a partir del cual, los artículos historiográficos pueden ser leídos en clave política mediante el reenvío de sus tópicos a la dimensión coyuntural de su intervención en el campo intelectual católico.

El número 3, del año 1973, contiene el artículo titulado “El profeta del Leviatán”. En el número 9, de 1975, se publica “La querrela sobre la pobreza al fin de la edad media”; en el número 14, de 1977, aparece “Lutero, los burgueses y los príncipes de este mundo”; en el número 18 se encuentra el señalado “Notas marginales”, de 1978; y finalmente, en el número 25, del año 1981, hallamos el artículo “Voltaire, ideólogo de la burguesía ilustrada”. En esto consistió la prolífica contribución calderoniana a la revista.

Excepto “Notas marginales”, las intervenciones de Calderón Bouchet en Mikael constituyen interpretaciones de algunos de los rasgos de la modernidad europea. Como bien ha señalado Miguel Ayuso (2008) –probablemente uno de los más reputados intelectuales del tradicionalismo católico español actual– la ubicación de Calderón en este ideario se corresponde con el hecho de que es susceptible de reconocimiento de los principios que Francisco Elías de Tejada había identificado como sus coordenadas: la afirmación del sentido histórico de la acción humana, pero de un modo de historicidad sujeta al designio divino inscripto en la naturaleza del mundo y el hombre. Este “historicismo teocéntrico” afirma que la modernidad, en efecto, ha significado el comienzo del desajuste entre los dos términos de la matriz tradicionalista. El resultado histórico de dicho desajuste es el surgimiento mismo de la idea de Europa por la vía del reemplazo de la cristiandad medieval. Las distintas dimensiones de la modernidad europea concebida como

proceso de secularización condensan políticamente en el acontecer de la Revolución Francesa.

El signo político del programa tradicionalista es, por tanto, contrarrevolución y restauración. Calderón Bouchet expresó cabalmente este programa, aun cuando a juicio del propio Ayuso (2008), debió lidiar con una cierta fascinación por el fascismo. Una intervención contemporánea a las de *Mikael* del profesor afincado en Mendoza, pero ahora, en la revista que expresaba con mayor intensidad la posición de los nacionalistas católicos en la coyuntura de los setenta como *Cabildo*, titulada “Réquiem para Gabriele D’Annunzio”, constituye una manifestación de esta identificación calderoniana con el fascismo, además del libro que publicaría diez años más tarde bajo el título *Introducción al mundo del fascismo* (Calderón Bouchet, 1990). El despliegue del proceso de radicalización política de la izquierda, con especial arraigo en América Latina a partir de la década del sesenta, constituye un elemento que explica en buena medida la convergencia más o menos episódica de tópicos fascistas en el tradicionalismo católico de raíz monárquico-carlista de Calderón Bouchet³. El libro que Calderón dedicó a Juan Vázquez de Mella en 1966 indica que ese fue su punto de partida y, en última instancia, de llegada, cuando la derrota de la dictadura que estos intelectuales mendocinos defendieron desde las páginas de *Mikael*, *Cabildo*, *Tizona*, etc. señalaba al tradicionalismo como una forma de reserva –eso sí, retrospectiva– respecto al terrorismo de Estado.

Aún en la obra de sesgo coyuntural de Calderón Bouchet, como sus artículos en revistas, su palabra suele guardar una pulcra distancia con la retórica celebratoria de las Fuerzas Armadas, aunque como veremos, esa deliberada pulcritud, de tanto en tanto, sale de

³ Sobre el vínculo de Calderón Bouchet con el carlismo véase: Ayuso, 2012.

su cauce. Lo que en *Mikael* aparecía como historia del pensamiento político, con una cierta hondura historiográfica, en *Cabildo* se ofrecía como una suerte de remedo de crítica de la cultura.

Pequeño demonio, angelical y virtuoso

Como indicáramos antes, en *Mikael*, Calderón problematiza las diversas dimensiones del proceso moderno de secularización. En “La querrela sobre la pobreza en el fin de la Edad Media” (1975) despliega una intuición que hoy podríamos ubicar en el registro de una historia cultural, como es el reconocimiento en una disputa teológica del siglo XIV de elementos en los que se delinea un horizonte de representación del mundo social propio de la transición a la modernidad. Para el intelectual tradicionalista el siglo XIII es el momento de apertura de un tipo singular de relación, que habría sido suscitada por el éxito de la “ciudad cristiana”. Sobre esta plataforma la cristiandad medieval experimenta, por un lado, el conocimiento de riquezas materiales que constituyen una novedad, así como cierto “gusto por conocimientos profanos”. Estos dos elementos habrían generado las condiciones para el surgimiento de un modo de interpretación del orden de su tiempo por parte de cristianos que percibían en el acrecentamiento de las riquezas una expresión del paulatino avance del laicismo. En dicha interpretación se rompe el balance entre la manifestación material del bienestar y la autoridad, de un lado, y el celo religioso, del otro. Así es como, para Calderón, la pobreza se convierte en una “obsesión”, aunque proveniente de fuentes antagónicas: la vía “maniático-neurótica” —aquí el autor de la distinción es pródigo en la adjetivación psiquiátrica del fenómeno—, y la vía, también anómala, pero, apenas, “excesiva”,

que promueve el esfuerzo tenaz de evitarla mediante el recurso a una “prolija economía” (Calderón Bouchet, 1975, p. 105).

El hombre cristiano, en sus versiones monástica y caballeresca, no había conocido ni una ni otra forma de relación con la pobreza. El pobre lo era sin ostentación y el noble usaba de sus bienes con la prodigalidad de quien los sabe instrumento de su responsabilidad social. La ascensión del burgués cambia la relación con el dinero y suscita, como una réplica del espíritu cristiano rechazado, la aparición de ese pobre declamatorio y vindicativo. Ese pobre que alimenta su odio a la riqueza en las fuentes impuras de un amor decepcionado (Calderón Bouchet, 1975, p. 105).

La narrativa integrista se ocupa de afirmar recurrentemente su doble rechazo al liberalismo y al marxismo, pero disimula poco la disimetría en la intensidad del mismo. Para 1975, año en el que Calderón Bouchet escribe este artículo, se encuentra ya muy consolidada la teología de la liberación, en uno de cuyos ejes se propone la recuperación de la idea “vindicativa” de justicia. El índice de tal vindicación es el “pobre”. La atribución calderoniana de un carácter declamatorio para esta posee un claro destinatario. Profiere este cuestionamiento mediante un deslizamiento —característico de las narrativas de las derechas integristas confesionales— desde el registro ético al psicológico, en el que la serie “odio / impureza / decepción” halla una matriz acorde a su índole.

Aquel desbalance que comenzara a esbozarse en el siglo XIII en el propio estado de cosas eclesiástico, en virtud de la emergencia de un tipo particular de experiencia religiosa, presuntamente transida de una “meliflua perversidad”, que comprendía escindidas las dimensiones civilizatoria y carismática de la Iglesia.

La interpelación moral de la vida de la Iglesia funge, para Calderón Bouchet, como operadora de una negación que habría

asegurado la definitiva bifurcación entre vida religiosa y actividad profana. Si esta dicotomía se nutría, en principio, de la denuncia hacia la acumulación de riquezas, luego mudaría en clave dialéctica hacia la sacralización de la economía burguesa, al precio de cuya mudanza caerían en desgracia las virtudes cristianas mismas.

No es del interés de Calderón Bouchet caracterizar los acontecimientos de la querrela suscitada al interior de la orden franciscana entre quienes se oponían a la imposición de una regla proveniente del papa Gregorio IX contra la voluntad del testamento de Francisco de Asís. Lo relevante, para el historiador de las ideas políticas, es el reconocimiento que esta disputa entre “espirituales” y defensores del orden institucional habría oficiado como condición de posibilidad del predominio axiológico de la economía en la construcción imaginaria del mundo moderno, sustrayendo así a la expresión institucional de la Iglesia función alguna en tal materia. Su denuncia consiste en la afirmación de que la radicalización de un lugar de enunciación carismático para el discurso religioso conduce, más temprano que tarde, a la secularización.

La iglesia "burguesa" y la iglesia "proletaria" de nuestros días está incoada en la tajante división de los "fraticelli". Los beneficiarios de estas contradicciones dialécticas en el seno de "la unique internationale qui compte" son, precisamente, las fuerzas internacionales que en una y otra oportunidad luchan para borrar la presencia real de Cristo en el mundo (Calderón Bouchet, 1975, p. 114).

La presunta desactivación del poder eclesiástico, vinculada a la afirmación de una autenticidad no mediada por el dispositivo jerárquico-institucional, es concebida, pues, como el resultado de la acción de un “pequeño demonio, angelical y virtuoso” (Calderón Bouchet, 1975, p. 107).

La Reforma protestante como revolución

La cuestión de la pobreza no solo habría impactado a nivel del enunciado teológico medieval, sino en la condición misma de algunos de los agentes de la estructura eclesíastica temprano moderna. En el número 14 de *Mikael* Calderón Bouchet se dispuso a problematizar el vector religioso del reemplazo de la cristiandad medieval en un extenso artículo titulado “Lutero, los burgueses y los príncipes de este mundo” (1977)⁴. Su misma formulación expresa la línea de descripción característica del tradicionalismo católico. El deslizamiento de la fuente de la experiencia religiosa de la Iglesia al individuo habría constituido la plataforma desde la que se abren tanto un proyecto estatalizante del poder político como su impugnación revolucionaria. La pobreza, decíamos, y, por contigüidad, la ignorancia de buena parte de los monjes alemanes de principios del siglo XVI explicaba la ausencia de sostén teológico para una red de obispos demasiado inclinada al favorecimiento de la agenda política de los administradores de los reinos del Sacro Imperio⁵. Frente a ello convergía un sentimiento anticlerical de la burguesía, al par de la atmósfera antirromana que se respiraba en esas latitudes, y que alcanzaba también a amplios sectores del campesinado, en virtud del peso de tributos destinados al sostenimiento de Roma; con un imaginario popular crecientemente

⁴ Tres años después de su publicación en *Mikael* Calderón Bouchet reescribe, amplía y reorganiza parte de este extenso artículo para integrarlo en los capítulos X, XI y XII de su libro *La ruptura del sistema religioso en el Siglo XIV* (1980).

⁵ El tópico de buena parte de la historiografía católica conservadora sobre la Reforma Protestante, consistente en la afirmación de la venta de indulgencias como un “exceso” en materia de las expectativas plebeyas, tanto de la feligresía como de un sector del clero alemán (cf. García Villoslada, 1973) es de modo prístino reproducido por el intelectual tradicionalista, ahora como un modo de impugnación de una teología política de izquierda.

atravesado de supersticiones; y con la presunta ambición de los príncipes alemanes que deseaban despojar al clero de sus bienes. El modo como tales elementos se traman es, para Calderón Bouchet, índice de que la Reforma Protestante es, en efecto, una “revolución”⁶.

No hay que hurgar demasiado para comprender en la cuidadosa renuencia del pensador católico hacia el registro panfletario de formulación de sus ideas políticas, una vía de legitimación de su interpretación radical de uno de los acontecimientos históricos que contribuiría al señalado reemplazo de la cristiandad medieval, al tiempo que aseguraba la reposición reaccionaria de la idea del “peligro revolucionario”, y, con ello, del concepto de “subversión”. Si la posición teológica del monje alemán era virtualmente contraria a las proyecciones modernizantes y humanistas del Renacimiento, no obstante:

(...) su prédica era subversiva y encontró la veta individualista, romántica y antiromana de su raza. Esa es una de las razones ocultas de su éxito y al mismo tiempo la fuente de los efectos ulteriores provocados por la reforma y que no parecían expresamente reclamados por la voluntad de los primeros protestantes (Calderón Bouchet, 1977, p. 23).

Aquellos efectos se nutren de precisas formas de determinación material que conducen a Calderón a ver en la reforma una modalidad de secularización proto-revolucionaria, pero su enfoque historiográfico le exige perfilar las “fuerzas espirituales” implicadas en su despliegue. En esta línea ve a la consolidación de la

⁶ Es notable la persistencia de esta línea de interpretación del fenómeno en la escena tradicionalista católico-hispánica (cf. Ayuso, 2017).

Reforma como un fenómeno asociado al ciclo de desencaje entre el imaginario del pueblo y el lugar de enunciación del sector letrado de las élites. No puede negarse que, en efecto, el desarrollo de la cultura moderna ahonde la distancia entre los sectores populares y las élites, pero contra las propias prevenciones del historiador ante el más ramplón idealismo historiográfico, sobreinterpreta el factor religioso cuando pretende ofrecer una comprensión total de la modernidad, que ni la secuencia narrativa del artículo, ni su registro historiográfico requerían.

Las masas permanecen lejos de estas especulaciones y las nuevas elites, a diferencia del clero y la nobleza medieval, desprecian al pueblo y lo despreciarán cada día más porque sigue siendo fiel, por lo menos hasta el siglo XIX, a la doctrina tradicional. En el siglo XVIII la reforma ha cumplido su ciclo laicisante y los intelectuales se arrojarán definitivamente la herencia del clero y tratarán de tomar la dirección espiritual de las masas. Es el siglo de la Pedagogía y de las luces. El siglo XIX, más eficaz en la lucha revolucionaria, inventará los expedientes para terminar la destrucción del pueblo cristiano con la creación masiva de un hombre dócil a sus santo y señas (Calderón Bouchet, 1977, p. 27).

La enunciación de la libre interpretación, auspiciada por los reformadores, constituiría un emplazamiento en cierta medida deudor, incluso contra las reservas luteranas frente al Renacimiento, de la replatonización en clave gnóstica del humanismo, y, por tanto, de un *locus* aristocratizante. La trayectoria es clara: se trata de mostrar el deliberado subjetivismo de Lutero y su consecuente autorización del propio discurso en términos de una crítica teológico-política de los dispositivos clericales –la venta de indulgencias–, por un lado, así como de la reorientación de la vida religiosa a la escena de las “vivencias”. Si, para Calderón Bouchet, la doctrina del

sacerdocio universal podría presumir de cierto avance en la democratización del orden religioso, Lutero renunciaba a derivar de tal doctrina su potencial político, en un gesto que terminaba por proyectar dicha potencia al poder temporal de los príncipes. Calderón Bouchet se apoya en este diagnóstico para afirmar que la doctrina del derecho divino de los reyes se explica desde esta matriz protestante, más que del horizonte católico. En cualquier caso, al historiador de las ideas políticas no escandaliza esta doctrina, sino la coyuntura abierta por la Reforma, en la que se establece una convergencia entre aquellas monarquías y las demandas de la burguesía. La centralidad política del Estado moderno es, para Calderón, la fuente del peligro revolucionario, por cuanto constituye un ente, entre otros posibles, sobre los que pueden desplegarse formas políticas de interpelación de las jerarquías naturales, históricamente consagradas por la tradición y, claro está, por la Iglesia Católica.

Lo hemos insinuado un par de veces, pero ahora lo decimos con toda claridad: Lutero comienza un movimiento de ideas que va transformándose a lo largo de los siglos que de él nos separan y que podemos designar con el nombre de Revolución. En todo este movimiento existe una tónica general con respecto a la violencia que toma su origen en la predicación de Lutero y que consiste en diluir la responsabilidad personal frente a las medidas de fuerza atribuyéndolas a Dios o a entes de razón que el espíritu revolucionario irá inventando, por exigencias de la causa, en la medida que pierda su vinculación con la fe (Calderón Bouchet, 1977, p. 45).

El espíritu revolucionario es la fuente de los males que la modernidad ha engendrado. El objeto de la fe católica tradicional parece apuntar al único punto de certidumbre. El reenvío de una

práctica política a un significante que funja como modo de articulación de demandas heterogéneas que interpelan al orden presuntamente fijado por dicha tradición constituye un expediente más del proceso de secularización, aunque este haya surgido como un modo de reconfiguración del propio campo religioso europeo. Por lo mismo es necesario, para el intelectual tradicionalista argentino, examinar una tradición teórica moderna que oficia como justificación de uno de aquellos entes de razón: el *Leviatán*.

Una filosofía política para la profanidad

A la secularización de la esperanza histórica de justicia le sigue, pues, el proceso de vaciamiento interno de la autoridad eclesiástica y, con ello, su reemplazo político definitivo en la figura del Estado. La obra de Hobbes sería, para Calderón, una operadora del proceso de secularización política de la modernidad. La ambigüedad, no obstante, atraviesa al largo artículo que Calderón Bouchet publica en el número 3 de *Mikael* titulado: “El profeta del Leviatán” (1973). El historiador tradicionalista de las ideas políticas suscita en sus descripciones de la vida y el pensamiento de Thomas Hobbes interpretaciones ambivalentes, incluso en aquellas ocasiones en las que presume desplegar ácidas críticas. Así, la filosofía del autor inglés del siglo XVII resulta “espléndidamente unilateral” (Calderón Bouchet, 1973, p. 31) en virtud de la reducción de aquella a unos pocos principios, todos los cuales concebidos bajo el signo del empirismo. En este caso la dimensión empírica del análisis tanto lógico como político se despliega como efecto del movimiento de los cuerpos. La ambivalencia calderoniana se configura en torno a la tensión entre el recurso ontológico a una filosofía de la naturaleza como fundamento del conocimiento y de las prácticas políticas —

aspecto que el tradicionalista juzga apegado a la “mejor tradición greco-latina” (Calderón Bouchet, 1973, p. 31)— y el ente invocado por tal recurso como fundamento: los cuerpos, y, en este caso, sin que el mismo constituya la cabal expresión de la estructura cosmológica total de la creación divina. El fundamento es constreñido a un cuerpo, sin que la presuntamente irrenunciable codificación de la ontología cristiano-católica lo informe. Por lo mismo, el efecto epistemológico del empirismo hobbesiano activa en Calderón Bouchet un tropo específico de su discurso historiográfico como es la condensación de categorías provenientes del psicoanálisis y el marxismo⁷.

El discurso del pensador integrista con notable regularidad interrumpe sus descripciones, mayoritariamente atendidas al registro académico, por la invocación de la trama de la que se nutren todas las amenazas contemporáneas de la cristiandad. Aquí, pues, la operación de articulación de los momentos ontológico y político del pensamiento de Hobbes se reduce a una modalidad de “*libido dominandi*” (Calderón Bouchet, 1973, p. 34), expresión política de la

⁷ Es notable la persistente irrupción del lenguaje clínico, aunque en un registro deliberadamente coloquial, para designar las presuntas intersecciones entre biografías psiquiátricas y pensamiento político. En materia de enunciación, aquellos coloquialismos constituyen tropos en los que se delinearán núcleos ideológicos, cuya indecidibilidad es revestida de la invocación tácita del sentido común integrista. La eficacia del tropo requiere, por su ostensible artificialidad, una lectura ya integrada a aquel imaginario. A nivel del enunciado la estrategia es pristina, se trata de indicar que un orden político edificado sobre fundamentos filosóficos ajenos a la ontología política tomista, son, sin más, formas de defeción en materia de despliegue de la autoridad, y que, además, todos conducen a Marx. Así, podemos ver un ejemplo, entre muchísimos, en la más programáticamente filosófica de todas sus obras, contemporánea al artículo que ahora comentamos. Sostiene Calderón Bouchet: “Ni Hobbes ni Rousseau sabían nada de las sociedades primitivas y estructuraron sus sistemas sobre un par de hipótesis sin consistencia histórica. En el fondo de sus corazones estos pensadores padecían de una cierta incomodidad frente a las exigencias de la autoridad. Como siempre sucede en casos semejantes, la ausencia de orden interior, provocó una obsesión maniática para hallar en la cohesión externa la necesitada paz de sus almas. Estos temperamentos anárquicos fueron los abuelos del totalitarismo moderno” (Calderón Bouchet, 1976, p. 150).

completa instrumentalización del conocimiento práctico comprendido como administración del miedo, en cuyo orden el propio conocimiento es concebido como ejercicio del poder. El empirismo, caracterizado por el pensador católico como “imperialismo corporalista”, sumado al recurso estrictamente retórico —y en tal caso, irónico— de los temas religiosos, y la instrumentalización del saber otorgan a la política su atributo moderno: la autosuficiencia. En efecto, la cuestión de la caracterización de los múltiples vectores de la secularización se intuye con fuerza como el patrón de la intervención calderoniana en la escena político-intelectual de fines de la década del setenta desde los diversos órganos del circuito integrista.

El mecanicismo hobbesiano ofrece una vía para la comprensión moderna de la política. En ella se abandona la idea clásica de *dominium* en vistas que lo que se requiere ya no es el itinerario del alma hacia Dios mediante el “señorío del espíritu sobre las pasiones”, sino el conocimiento de los modos en que la administración de aquellas se consuma como condición de posibilidad de la construcción de su dispositivo más eficaz: el Estado. Si su constitución se intuye tras el “propósito generoso” de mantener la paz, este se revelaría, para el pensador católico como “espejismo” (Calderón Bouchet, 1973, p. 34). La dimensión universalista de este postulado pacificador es cuestionada aquí porque funge como recurso de integración inauténtica a la comunidad política, así como una modalidad de reproducción emocional de sujeción.

Calderón Bouchet descubre en el pensamiento de Hobbes una de las manifestaciones más significativas por las que la cultura registra y promueve el abandono de la sociedad medieval —“caballescra”— en beneficio del definitivo predominio del interés de la burguesía en la modernidad. La centralidad del hombre en este

imaginario constituye el índice de una psicología egoísta, de la que se nutre la profana filosofía política del “profeta del Leviatán”:

El siglo XVII creyó haber descubierto por primera vez la idea de naturaleza. Su empeño más tenaz fue investigar las leyes que rigen su proceso y con este conocimiento adquirir un dominio sobre la realidad capaz de liberarlo para siempre de la superstición y de los poderes fundados en la teología.

Dios es autor de la naturaleza y fabricante del universo. Conocer bien los principios del mecanismo ideado por Dios es hacer un poco obvia la revelación y dejar sin empleo el oficio demasiado costoso de la Iglesia (Calderón Bouchet, 1973, p. 40).

Sobre el fondo retórico del recurso a una concepción secularizada de Naturaleza se monta, para el filósofo tradicionalista, el artificio político modelo de la modernidad. El gesto secularizante vuelve a motivar el tropo condensador: en este caso del motivo altruista que se postula como fundamento del orden social tanto en Hobbes, como en el liberalismo burgués y el marxismo. El monarca, el mercado o la modificación de la infraestructura económica cumplirían este papel.

Calderón ve en el carácter convencional de la sociedad política la vía profana de encauzamiento del miedo. La obediencia política es, en tanto, un epifenómeno del desplazamiento de la expectativa de salvación espiritual a la más modesta aspiración de mantenimiento de la vida, en cuyo orden se comprende la intuición originaria de la necesidad vital del establecimiento de una convención fundante. El Estado hobbesiano se construye, para el historiador de las ideas políticas católico, sobre la base de este mandato racional, en virtud del cual se habría obturado la vía que el tradicionalismo católico reclamaba como su lugar de enunciación político: la afirmación de la necesaria identidad entre el elemento

ético y el político. La supremacía del orden legal sobre el moral ocluye la posibilidad de intersección del discurso político moderno con el religioso. Así autonomizado del orden moral el Leviatán hobbesiano subsume toda forma previa de poder social y se esgrime como una maquinaria administrativa que termina por asumir las funciones del mismísimo “poder espiritual” (Calderón Bouchet, 1973, p. 43). En ello nuestro pensador católico intuye el augurio del advenimiento del Estado totalitario. Por lo mismo, Calderón, es impelido a reponer el tropo condensador “Hobbes / Marx”. El pensador inglés del siglo XVII y el alemán del XIX imaginan una nueva condición humana en la que sería posible una articulación satisfactoria entre intereses individuales y colectivos. En la trayectoria de esa idea de humanidad, que Calderón y tantos otros pensadores de derecha han impugnado por “abstracta”, se escuchan ecos del Renacimiento y la Ilustración.

Hobbes como pensador político, es el eslabón entre el Renacimiento y la Ilustración inglesa. Del hombre renacentista tiene el punto de vista *profano* en todo lo referente al poder espiritual. De la Ilustración, la convicción inquebrantable en *el poder de la razón para construir* un orden socio-político al margen de la fe revelada. De sus contemporáneos ingleses tomó el gusto de buscar en la Biblia los argumentos para apoyar sus criterios (Calderón Bouchet, 1973, p. 46).

Al par de lo que Calderón Bouchet reconocía como uso irónico de los temas religiosos en Hobbes el recurso a la Biblia no constituye en el discurso tradicionalista un mérito, sino, además de la confirmación de que dicho recurso es meramente ornamental, un gesto secularizador comprendido en el imaginario estatuido por aquella otra revolución secretamente profanizante como la Reforma Protestante. Pero detengámonos brevemente en la Ilustración para

cerrar el ciclo del proceso secularizador descrito en cuatro momentos por Calderón.

Verdades modestas

Con un párrafo deudor de un modo de enunciación recurrente en su discurso comienza el artículo de Calderón Bouchet sobre el filósofo ilustrado francés Voltaire. La operación es simple, no es otra cosa que un modo poco solapado de minimizar la autoridad de las ideas que él pretende impugnar mediante el recurso a la presunta liviandad escéptica de la obra del pensador tematizado. En el último de los aportes del profesor de Mendoza a la revista Mikael, en su número 25, de principios de 1981, el tradicionalista católico afirma que los aspectos, a su juicio bizarros, de la obra literaria de Montesquieu, han sido olvidados en beneficio de su obra filosófica cumbre *El espíritu de las leyes*. Respecto a Voltaire nuestro autor parece afirmar que su popularidad se debió en buena medida a un criticismo de superficie. Sin decirlo, parece indicar que sus imposturas no pudieron ser redimidas por el valor doctrinal de su aportación a la historia de las ideas políticas.

La parábola para indicar el carácter sintomático del discurso volteriano como testimonio del aspecto epistémico del proceso moderno de secularización cierra el círculo con una transparencia notable. El último párrafo del artículo retoma la idea del primero. Afirma Calderón Bouchet (1981):

Voltaire fue demasiado superficial para advertir los lazos vivos que unen una civilización a su sistema religioso y no sospechó, en ningún momento, la tempestad que incubaba su ironía, ni la falta

total de valor que tenía su pobre deísmo para sostener un orden social en vías de caer (p. 56).

La notable unilateralidad en la imagen que construye de la posterior —en unos quince años— escena revolucionaria de 1789 hace de uno de los elementos de la coyuntura histórica del último cuarto del siglo XVIII —la crítica ilustrada de las instituciones— su principal causa. Su afirmación es retórica y no parece tener pretensiones de exhaustividad. Lo relevante es el gesto calderoniano, consistente en la advertencia del peligro potencial de toda forma de reformismo político, en virtud de que sobre él se configurarían los dispositivos con los que a la postre se impugna el orden social en sus pretendidos cimientos. En efecto, dichos cimientos exigen guardianes objetivos, no basta una idea más o menos difusa de Dios, sino una religión positiva, una Iglesia.

El tropo que predomina en su contribución antiilustrada se configura como un modo de afirmación, por la vía de una intensificación acumulativa de adjetivaciones, de una cierta insustancialidad de la inteligencia. La lista de predicados es así notable: versador eficaz, genio cáustico y chancero, giróvago, de ingenio rápido, delicia de un París versátil y difamador, intérprete del gusto del momento, genio chispeante, desparpajo exquisitamente delicioso y hombre valiente son solo algunos de los atributos que Calderón reconoce en Voltaire. La imagen que se obtiene de esta serie de rasgos es la de una cierta vacuidad de la crítica ilustrada francesa de la religión y la política. El tópico central de la crítica volteriana es la eliminación de la superstición, en cuya órbita caen, como es obvio, los “dogmas de la fe cristiana”. Pero dicha crítica carece de la sistematicidad que el intelectual integrista presume necesaria en una impugnación de índole filosófica, y cuyo déficit es atribuible al siglo XVIII francés. Señala Calderón Bouchet (1981):

El siglo XVIII fue llamado en Francia un siglo filosófico, tal vez porque en él dominó el espíritu crítico y un lenguaje claro y didáctico que ponía al alcance del burgués los discutibles beneficios de la duda universal. Si juzgamos de acuerdo con el metro helénico o el cartabón a que nos acostumbrará el genio alemán, la filosofía francesa del siglo XVIII no pasaba de un juego ingenioso y superficial en el que emergían, adobadas al gusto galo, algunas ideas inglesas (p. 51).

El carácter instrumental del discurso volteriano se intuye por la vocación de alcanzar un lector que excede los límites del orden cortesano en una operación que, al tiempo que los pone como un público ampliado, los convierte en sujetos de su interés de clase. Así, el abandono de una concepción teológica de la historia, es, para el profesor de Mendoza, “un principio tan burgués como el capitalismo” (Calderón Bouchet, 1981, p. 51). El recurso deísta a un Dios que no interviene en la historia, pero juzga “post mortem”, es estrictamente un postulado instrumental de un horizonte último, sobre el que se afirma la posibilidad de sostenimiento del orden político y de una “vida civilizada”. La utilidad política del postulado requiere, además, una formulación, para Calderón Bouchet “tímida”, de la inmortalidad del alma humana. El instrumento crítico de las supersticiones se despliega, en tanto, como un modo de cuestionamiento del discurso teológico concebido en clave apologética respecto a las religiones positivas, en virtud de que estas últimas constituirían un obstáculo para el desarrollo de la tolerancia, principio fundamental del progreso humano. Esta teodicea es deliberadamente débil. El profesor de Mendoza ve en ello un gesto típico del imaginario burgués y racionalista del siglo XVIII, por lo que sostiene:

En sus ideas Voltaire siguió la línea de la burguesía en tanto buscó una reforma del poder que favoreciera el auge del capitalismo y

estableciera un orden donde las finanzas y el comercio pudieran crecer sin trabas de privilegios estamentales y corporativos. (Calderón Bouchet, 1981, p. 55)

Esos borrosos sobrinos sin herencia

Como indicáramos precedentemente, de las cinco contribuciones de Calderón Bouchet la única que se sale del registro de la historia de las ideas de la modernidad europea como despliegue de un ciclo histórico secularizador es “Notas marginales”, publicada en 1978, en el número 18 de la revista. Si en los demás artículos la función de antagonista son ciertas doctrinas que habrían contribuido al desarrollo de la modernidad, aquí se trata de los jóvenes. El fin de su aporte es la caracterización de los tópicos con los que se configura un tipo de imaginario juvenil excesivamente permeable a las expectativas revolucionarias de la hora.

Hay, para Calderón Bouchet, una peligrosa tendencia a adoptar ideologías concebidas sobre modelos ideales de sociedad que, al poco andar, revelarían sus contradicciones con aquellos miembros de la comunidad que mantienen posiciones más cercanas a lo que el filósofo considero la realidad, en cuyo caso la idealidad sería la mera invocación de una práctica política que termina por constreñirse a la mutilación de “los enemigos de la perfección” (Calderón Bouchet, 1978, p. 79). Aunque a la distancia parezca irónico, el intelectual integrista escribe en la revista del obispo castrense en tiempos de dictadura militar, que uno de los problemas centrales de aquellas expectativas revolucionares es que tienden a cuajar en dispositivos represivos.

La referencia calderoniana a la coyuntura política tiende a ser oblicua, el significado coyuntural se halla siempre como un rasgo

inherente a la estructura que describe. En este caso, se trata del reconocimiento de los dos registros en los que se despliega la política como ciencia práctica. El primero de ellos se constituye como reflexión sobre los “principios universales del orden práctico” (Calderón Bouchet, 1978, p. 80). El segundo consiste en la aptitud para orientar el curso de las cosas en línea con una idea correcta de bien común. Este último elemento es aquel del que carecerían los jóvenes. Pero este rasgo es estructural al imaginario de la juventud. La singularidad de la coyuntura de la enunciación del filósofo católico es el “desconcierto de los viejos” (Calderón Bouchet, 1978, p. 81). Por ello ese desajuste entre la dimensión de principios y la dimensión de lo real en el fenómeno político estimula la configuración del “mesianismo revolucionario de los jóvenes” (Calderón Bouchet, 1978, p. 81). El dispositivo en el que se asienta esta modulación de la experiencia política es la ideología. Aquí el tropo condensador se esgrime nuevamente. En efecto, Calderón presume tener valiosas impugnaciones a las ideologías en general, aunque, como es obvio en este discurso, el marxismo está llamado a ser la consumación de todas las líneas de impugnación integrista.

Para Calderón las ideologías fungen, en buena medida, como explicaciones del mundo, como filosofías y como religiones, pero en ningún caso lo logran. Los argumentos del filósofo son predecibles en este esquema doctrinario. La existencia de una toma de posición inicial en la enunciación ideológica sesga sus interpretaciones y, por lo mismo, socaba toda atribución de objetividad en la pretendida constitución de una explicación del mundo. Tampoco alcanzan rango de filosofías porque ese mismo interés estrictamente práctico inhabilitaría lo que Calderón postula como “sentido contemplativo del ser” (Calderón Bouchet, 1978, p. 81). La concepción dogmático-metafísica de la filosofía se hace todavía más tosca cuando se eleva a impugnación teológica. No resulta relevante para el profesor de

Mendoza examina proyecciones teóricas de los debates acerca de las teologías políticas como rasgo estructurante del imaginario moderno, aunque había atisbado algo de eso en sus caracterizaciones del potencial secularizador de las ideas de Lutero, Hobbes y Voltaire. En este punto prefiere un repliegue catequístico. Afirma, sin más, que no hay teología en las ideologías por carecer de un “origen” divino. Y todavía más, en una pirueta típica del pensamiento religioso temprano moderno, lo que no es divino debe ser obra de Satanás. En esta imagen integrista “las ideologías son la versión del no servirá satánico, porque formulan en sus lucubraciones, una explicación del mundo que trata de poner a los hombres a la par de Dios” (Calderón Bouchet, 1978, p. 83).

Marx y Freud constituyen la diada maldita, son los “santos patronos de la ideología” (Calderón Bouchet, 1978, p. 83) porque sus pensamientos fungen como modelos de impugnación de las jerarquías asignadas por la naturaleza. Esta matriz atraviesa, incluso al cristianismo de la hora. Calderón afirma que en la órbita de esta ideologización de las juventudes carentes de la conducción de aquellos “viejos desconcertados”, proliferan los que tienen “hambre y sed de justicia”, convirtiendo así a esta última en “la virtud de moda”. En este sentido, afirma:

Quando el cristianismo tenía vigencia en los espíritus, la justicia era una buena disposición de la voluntad personal en orden a los derechos ajenos. Esto suponía el conocimiento y el respeto de esos derechos y una postura en consonancia para cumplir con todas las obligaciones impuestas por la realización del bien común.

Hoy para ser justos no hace falta ningún esfuerzo de corrección moral. Basta desear el cambio que lleve al poder a una minoría entrenada en el terrorismo y alimentada con odio, para que la justicia resplandezca en toda su plenitud distributiva.

Cuando una virtud se hipertrofia adquiere una dureza de cadáver y presagia todos los futuros ablandamientos de la descomposición. A la rigidez vindicativa de la justicia puritana, sucede el sentimentalismo de nuestra época con su llorona sensiblería frente al delincuente y su reacción histérica ante el uso legal de la fuerza (Calderón Bouchet, 1978, pp. 85-86).

Si el problema es la dimensión distributiva de la justicia, está claro que el derecho en cuestión es el de propiedad. Para el filósofo católico no hay eventuales colisiones entre este derecho y el bien común. Si en su aspecto material la potencial conflictividad social asociada a la existencia de la desigualdad constituye un dato ineludible, su ajuste debe ser moral. El reconocimiento, en última instancia, tiene por objeto el carácter presuntamente justo de la desigualdad en los términos de una jerarquía terrena. Este tópico, formulado como déficit moral de una política distributiva, es característico de los discursos teológicos conservadores. No resulta novedoso su despliegue aquí, sino porque constituye una referencia muy prístina a la coyuntura política del momento en la que el sector integrista acomete la defensa del “uso legal de la fuerza”, contra el “sentimentalismo” de sus críticos. Aunque aquí parece constreñirse al problema de la índole de las responsabilidades penales, es evidente que puede leerse en sentido metonímico como una afirmación sin más del uso de la fuerza. Después de todo, que otra cosa cabría si el antagonista es una “minoría entrenada en el terrorismo” (Calderón Bouchet, 1978, p. 85), como presume el historiador de las ideas católico.

Las ideologías son un ejercicio de la imaginación. Por ello Calderón Bouchet suma a la trama de elementos teóricos que nutrirían las fantasías proto-subversivas de la juventud a las modernas pedagogías por su insistencia en el potencial pedagógico de la espontaneidad en desmedro del cultivo de la inteligencia y la

voluntad. Este trabajo de cultivo intelectual y volitivo consiste en el dominio del tumultuoso orden de las “vanas fantasías”. De ello deduce Calderón la dimensión política de la masturbación en virtud de su apelación a la imagen. Un “casto cuidado de la imaginación” (87) exige el concurso, más que de una pedagogía espontaneísta, de la formación rigurosa del “carácter”, en cuyo orden de lo que se trata es de morigerar los apetitos y las inclinaciones agresivas. El cauce para una formación virtuosa del carácter es la tradición, conjunto de saberes transmitidos por la comunidad, pero cuyo origen se encuentra en “Dios Revelador”, y del que la Iglesia católica es institución guardiana, sin que por ello resulte reducido el papel de la educación militar en el desarrollo de aquella formación (Calderón Bouchet, 1978, p. 88).

El combo está completo. La impugnación de cualquiera de estos eslabones de la trama Dios-Iglesia-Tradicción —y si fuera necesario: Fuerzas Armadas— constituye una “profanación”. La autoimagen calderoniana es trágica, encuentra placer en el ejercicio de la virtud en una época de “exaltación de la bajeza”. El filósofo se atribula en cuanto crítico de la cultura en la representación positiva de la figura literaria del anti-héroe, así como de la imagen cinematográfica de esos “borrosos sobrinos sin herencia” (Calderón Bouchet, 1978, p. 92). La dimensión democrático-plebeya de las formas dominantes de la producción cultural, las presuntas abyecciones morales y pedagógicas de la juventud, la frivolidad sexual y la droga hacen de la disciplina una tarea honorable, pero rigurosa. Señala Calderón Bouchet (1978):

Mientras los hombres maduros prosperan en sus malos negocios, o se entregan al baboseo de su liberalismo democrático, los jóvenes asocian la droga con los dos grandes temas del momento: la violencia y la liberación.

Es más fácil perder la vergüenza que dominar las malas pasiones, y lanzarse medio loco a una violencia destructora que educar la agresión en la serena disciplina de las armas. (pp. 93-94).

Referencias bibliográficas

- Ayuso, Miguel (2008). Don Rubén Calderón, tradicionalista hispánico. *Verbo*, (461-462), 37-58.
- Ayuso, Miguel (2012). In memoriam. Rubén Calderón Bouchet. *Verbo*, (507-508), 185-187.
- Ayuso, Miguel (2017). La revolución protestante y su impacto político. *Verbo*, (551-552), 115-150.
- Calderón Bouchet, Rubén (1973). El profeta del Leviatán. *Mikael*, (3), 23-46.
- Calderón Bouchet, Rubén (1974). Réquiem para Gabriel D'Annunzio. *Cabildo*, (13), 26-29.
- Calderón Bouchet, Rubén (1975). La querrela sobre la pobreza al fin de la edad media. *Mikael*, (9), 104-114.
- Calderón Bouchet, Rubén (1976). *Sobre las causas del orden político*. Buenos Aires: Nuevo Orden.
- Calderón Bouchet, Rubén (1977). Lutero, los burgueses y los príncipes de este mundo. *Mikael*, (14), 21-46.
- Calderón Bouchet, Rubén (1978). Notas marginales. *Mikael*, (18), 79-96.
- Calderón Bouchet, Rubén (1980). *La ruptura del sistema religioso en el siglo XVI*. Buenos Aires: Dictio.
- Calderón Bouchet, Rubén (1981). Voltaire, ideólogo de la burguesía ilustrada. *Mikael*, (25), 45-56.
- Calderón Bouchet, Rubén (1990). *Una introducción al mundo del fascismo*. Buenos Aires: Nuevo Orden.
- Cersósimo, Facundo (2010). La "Iglesia militar" entre el Operativo Independencia y los inicios del Golpe de 1976: El caso del Vicariato Castrense. VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010, (La Plata, Argentina). En *Memoria Académica*. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5157/ev.5157.pdf
- Cersósimo, Facundo (2014). El tradicionalismo católico argentino: entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia católica y los nacionalismos. Un estado de la cuestión. *PolHis. Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*, (14), 339-374. Recuperado de: <https://polhis.com.ar/index.php/polhis/article/view/86>

Fares, María Celina (2011). Universidad y nacionalismos en la Mendoza posperonista. Itinerarios intelectuales y posiciones historiográficas en los orígenes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. *Anuario IEHS*, (26), 215-238.

Fares, María Celina (2021). Los itinerarios de un clérigo intelectual. Juan Ramón Sepich Lange y las modulaciones del hispanismo. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, (23), 1-16.

García Villoslada, Ricardo (1973). *Martín Lutero*. Tomo I: *El fraile hambriento de Dios*. Tomo II: *En lucha contra Roma*. Madrid: B.A.C.

González Guerrico, Luis (2012). El Seminario de Paraná. En AA.VV., *Lucidez y coraje. Homenaje al Padre Alfredo Sáenz en sus bodas de oro sacerdotales*. Buenos Aires: Gladius.

López de Hernández, Nelly (2009). *Memorias de una universitaria mendocina*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Orbe, Patricia (2016). Sociabilidad tradicionalista en la Argentina: la ofensiva tomista en la trama académica de los años setenta. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, (9), 98-113.

Rodríguez, Laura Graciela (2012). El "marxismo" y la universidad en la Revista *Mikael. Ciencia, Docencia y Tecnología*, (45), 147-162.

Rodríguez, Laura Graciela (2015). Los hispanismos en Argentina: publicación, redes y circulación de ideas. *Cahiers des Amériques latines*, (79), 97-114.

Ruderer, Stephan (2015). Between Religion and Politics. The Military Clergy during the Late Twentieth-Century Dictatorships in Argentina and Chile. *Journal of Latin American Studies*, pp. 1-27. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/271908522_Between_Religion_and_Politics_The_Military_Clergy_during_the_Dictatorships_of_the_late_Twentieth_Century_in_Argentina_and_Chile

Segovia, Juan Fernando (2015). Las causas del orden político según Rubén Calderón Bouchet o de los fundamentos del pensamiento político tradicional. *Verbo*, (539-540), 859-878.

Vartorelli, Osvaldo y Nicolás Motura (2020). De la milicia al púlpito. La trayectoria de Alberto Ezcurra Uriburu durante sus años de sacerdocio en el Seminario de Paraná (1964-1984). *Itinerantes. Revista de Historia y religión*, (13), 167-192.

Vartorelli, Osvaldo (2022). Redes transnacionales y publicaciones del tradicionalismo católico: Una aproximación a partir de la revista *Mikael* (1973-1983). *Estudios del ISHIR*, (34), 1-27.

Marcos Olalla

Profesor y Doctor en Filosofía. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Investigador del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA – CCT-Mendoza / CONICET). Coordinador del Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas de dicho Instituto. Profesor Asociado de Filosofía de la Cultura en la Facultad de Filosofía y Letras y Profesor Adjunto de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Derecho, ambas de la Universidad Nacional de Cuyo. Su producción en investigación se desarrolla en el campo de la historia del pensamiento latinoamericano y los estudios culturales.

Ángel Cappelletti (1927-1995), biografía de un filósofo anarquista

Angel Cappelletti (1927-1995), biography of an anarchist
philosopher

Carlos Olmos¹

 <https://orcid.org/0000-0002-2838-9631>

Resumen:

La obra del filósofo anarquista argentino Ángel José Cappelletti (1927-1995) ha sido abordada solo por estudios parciales. Abundan además en imprecisiones biográficas y no profundizan la identificación con el anarquismo de Cappelletti. Por una parte, el medio académico relacionado con la filosofía antigua o medieval lo conoce por ese tipo de producciones, por otro, los estudiosos del anarquismo por los cientos de artículos que dedicó al tema. La obra de Cappelletti comienza a ser redescubierta y leída con mayor seriedad, aunque está en una etapa germinal de divulgación. La novedad y el mérito de la obra de Ángel Cappelletti es haber hecho una interpretación filosófica con bases libertarias, en un continente y región atravesado por turbulentos procesos sociales. En este sentido, su obra no solo es filosófica, sino que abarca la historia, el ensayismo, la traducción, la poesía y lo testimonial, que espera ser profundizada para determinar su lugar en el pensamiento latinoamericano.

Palabras clave: anarquismo, filosofía argentina, exilio, Venezuela

¹ Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano, Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV).
Contacto: carlosfilosofiauv@gmail.com

Abstract:

The work of the Argentine anarchist philosopher Angel José Cappelletti (1927-1995) has been approached only by partial studies. They also abound in biographical inaccuracies, and do not deepen the identification with Cappelletti's anarchism. On the one hand, the academic milieu related to ancient or medieval philosophy knows him for this type of productions, on the other hand, the scholars of anarchism for the hundreds of articles he has dedicated to the subject. Cappelletti's work is beginning to be rediscovered and read more seriously, although it is in a germinal stage of dissemination. The novelty and merit of Angel Cappelletti's work is to have made a philosophical interpretation with libertarian bases, in a continent and region crossed by turbulent social processes. In this sense, his work is not only philosophical, but encompasses history, essayism, translation, poetry and testimonial, which awaits to be deepened to determine its place in Latin American thought.

Keywords: anarchism, argentine philosophy, exile, Venezuela

1. Introducción

La vida y obra del filósofo anarquista argentino Ángel José Cappelletti (1927-1995) sigue siendo en parte desconocida por el medio filosófico latinoamericano. Constatando esta situación, hemos reconstruido el itinerario vital e intelectual de Cappelletti por medio de una primera etapa argentina caracterizada por su formación académica realizada bajo figuras filosóficas de renombre. Junto a esto, ahondamos sus posibles vinculaciones con las distintas organizaciones libertarias sobrevivientes a la crisis del anarquismo argentino, determinando algunas publicaciones anarquistas y centros sociales donde participó. En esta primera etapa sobresale una promisorio carrera académica llevada a cabo en Mendoza y luego en Rosario, ciudad donde realizó sus mayores contribuciones. El quiebre biográfico está dado en una primera instancia por su posición crítica al peronismo y luego en el contexto político de las convulsionadas décadas de los cincuenta y sesenta en la Argentina, caracterizado por la persecución ideológica, la pérdida de la libertad

académica y la irrupción de las dictaduras cívico-militares. Estas circunstancias constituyeron un campo minado para que la investigación y la docencia se dieran en un clima de libertad, diálogo y crítica, así como estas condiciones básicas fueron vulneradas marcando a toda una generación de intelectuales, en que Cappelletti no fue la excepción en este proceso. En este sentido, abordamos los motivos de su exilio tras el golpe de Estado de Juan Carlos Onganía, itinerario que comienza en Uruguay (periodo relativamente breve) para luego arribar a Venezuela, segunda etapa en el país caribeño, que funcionó como isla frente a las diversas dictaduras que asolaban el continente, donde Cappelletti continuó su desarrollo intelectual e influencia en las distintas casas de estudios de América Latina. Por ello su producción y actividad intelectual se amplía, pero resulta fragmentada en la larga noche del exilio.

Dos son las manifestaciones más claras de la obra de Cappelletti: por un lado, sus investigaciones sobre filosofía, con mayor ahínco en la filosofía antigua y en específico sobre el pensamiento presocrático; y, por otro lado, sus investigaciones sobre los principales pensadores anarquistas. Una obra monumental, desperdigada en un centenar de libros, muchos de los cuales solo alcanzaron una sola edición, artículos en revistas de corto tiraje, entrevistas de difícil acceso, entre otras cuestiones formales, lo cual ha impedido el rescate de una obra relevante no solo para los estudiosos de la filosofía en América Latina, sino también para los estudios del anarquismo latinoamericano.

Cappelletti no fue un intelectual ajeno a los avances filosóficos que sus pares latinoamericanos desarrollaron en el siglo XX. Así, como sus contemporáneos, su formación intelectual osciló entre el eurocentrismo, la llamada profesionalización de la actividad filosófica, la búsqueda de lo latinoamericano y el exilio, desde su particular perspectiva crítica y libertaria.

En el pensamiento latinoamericano hay escasas investigaciones que aborden, desde una visión filosófica, el anarquismo en América Latina, por medio de un análisis riguroso de sus principales figuras, o el modo filosófico mediante el cual se expresaron sus ideas. De acuerdo con lo anterior, Cappelletti no es incluido en ninguna historia de las ideas, estudios sobre filosofía latinoamericana, argentina o, sin ir más lejos, en los estudios sobre el anarquismo en América Latina².

2. La Argentina en que nació Cappelletti y la situación del anarquismo local

Ángel José Cappelletti nació el 15 de marzo de 1927 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Hijo de Antonio Cappelletti y Elbina Quilici (Tarcus, 2021), quienes llegaron a esa segunda patria que era, por entonces, la Argentina para los inmigrantes italianos. Es, por lo tanto, descendiente del aluvión migratorio que sufrió el Río de la Plata desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, aquella migración europea que cambiaría el entramado social de lo que era el latifundismo argentino y el ideal de la Nación.

² Hasta la fecha, la publicación más completa que se ha dedicado a la obra de Cappelletti es el homenaje póstumo realizado por la Universidad de los Andes de la ciudad de Mérida (Venezuela), publicado en: *Filosofía. Revista del postgrado de Filosofía*, años 1997-1998, números 9-10, con los siguientes textos: “Bibliografía de Cappelletti”, de Fernando Báez y Jorge Chancín (pp. 109-114); “Inseparabilidad de obra y vida en Ángel J. Cappelletti”, de Elías Capriles (pp. 115-128); “La poesía de Cappelletti”, de Mayda Hocevar (pp. 129-132); “Cappelletti y el Mundo Antiguo”, de Mariano Nava (pp. 133-136); “Cappelletti y su experiencia del ser”, de Mauricio Navia (pp.137-142); “El monismo dinámico en Cappelletti”, de Plinio Negrete (pp.143-146).

La Argentina que recibió a Cappelletti estuvo marcada por varios procesos histórico-culturales de alta relevancia social, que se venían gestando desde principios del siglo XX. Como plantea Ricardo Falcón (2005), se generaron tres debates de importancia que guiaron la cuestión social, las ideologías y la intelectualidad. El primero de estos debates sobre la “Nación”, fue la respuesta antipositivista que amplió una gama de ideologías nuevas, entre las cuales destacó el pensamiento irigoyenista, influenciado por el krausismo; irrumpió, además, el nacionalismo “telúrico” (común en los países latinoamericanos desde los comienzos del siglo XX) que, para Falcón, intentó dar respuestas a las primeras crisis de la visión país de la generación del ochenta, buscando la asimilación de la masa ingente de inmigrantes que llegó al país desde las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX. El segundo debate de importancia fue la reacción sobre la Revolución rusa, cuestión que se profundizó en la década de los veinte. El tercero, que para Falcón no fue explícito, fue la cuestión de la legitimidad del régimen democrático.

De la situación del anarquismo en la Argentina, al momento del nacimiento de Cappelletti, nos cuenta Juan Suriano (2005) que las nuevas formas de represión, como la intervención de civiles en las mismas, sorprendieron a los libertarios. Estos grupos nacionalistas de civiles fueron avalados gubernamentalmente, lo que efectivizó y agravó las prácticas represivas. La quema de bibliotecas, locales obreros, oficinas de redacción, la persecución de barrios judíos, se aunaron a otros factores que marcaron el declive del anarquismo. Sin embargo, Suriano recalca cómo el imaginario anarquista pervivió de manera potente tras la década de los treinta:

No obstante, los anarquistas lograron pervivir en el imaginario social al conservar una porción del prestigio adquirido al despuntar el siglo XX, debido a la constancia y persistencia puestas en sus

banderas tradicionales. Mantuvieron latentes la llama del reclamo de la libertad de prensa y de reunión, la exigencia de derogación de leyes las leyes represivas (residencia, Defensa social), la liberación de los presos sociales y sus detenidos emblemáticos como Simón Radowitzky, encarcelado en Tierra del fuego durante veintiún años (Suriano, 2005, p. 55).

Desde 1930, instaurada la dictadura del general Uriburu, los derroteros del movimiento libertario serán la persecución y la represión. La llamada “Década infame” irrumpe en un país que atravesaba un cambio de matriz productiva, expresada en el fin de los oficios, con el fin de arribar a un modelo industrial. Así, las formas organizativas del anarquismo tendrán que adaptarse a las nuevas condiciones sociales. Sin embargo, la Federación Obrera Regional Argentina (FORA) se mantuvo firme en la organización federativa, frente a las nuevas organizaciones por industria, que será la forma dominante de las décadas posteriores. Pese a este complejo panorama, la voluntad del movimiento anarquista se mantuvo en pie, con la creación de la Federación Anarco-Comunista Argentina (FACA) en 1935. Se trató de la primera organización específicamente surgida del anarquismo en la Argentina, y que continuó la línea del Comité Regional de Relaciones Anarquistas (CRRA), una asamblea anarquista llevada a cabo desde 1932 que fue su origen.

Pese a lo anterior, para Suriano, la pérdida de influencia del anarquismo en la Argentina será constante por cuestiones más profundas, propias de las lógicas anárquicas:

Estas causas profundas se relacionan con las propias formas de percibir y analizar los diversos niveles de la realidad argentina por parte del anarquismo y deben relacionarse también con factores coyunturales que fueron modificando, en algunos casos imperceptiblemente, las normas de sociabilidad política, social y

cultural a las que el anarquismo no pudo, no supo o no quiso adaptarse (Suriano, 2005, p. 60).

Podemos visualizar que estos procesos mermaron el anarquismo argentino; junto con la represión y la crisis del anarcosindicalismo se sumó un evento internacional que definiría los rumbos del anarquismo a nivel mundial: la derrota de los anarquistas en la Guerra Civil española (1936-1939), que influyó de manera decisiva en los libertarios argentinos y del mundo. Se sumaba, a todos estos factores, la mayor hegemonía de otras corrientes ideológicas de izquierda, que contaban con mejores medios para desplegar sus ideas, entre otras cuestiones no menos importantes.

Sin embargo, Suriano (2002) nos da luces sobre cómo la cultura anarquista modificó la sociabilidad nacional. Para este autor, la “definición de clase” y la misma “lucha de clases” no eran centrales en el pensamiento libertario, no se las niega o desconoce, pero el anarquismo tuvo la virtud de insertarse en una lucha de clases sin ser clasista. Así la noción de heterogeneidad de clases permitió en la práctica, incluir múltiples expresiones sociales que abarcaron desde obreros, intelectuales, artistas, autodidactas, modificando el campo popular bajo la noción de oprimido, mucho más amplia e inclusiva, que otras corrientes de izquierda. En este sentido, resultó finalmente la multifacética estructura que poseía el anarquismo desde sus orígenes, que ayuda a explicar de manera más clara, que se hubiera dado en la Argentina una figura como la de Ángel Cappelletti, esto es; filósofo, filólogo, profesor universitario, poeta y anarquista.

3. La formación intelectual de Cappelletti

La educación inicial que recibió Cappelletti, tanto en la escuela primaria como en el colegio secundario, podemos afirmar que fue una formación típica de los años treinta y cuarenta de la Argentina. El cursado de su secundaria lo efectuó en un seminario católico de La Plata. La impronta moral de la educación católica, ligada a los valores conservadores y patriarcales, no evitó una revisión crítica del joven Cappelletti sobre dicha formación (Cappelletti, 2020).

Ingresó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1947, para ser profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filosofía, egresando en el año 1951 de esta casa de estudios, perteneciendo a una generación sobresaliente de estudiosos de la filosofía en Argentina. En su formación filosófica en dicha institución universitaria se destacaron los profesores Ángel Vasallo, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro y Carlos Astrada, junto a los filósofos Francisco Romero y Rodolfo Mondolfo, aunque estos dos últimos, en sentido estricto, no fueron sus profesores directos, pero los considera sus maestros “en un amplio y generoso sentido” (Cappelletti, 1995, p. 5). Consideró, además, como parte de sus influencias, a sus amigos los filósofos Vicente Fatone y Risieri Frondizi, pertenecientes a una generación previa a la de él. Confluyeron así, en la formación filosófica del joven Cappelletti, la filosofía analítica, el marxismo, el anarquismo, el orientalismo, la filosofía antigua, la fenomenología, la estética, que jugaron un rol fundamental. Si bien es cierto que los maestros filosóficos que tuvo Cappelletti fueron los que definieron la filosofía argentina durante gran parte del siglo XX, es importante señalar que la orientación de la carrera de filosofía en la UBA, por aquel entonces, era

principalmente neotomista y estaba bajo el dominio de la ideología derivada del peronismo³.

En este sentido, si queremos considerar el impacto de la formación universitaria de Cappelletti, señalamos como una cuestión importante la renuncia de Francisco Romero a sus cátedras cuando llega Perón al poder, en el periplo que va desde 1946 a 1955. Luego, Romero se reincorporó a la universidad en el contexto de la Revolución libertadora que efectuó la posterior purga de la Universidad de Buenos Aires, en que Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero (profesores de Cappelletti) serán cesanteados. Esta escisión de la filosofía argentina, ya generada desde el Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza durante el año 1949 (donde Guerrero y Astrada participaron activamente), resulta relevante para la vida filosófica argentina y latinoamericana. Dicho congreso es el que está a la base de muchos de los desarrollos de la filosofía argentina posterior:

De modo paradójico, el congreso de 1949 venía a consolidar la “normalidad filosófica” que Romero había postulado como meta del progreso de estos estudios en nuestro país, ya que, precisamente uno de los objetivos que se cumplieron fue poner en comunicación a nuestra producción filosófica con los desarrollos más destacados que se estaban realizando a nivel mundial (Ramaglia, 2022, p. 252).

³ Referente a los años del peronismo en la UBA, Guido Riccono y Judith Naidorf (2017) muestran que los datos producen resultados ambiguos. Si bien existió intervención, no toda puede ser atribuida al proceso peronista. Se puede convenir que el proceso de destituciones fue mixto, tanto con el Golpe de 1943 como en la ascensión de Perón. La historiografía sobre el tema se refiere mayoritariamente a la salida de intelectuales de renombre y la intervención universitaria, dos ejes que permean los análisis sobre la cuestión. Pero, ciertamente, el proceso estará marcado por “(...) el encuentro y desencuentro entre intelectuales y peronismo característico de los años 1943–1955” (Riccono y Naidorf, 2017, p. 772).

Las críticas de Cappelletti a las orientaciones que prevalecían en la academia filosófica argentina con la irrupción del peronismo no se las guardó. Su contextualización de la formación de los años treinta y cuarenta de la Argentina describía a esas tendencias críticamente y su testimonio resulta además un registro de primer orden de los años en que estudió en la Universidad de Buenos Aires:

Ese país vivía entonces, a fines de los años treinta, una renovación cultural y filosófica, no exenta de profundas tensiones y contradicciones. El antipositivismo, cuyos inicios suelen hacerse coincidir con la visita de Ortega y Gasset a Buenos Aires en los años del centenario de la independencia, estaba lejos de constituir un movimiento homogéneo y unívoco. Por un lado, el neokantismo, la filosofía de la vida, la fenomenología, se vinculaban en lo político con nuevas formas de liberalismo, abiertas a las más diversas sugerencias sociales y aun socialistas. Por otro, la resurrección de la Escolástica se conectaba estrechamente, en casi todos sus representantes, con un nacionalismo de neto corte falangista y nacional-socialista. Hasta el año 1943, la primera corriente, cuyos representantes más ilustres fueron Alejandro Korn y Francisco Romero, predominó en la cátedra universitaria y en todas las manifestaciones de la alta cultura nacional. El golpe de Estado fascistoide de 1943 (del cual había de surgir poco después el peronismo) instaló por decreto a los representantes de la neoescolástica en las universidades (Cappelletti, 1995, p. 119).

4. El trabajo académico de Ángel Cappelletti y sus áreas de estudios

Ángel Cappelletti, enseñó diversas materias manifestado en un amplio abanico de intereses en donde encontramos: la historia de

la filosofía, lógica, cursos de introducción a la filosofía, cursos de lengua y literatura griega y latina. Además se preocupó por divulgar y analizar el pensamiento filosófico en sus diversas etapas y escuelas, con mayor ahínco en la filosofía presocrática, los atomistas griegos, la ciencia jónica y pitagórica, la filosofía clásica griega (sus principales exponentes), la filosofía de la Alta Edad Media, las filosofías orientales, las utopías antiguas y modernas, el pensamiento socialista, el socialismo utópico, la ideología anarquista, las distintas concepciones de la libertad, el positivismo, el Estado, el pensamiento latinoamericano, entre sus ocupaciones principales. Dedicó trabajos a los siguientes pensadores: Heráclito de Éfeso, Anaxágoras, Protágoras, Platón, Aristóteles, Diógenes de Apolonia, Séneca, Marco Aurelio, Lucrecio, Abelardo, Étienne la Boëtie, Maquiavelo, Lutero, Hobbes, Rousseau, Condillac, Proudhon, Bakunin, Karl Marx, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, Pierre Clastres, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault y muchos otros.

Tradujo de las lenguas originales (griego clásico, latín, inglés, francés e italiano) textos de Heráclito, Anaxágoras, Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón, Diógenes, Abelardo, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Meister Eckhart, Giordano Bruno, David Hume, Julien Lamettrie y Denis Diderot.

Sobre la obra escrita de Cappelletti, el propio autor nos cuenta que se tratan de varios volúmenes:

Mi último libro ya va a ser presentado en breve y trata sobre la “filosofía argentina”, este libro será aproximadamente el número cien que publico. Junto a más de 1.500 artículos publicados en revistas filosóficas y políticas. Tengo ocho o nueve libros en prensa como Conocimiento sensorial en Aristóteles; una traducción sobre Platón y el problema de la metafísica de un historiador alemán; en Gredos están por salir textos de los estoicos antiguos, que nunca fueron traducidos en castellano ni en ninguna otra lengua (Zenón,

Cleantes); otro libro que ya sale es Utopías y antiutopías después de Marx, las utopías que surgen con el marxismo ya implantado, contra las predicciones del mismo marxismo que decía que las utopías no tenían sentido una vez ya instaurado el marxismo científico, antiutopías como la de Orwell, la de Wells(...). En Mérida tengo cuatro o cinco libros por salir sobre la filosofía helenística, etc. (Cappelletti, 1996, "Entrevista" párrafo 6).

Diego Pró, al comentar sobre la producción filosófica de Cappelletti, hace referencia a la calidad de sus estudios acerca de la antigüedad clásica: "Todo lo que lleva escrito Cappelletti en materia de filosofía antigua se caracteriza por la solidez de sus publicaciones, realizadas con amplio y hondo conocimiento de las fuentes, aportes personales y claridad y precisión expositiva" (Pró, 1988, p. 263). Otro juicio, desde la admiración sobre el trabajo histórico-filosófico y filológico de Cappelletti, lo encontramos en las apreciaciones del filósofo venezolano-mexicano Josu Landa quien se refiere a su trabajo por medio de cuatro ejes metodológicos:

-Reconstruir las referencias culturales e históricas que permitieran comprensión en el presente de textos fundamentales de la antigüedad clásica, la edad media y el renacimiento.

-Traducirlos de manera tal que las versiones castellanas armonizaran con una fidelidad total a los contenidos con la mayor claridad expositiva. Ajena a toda grandilocuencia o barroquismo, la escritura de Cappelletti se distingue por una discreta elegancia puesta al servicio de la corrección en el uso del lenguaje y del rigor hermenéutico.

-Interpretarlos en términos de una reconstrucción de su sentido. Para ello, recurría a una imponente labor filológica que desembocaba en una relación minuciosa de sus antecedentes, así

como en la consideración de las lecturas más influyentes y de su pertinencia en la actualidad.

-Descubrir, inventariar, ordenar y ofrecer toda la información accesible sobre el texto del caso. Los aparatos críticos que armó Cappelletti, a propósito de sus versiones, son una lección de erudición y agudeza interpretativa y un acto caritativo en favor de los lectores que vivimos poco familiarizados con las raíces clásicas del orden cultural (Landa, 1996a, pp. 303-304).

Fernando Báez, en su estudio inédito titulado “Estudios helénicos en Venezuela”, nos pone al día sobre el contexto histórico en el cual se han desarrollado los estudios clásicos en el país caribeño. Realizó un análisis sobre los trabajos filológicos de Cappelletti (en donde lo incluye dentro de la tradición filológica del país) y nos aporta un valioso testimonio sobre la actividad vital de traducción de Cappelletti, que para nuestra investigación es fundamental:

Políglota, me confesó en alguna ocasión que el griego era para él, más que una lengua, “una concepción filosófica”. Traducir esa concepción le tomaba meses enteros: literal, exhaustivo, revisaba distintas ediciones críticas del texto original y, minuciosamente, tras la lectura de decenas de interpretaciones sobre el autor, se disponía a pasar en limpio la versión. Línea por línea, Cappelletti tradujo sin riesgos. No buscaba, sospecho, persuadir sino establecer premisas de lectura. Honesto, no se proponía otra cosa que dar buenas excusas para introducir el pensamiento de un filósofo y reconstruir, a partir de ciertos fundamentos hermenéuticos, una estructura (Báez, 2002, pp.1-70).

La labor realizada por Cappelletti en el campo de la filosofía antigua no pasó desapercibida por el medio especializado. El hispanista francés Alain Guy, conocido en nuestro medio por divulgar

la producción filosófica iberoamericana en los países europeos, sobre todo en Francia, se refiere así los estudios de Cappelletti, citado por Báez:

Alain Guy, después de conocer la labor de Cappelletti, en Presencia del pensamiento antiguo en América Latina (*Bulletin de la Société Toulousaine d'Etudes Classiques*, Nro. 196-197, 1990), señaló que además de ser un “escrutador paciente y entusiasta”, era uno de los investigadores helénicos latinoamericanos más importantes del siglo (Báez, 2002, pp.1-70).

4. La docencia en Argentina de Cappelletti

Se desempeñó como profesor de filosofía en su Buenos Aires natal, actividad no exenta de contratiempos, debido al que el joven profesor se negó afiliarse al partido justicialista, quedando excluido de la docencia, ello lo obligó a ganarse la vida en una humilde editorial (cf. Cappelletti, 1995). Es en el año 1954, con una tesis sobre Heráclito de Éfeso, que se doctoró en filosofía, siendo en este proceso que recibe la influencia intelectual decisiva del filósofo italo-argentino Rodolfo Mondolfo⁴, de quien “*fuera discípulo brillante*”, según afirma Carlos Solero (2007a, p. 7).

⁴ Sobre Mondolfo, Cappelletti se refiere así: “Para Rodolfo Mondolfo, mi maestro, la agresividad y el deseo de propiedad y posesión podía considerarse como una tendencia humana innata, pero que no necesariamente eso tenía que realizarse sobre la realidad material, entonces el problema consistía en hacer que la gente no luchara por tener más dinero sino por saber más. Esta idea yo la he sostenido siempre. Claro que va a haber luchas siempre. En una sociedad ideal tiene que haber competencia, pero una competencia en el plano intelectual, en el plano moral de ver quién se porta mejor, quien sabe más, no en lo otro” (Cappelletti, 1996). En otro de sus estudios, se refiere así a la llegada del filósofo italiano: “Su labor (...) pese a las dificultades que el medio le oponía a toda sería labor docente e investigativa, fue ejemplar: nunca hasta entonces en las universidades argentinas habían contado con un maestro de la

La docencia universitaria de Cappelletti comenzó a mediados de la década de los cincuenta cuando emigra hacia el interior del país para enseñar en la Universidad Nacional de Cuyo entre 1956 y 1957, que constituyó la primera cátedra universitaria ejercida por él, hasta donde hemos podido rastrear, desarrollada en la ciudad de Mendoza. Al respecto, Diego Pró nos dice:

Residió el Dr. Cappelletti (1927) en Mendoza durante 1956 y 1957, en cuya Facultad de Filosofía y Letras se desempeñó como profesor de Literatura y Cultura Griega. Había egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en que obtuvo el doctorado en esas disciplinas (Pró, 1988, p. 263).

De Mendoza, prosigue a la Universidad del Litoral de la ciudad de Rosario. En este tiempo, realizó una prolífica labor académica como investigativa, llevando a cabo trabajos sobre filosofía antigua en revistas de la especialidad de la Universidad Nacional de La Plata, en la revista *Humanitas* de la Universidad Nacional de Tucumán, en *Philosophia* de la Universidad Nacional de Cuyo de Mendoza, además de traducciones enfocadas a la filosofía antigua, editadas por las Universidades del Litoral, y también existen publicaciones hechas por la Universidad Católica de Asunción del Paraguay. Se le encomendó, además, traducciones y estudios preliminares para el Centro Editor de América Latina. Fundó la revista de Filosofía de la Universidad del Litoral, llamada *Cuadernos filosóficos del instituto de filosofía*, que alcanzó a publicar cuatro números desde 1960 a 1964, siendo su primer director. Fueron casi diez años que el joven profesor Cappelletti ocupó la cátedra de

historia de la filosofía que uniera, como él, la seguridad del método y la serena ponderación crítica con la más auténtica y vasta erudición" (Cappelletti, 1995, p. 120).

Historia de la Filosofía antigua en la Universidad del Litoral, brindando varios cursos monográficos y seminarios.

5. Ángel Cappelletti el poeta

A la producción intelectual de Cappelletti realizada en este tiempo, sumamos una actividad poco advertida: su faceta de poeta. Por lo que sabemos publicó tres libros de poemas. El primero de ellos publicado en 1959, titulado *Versos de la razón oscura*, y después le seguirán dos libros más: *Las bestias del tiempo* (1960) y *Natura naturata* (1966). Se trata de una poesía compleja, con fundamentos filosóficos, donde el tema recurrente es la existencia humana, los sentimientos morales, la fatalidad, el Yo y su relación con el universo, los sueños, la finitud humana, la totalidad y la naturaleza. Una poesía que respeta la métrica y nos muestra otra imagen del filósofo:

Las moradas del sueño

Las moradas del sueño ya están llenas
De ctónicos fantasmas advenidos
Que ahora celebran misteriosas cenas
Con las malas palabras y las buenas
Que dijeron en tiempos fenecidos.

Mientras suena la flauta del pasado
Con dulzura implacable y sin remedio,
Por mis genios domésticos rodeado,
Desmenuzo la túnica del tedio
Y desciendo hacia mí, recuperado.

La invertida esperanza, la memoria,
Vierte el licor añejo en odres nuevos:
Nimios moscones arduos y longevos,
Satélites de sangre y de concordia,
El roc que venga los perdidos huevos,

La muralla infinita, las fragatas
De incansable blancura peregrina,
Ronda de cenobitas y piratas,
La lucha de las ranas y las ratas,
La semilla que canta y que camina,

El gran roble del mundo, los camellos
Paseando su fealdad y su paciencia,
Alicia acaricia sus cabellos,
Pachamama, Astarté, Kali, la Ciencia,
El inasible peplo de la ausencia.

Cuando el vino del odre al fin se vierte
Antes del alba en un naufragio pleno,
Se extinguen los fantasmas de mi suerte.
Por la raíz de amianto de la muerte
Asciendo a un limbo aséptico y sereno.

(Cappelletti, 1959, pp. 18-19).

6. Ángel Cappelletti y su identificación con el anarquismo: el rol de un intelectual anarquista vinculado a la universidad

Con respecto a la identificación del autor estudiado con el anarquismo, según su amigo el orientalista venezolano Elías Capriles⁵ (1998), fue el propio Cappelletti quien, en su juventud, descubrió su propio e innato anarquismo, favorecido por el ambiente en que creció, puesto que es en Argentina, más precisamente en las ciudades de Buenos Aires, Rosario y Uruguay, donde el anarquismo arrojó sus raíces más sólidas. Domínguez Rubio (2018) enuncia, frente a alguna posible militancia orgánica anarquista de Cappelletti, que “estaba vinculado a la FLA, donde dictó algunas conferencias” (p. 116). Andrés Cappelletti, hijo del filósofo, acerca de la identificación de su padre con el anarquismo, nos cuenta:

La filosofía de mi padre tiene una marca muy clara que atraviesa la totalidad de sus escritos, ya sea de modo explícito o no. Se trata del anarquismo, concebido como una filosofía política que para él constituía la única forma política capaz de contribuir a la construcción de una sociedad libre e igualitaria. Sin embargo, el anarquismo no se reduce, en su obra y en su vida, a ser una forma política más entre otras opciones posibles; el anarquismo era para mi padre una forma a la que intentaba adaptar su vida y también una manera de construir sus vínculos con los otros seres. También el anarquismo suponía una profunda e irrenunciable esperanza en un camino que habría de conducirnos, tanto individual como

⁵ Elías Manuel Capriles Arias (1948) es un autor venezolano en filosofía, psicología, budismo y otras disciplinas. En 1993, por iniciativa de Ángel Cappelletti, se fundó la Cátedra de Estudios Orientales en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de los Andes de la ciudad de Mérida; el profesor Capriles ganó el concurso de oposición y pasó a encargarse de la misma.

colectivamente, hacia una vida más feliz, si cabe la expresión (Cappelletti, 2020, Sección III: Filosofía e ideas, párrafo 1).

Por otro lado, resaltamos la cuantiosa producción de estudios sobre el anarquismo que dejó Cappelletti, que aún hoy es difícil de dimensionar. Muchas de sus investigaciones quedaron publicadas en revistas anarquistas que, por su tiraje y escaso número, son de difícil acceso. Varios de estos artículos, para suerte nuestra, fueron conformando tiempo después libros dedicados al tema que nos permite reconstruir su pensamiento libertario.

Los enfoques de Cappelletti sobre el anarquismo son variados. En algunos casos son de tipo histórico, en otros de tipo filosófico, a veces son reflexiones frente a su contexto vital y, en muchas ocasiones, una mezcla de los tres. Por lo que sabemos, realizó varias monografías sobre los anarquistas más representativos, como también cercanos al pensamiento anarquista o proto-anarquistas, dentro de los que encontramos a: William Godwin, Max Stirner, Pierre Joseph Proudhon, Mijail Bakunin, Pietr Kropotkin, Errico Malatesta, Gustav Landauer, Domela Nieuwenhuis, Rudolf Rocker. En cuanto a los de habla hispana, encontramos a Rafael Barret, Ricardo Flores Magón, Manuel González Prada, Francisco Ferrer i Guardia, Diego Abad de Santillán, Juan Lazarte.

Pero la contribución mayor que realizó Cappelletti sobre el anarquismo es sobre su presencia en América Latina. En este sentido, su obra *El Anarquismo en América Latina* (1990), proyecto que se desarrolló durante décadas, es el resultado de un largo trabajo de recopilación de material, que llevó adelante junto con el historiador y sociólogo uruguayo Carlos Manuel Rama⁶, quien falleció durante

⁶ Carlos M. Rama (Montevideo 1921 - Milán 1982), fue un historiador y sociólogo uruguayo, discípulo de varios exiliados republicanos españoles. Fue profesor de la Universidad de la República, del instituto Artigas, visitante de la Universidad de Chile y del Instituto

1982 en Italia en plena elaboración del libro y que, si bien es cierto, en una primera instancia su preparación había sido encomendada al uruguayo por la editorial Ayacucho, su muerte llevó a que el grueso del libro fuera obra de Cappelletti.

La obra se divide en dos partes. La primera es un extenso prólogo, realizado en su totalidad por Ángel Cappelletti, que consta de 218 páginas que representan, a juicio de muchos, el intento más acabado por realizar una historia de la presencia del anarquismo en América Latina. En términos cronológicos, abarca desde el año 1861 hasta 1940. Años que, por lo demás, representan la influencia más importante de esta ideología en el continente. La segunda parte, de 454 páginas, es una antología de diversos escritos, propaganda, rarezas, manifiestos, que conforman una porción significativa de la literatura anarquista del continente. Esta obra fue editada por la editorial Biblioteca Ayacucho de Venezuela, conocida en nuestro continente por aportar estudios profundos sobre la realidad latinoamericana. La editorial, que es una entidad estatal, tenía programado publicar el libro en 1990. Sin embargo, asuntos burocráticos retrasaron la aparición del libro que se dio, finalmente, en el año 1993. La escasa difusión y un tiraje limitado de 3.000 ejemplares evitaron, en parte, el conocimiento a nivel masivo de esta

Latinoamericano de Estudios Sociales (entre mayo de 1972 y octubre de 1973). De la familia Rama, también podemos resaltar los aportes valiosos a la cultura latinoamericana, por parte de uno de sus hermanos el crítico literario Ángel Rama artífice de la Biblioteca Ayacucho, reconocida editorial de temas latinoamericanos, y crisol de gran parte de la intelectualidad del exilio que se afincó en Venezuela en los años dictatoriales. Carlos Rama, identificado con el anarquismo, formado en Francia, y autor prolífico de numerosas obras entre las que encontramos: *El fascismo: orígenes y supervivencia* (1962); *Revolución social y fascismo en el siglo XX. Uruguay en crisis* (1969); *La ideología fascista* (1977); *Fascismo y anarquismo en la España contemporánea* (1979); *El anarquismo en América Latina* (1990). También escribió su “yo acuso” de la experiencia chilena con el libro: *Chile: mil días entre la Revolución y el fascismo* (1974) En su exilio español fue profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona y fundó en dicha institución el Instituto de estudios latinoamericanos.

obra, que en el último tiempo fue enmendado por la divulgación virtual del libro, lo que facilitó a los investigadores e interesados en el tema acceder a este valioso material.

Importante es señalar, que Cappelletti conoció a varios de los anarquistas latinoamericanos más importantes de su tiempo, escribiendo varios ensayos sobre ellos. Por lo que su vivencia del anarquismo fue más allá del interés intelectual sobre sus obras y biografías, sino que también compartió vitalmente sus experiencias de vida. De la relación con los intelectuales anarquistas argentinos contemporáneos a Cappelletti, podemos señalar que hubo una relación directa con los ya nombrados Juan Lazarte⁷ y Diego Abad de Santillán⁸; de este último se conserva la relación epistolar con

⁷ Juan Lazarte (Rosario, 1891 – San Genaro, 1962) fue médico, sociólogo y activo militante gremial. Se formó en las universidades de La Plata, Columbia, Nueva York culminando en la Universidad Nacional de Córdoba, donde se graduó como médico. En esa ciudad participó del Movimiento de la Reforma Universitaria de 1918, que pretendía democratizar el gobierno universitario y quitar el carácter dogmático a la enseñanza para dotarla de rasgos científicos de la época. Ángel Cappelletti define así a Lazarte: “El doctor Juan Lazarte gustaba definirse a sí mismo como un humanista. Tal autodefinición, exenta obviamente de toda vanidad necesita ser explicada (...). Sin embargo, si queremos comprender y valorar adecuadamente el humanismo de Lazarte, tampoco podemos pasar por alto otras influencias que se dejan sentir en él desde su primera juventud. Los pensadores de todos los matices y muy especialmente los libertarios, de Bakunin a Malatesta, de Proudhon a Reclus, con sus análisis críticos de la realidad socioeconómica, con sus demoledoras polémicas contra el capitalismo y el estatismo, con sus proyectos de reconstrucción social (...). Dentro del ámbito universitario su actuación se remonta a los años estudiantiles de Córdoba. Allí, como todos sabemos, figuró entre los promotores de la Reforma. Pero a diferencia de muchos de sus compañeros de entonces nunca vio en ella un movimiento político o meramente académico. La vio como parte de un vasto impulso social con el cual debía marchar íntimamente unido el movimiento proletario y el sindicalismo obrero” (Cappelletti, 1990, pp. 130-131).

⁸ Sobre Diego Abad de Santillán, Cappelletti se refiere así: “Desde los ochenta años largos de Diego Abad de Santillán no resulta difícil avizorar el proyecto de su vida. Claro, rectilíneo y pleno, pese a los rudos golpes y los incontables fracasos, se va embozando ya desde los días remotos de la niñez santafesina y de la adolescencia leonesa y madrileña; se abre paso, todavía hoy hacia un futuro que no sabríamos ubicar, y se resume en la lucha, junto a las clases laboriosas, por el logro de una sociedad libre y justa, sin clases y sin Estado (...). Pero lo que más nos ha llamado la atención, lo más peculiar y encomiable en la personalidad de Santillán, es su casi total carencia de vanidad intelectual. La falta de apego a la riqueza y el desprecio por el

Cappelletti que abarca los años 1963-1966, 1971, 1973, 1976, resguardadas en el *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis* (IISG), con sede en Ámsterdam⁹.

Cappelletti colaboró con varias editoriales ácratas y centros de estudios sociales ligados al anarquismo. Entre las publicaciones anarquistas contemporáneas a Cappelletti resaltamos *Reconstruir*, revista libertaria, fundada bajo el alero de la Federación Libertaria Argentina (FLA) que, desde 1959, se convirtió en uno de los medios más prestigiosos por el cual se expresaron las ideas y reflexiones de los intelectuales anarquistas más importantes de ese tiempo, de la Argentina y el mundo, en la cual Cappelletti colaboró hasta su cierre, debido al Golpe Cívico Militar de 1976, ya desde el exilio.

Centro neurálgico del anarquismo argentino, es la existencia de la biblioteca social Alberto Ghirardo en la ciudad de Rosario. La biblioteca nace en el año 1946, junto con la conformación de la Unión Socialista Libertaria de Rosario (USL), agrupación en cuyas filas confluían socialistas y anarquistas. La biblioteca padeció desde sus orígenes la persecución del peronismo por medio de la llamada comisión Visca¹⁰. Desde el año 1955 la biblioteca funcionó en el subterráneo de la calle Mitre 737, conocido en la época como “el sótano de los anarquistas” al respecto Carlos Solero nos cuenta:

poder fueron, al fin y al cabo, rasgos comunes en muchos militantes anarquistas que hemos conocido” (Cappelletti, 1990, pp. 121-122).

⁹ Fuente: <https://search.iisg.amsterdam/Record/ARCH00004> [Fecha de consulta: 05/02/2022]

¹⁰ Creada en 1949 con el objeto de investigar las denuncias de torturas aplicadas a los opositores del gobierno, pero que terminó por dedicarse, casi como una cruel ironía, a investigar, censurar y clausurar los medios de prensa no alineados al régimen, entre cuyas acciones encontramos allanamientos a distintos lugares, el control del papel de diario y el cierre de publicaciones de prensa críticas, junto con la persecución de medios independientes.

Allí se comienzan a reunir además de la USL, una agrupación llamada Defensa Activa de la Democracia (DAD) que era una confluencia de fuerzas políticas que estaban en contra de Perón (radicales, socialistas, demócratas progresistas, liberales y algunos anarquistas). También estaba el Comité de recuperación sindical, que promovía la recuperación de los gremios que estaban en manos de la burocracia sindical peronista (Solero, 2007b, "Biblioteca Alberto Ghirardo" párrafo 7).

Es en el contexto de la dictadura de Juan Carlos Onganía que, desde 1966, la biblioteca adopta el nombre del escritor anarquista Alberto Ghirardo para sortear la censura militar. En el clima de prohibiciones de actividades políticas Cappelletti participó activamente en la biblioteca en cuyo subterráneo se dictaban conferencias clandestinas a la cual acudían figuras míticas del anarquismo argentino como lo fuera Diego Abad de Santillán.

Entre las publicaciones de este periodo de tiempo, resaltamos la obra que Cappelletti, junto a Diego Abad de Santillán y Ángel Invaldi, dedica en honor a Juan Lazarte, titulada: "Juan Lazarte, militante social, médico, humanista" (1964), gracias a la gestión del Grupo Editor de Estudios Sociales de Rosario, agrupación anarquista que se dedicó a publicar autogestivamente distintos estudios relacionados al anarquismo y problemas sociales.

Recordamos que, desde 1956 hasta su muerte, Cappelletti fue profesor universitario y dejó claro como entendía el papel de la universidad en la sociedad más allá de la esfera estatal o religiosa. En su ensayo "Universidad y autogestión" (1985) expresó sus principios acerca de cómo debe construirse una universidad desde una óptica libertaria, estableciendo como hito la Reforma Universitaria iniciada en Córdoba en 1918 y su renovación de la orgánica universitaria hasta ese entonces. Renovación que reformuló la clase magistral-dogmática por el seminario y el trabajo de laboratorio, cuestionó el

sistema de calificaciones, promovió la asistencia libre, impulsó la apertura de nuevas asignaturas y carreras, en donde los postulados de la Reforma Universitaria representaban los ideales democráticos de un país que contradictoriamente no vivía una democracia. Estos elementos, señalados por Cappelletti, son puestos en relación con la proyección como instrumento de la revolución social que podría haber encarnado la reforma. Pero, contrario a lo que se podría pensar, Cappelletti rescata la arquetípica organización con la cual nació la universidad en el medioevo, esto es, su carácter gremial anterior a los procesos de cooptación de poder con la cual la universidad evolucionó hasta la actualidad:

Conviene recordar que la universidad, nacida en el seno de la ciudad medieval, fue originariamente un gremio y no significó otra cosa más que "el conjunto de todos los maestros y estudiantes" de una ciudad. Este gremio se proponía "la búsqueda de la verdad" y su tarea consistía en producir y reproducir la ciencia, así como la del gremio de zapateros era la de producir zapatos. El gremio tenía una estructura no jerárquica, ya que el maestro no lucraba con el trabajo común, ni se aprovechaba de él más que los aprendices, y, por otra parte, toda la enseñanza estaba encaminada a igualar, inclusive en el saber, a los aprendices con el maestro. Y esto sucedía igualmente en la universidad, la cual en sus orígenes no dependía del monarca o del señor feudal, ni tampoco directamente de la autoridad eclesiástica y del papado, aunque pronto reyes y pontífices trataron de dominarla y utilizarla para sus propios fines. La universidad originaria presenta así una imagen arquetípica de la universidad autogestionaria, a la que se debe aspirar para el futuro (Cappelletti, 1985, p.2).

Su ideal apuntó no solo al carácter gremial originario del mundo universitario, sino que también el valor público, no necesariamente estatal, de dicha institución, considerando el rol de

la autogestión como una forma organizativa que debe estar a la base de las lógicas universitarias para evitar intromisiones espurias a ella. Así, la libertad de conocimiento debe ser protegida por la autonomía, que pone freno al poder estatal, político y económico. En su visión de la universidad autogestionaria el acceso debe ser abierto y gratuito para todos, en donde profesores y estudiantes deben regirse a sí mismos como una comunidad autónoma. Como consecuencia todo ello desemboca en la siguiente afirmación:

(...) la universidad autogestionaria suprime exámenes, calificaciones, premios y castigos académicos, etc., reflejo y fruto de la competencia capitalista y de la lucha a muerte por el dinero, y promueve entre los estudiantes el sentido de la aventura, la fascinación del descubrimiento, la sed del saber por el saber mismo y el gozo de la creación. Los exámenes son sustituidos por la evaluación que el grupo hace de sí mismo y por la mutua evaluación de sus componentes (Cappelletti, 1985, p.3).

A lo anterior sumamos las apreciaciones de su hijo Andrés sobre la vinculación entre educación y anarquismo que tuvo Cappelletti:

Tal vez más que el poder lo que le interesaba a mi padre era la posibilidad de mostrar cómo una vida social era perfectamente posible sin la presencia del Estado, la institución que para él constituía la garantía de la dominación de una clase por sobre otra y con ello la persistencia de la sociedad dividida. Creo que trató de indagar respecto de las formas históricas que habían asumido diferentes pensamientos –filosóficos, políticos y científicos– en la búsqueda de la libertad y de la autogestión como forma predominante en la regulación de los procesos sociales. En cuanto a la necesidad de construir a través de la educación un pensamiento crítico y hasta revolucionario, mi padre compartía la

convicción propia de los anarquistas: la educación popular y crítica de las instituciones del capitalismo es condición indispensable para cualquier transformación social revolucionaria. En sus últimos años, sin embargo, después de mucho transcurrir en los medios académicos de varios países, creo que ese entusiasmo había menguado, tal vez por haber alcanzado a percibir el incremento de la efectividad de los procedimientos para la gestación de subjetividades a-críticas y normalizadas por parte de los procesos educativos formales y no formales (Cappelletti, A. 2020, Sección IV Educación y crítica, Párrafo 1).

Ángel Cappelletti, como intelectual anarquista, corresponde a un cambio de época y generación que definirá también las prácticas anarquistas de la mitad del siglo XX en adelante en Argentina. Nadia Ledesma (2012), profundiza una serie de clasificaciones que nos resultan prácticas para entender el rol de la intelectualidad anarquista. La primera hace referencia a los llamados intelectuales “doctrinarios puros”, donde quedan abarcados propagandistas, educadores, ideólogos, dependientes de su capital cultural y relación con espacios intelectuales, en especial la universidad. Un segundo grupo de “intelectuales medios” conformado por obreros y autodidactas, cuyo conocimiento del anarquismo se dio por medio de su experiencia como trabajadores. Por último, existiría también un grupo llamado “autónomo heterodoxo” caracterizado por su difícil delimitación, pero que su acción no solo se vinculó con espacios anarquistas, en muchos casos fueron pensadores inclinados al individualismo anarquista, que tensionaron tanto las apreciaciones de los intelectuales doctrinarios, vinculados al trabajo sindical y a los intelectuales medios caracterizados por su identificación militante adquirida por medio de la lucha social.

Cappelletti, correspondería bajo las apreciaciones de Ledesma, a un intelectual doctrinario, pero que, en plena crisis del

anarquismo no logró una vinculación significativa con un movimiento que desde la década de los treinta luchaba por no desaparecer y había perdido su influencia como movimiento social.

Así, hay que entender el trabajo de Cappelletti, bajo su propia definición que dio de su proyecto filosófico-social en la cual se fundamenta su obra, principios que deja entrever en una entrevista realizada en 1993, citada por Fernando Báez:

Sepa que desde el punto de vista filosófico-político estoy y he estado a favor de un socialismo libertario, de un socialismo federalista, fundamentado en la autogestión, concepto éste que es la idea contraria del socialismo por todos conocido. Yo considero como el mayor mal de nuestro siglo al Estado, creador de hechos funestos como el nacionalismo, el racismo, etc. Desde el punto de vista estrictamente filosófico yo diría que me adhiero a un monismo espiritualista. Sostengo que el ser es uno solo y que los entes son manifestaciones de este único ser. Mi monismo es, además, dinámico (Báez, 2002, pp. 1-70).

Alejandra Ríos, concluye frente al proyecto filosófico de Cappelletti en relación con el anarquismo:

Si bien sus mayores méritos como investigador parten del estudio histórico, también es cierto que el profesor Cappelletti, sin pretender fundar un sistema filosófico, logra establecer claramente un derrotero libertario en toda su interpretación de la historia de la filosofía y de la filosofía misma (Ríos, 2011, p. 171).

7. Cappelletti y el peronismo

El movimiento anarquista argentino no solo enfrentó la represión, sino también a fenómenos ideológicos nuevos, aún más

complejos por su matriz ambigua y prácticas organizativas inclusivas, como lo fue el caso del peronismo. En ese contexto, las diversas apuestas del anarquismo frente al peronismo, no solo debemos contemplarlas a partir de las organizaciones que lograron sobrevivir, sino en las diversas prácticas que utilizaron los anarquistas para seguir expresando sus ideas, en este sentido sobresale la batalla cultural.

Dos hechos fundamentales con respecto al peronismo marcaron al joven Cappelletti, la primera fue la intervención peronista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y la segunda, quedar proscrito de la docencia por negarse a afiliarse al partido justicialista.

Dedicó a este tema los ensayos “Los tres movimientos populares de la Argentina del siglo XX” (1984)¹¹, “La ideología del peronismo” (1984)¹² y “Precedentes de la ideología peronista en Brasil” (1990)¹³, en donde acomete una crítica sin concesiones hacia la ideología del General Perón, que caracterizó como el “tercer movimiento popular” de la Argentina, refiriéndose al peronismo como una ideología de difícil comprensión para el afuerino que intente dar con sus principios troncales:

El fenómeno del peronismo desconcierta al observador europeo y latinoamericano. El movimiento aparece como algo contradictorio y confuso, tanto en su desarrollo histórico como en su composición social. Cuando se trata de definir su ideología, la contradictoriedad y la confusión suelen alcanzar niveles apocalípticos, al menos en el

¹¹ Véase: Cappelletti, 1990, pp. 9-16.

¹² Véase: Cappelletti, 1994, pp. 171-175.

¹³ Véase: Cappelletti, 1994, pp. 189-200.

periodismo y en el hombre de la calle. Se ha llegado a sostener que ideológicamente el peronismo no es nada, puesto que lo es todo o casi todo. Esta tesis, que no deja de vincularse en algunos casos con la pseudo-sociológica teoría del fin de las ideologías (Cappelletti, 1994, p. 171).

Para Cappelletti, el peronismo debe ser entendido a partir de varios factores que lo potenciaron como un movimiento de masas, en donde encontramos su poli-clasismo y mimetismo. La clave se encontraría en su proyecto original, que responde de alguna manera a las contradicciones político-sociales que no fueron capaces de responder la social democracia o el sindicalismo revolucionario. Cappelletti sitúa el origen del peronismo en la oligarquía terrateniente y el ejército, alianza que buscó su apoyo en el lumpen de las periferias bonaerenses, para pasar luego, en un complejo proceso de cooptación, a arrastrar a parte de la clase obrera y pronto a la campesina. En este sentido, sostiene que la finalidad estratégica del peronismo era evitar la lucha de clases y frenar cualquier tentativa revolucionaria de las masas populares hacia un proyecto socialista. Se planteaba así la disyuntiva frente a esta amenaza de cómo mantener las instituciones reaccionarias de la sociedad, encarnadas por la propiedad privada, la familia patriarcal, la tradición católica y conservar el poder de los estancieros y las fuerzas armadas. De este modo, se construye una visión del Estado supremo, que será la garantía contra el igualitarismo real. Así, Perón se reposiciona desde dentro, lugar que por lo demás no le era propio al provenir de la formación militar y la clase terrateniente, por ello:

Perón comprendió, ante todo, que no se podían conservar los privilegios (del ejército y la Iglesia) y la estructura de clase –fundada en el obvio predominio de una burguesía terrateniente con resabios feudales– sin hacer concesiones a los trabajadores de la

ciudad y del campo. Más aún se dio cuenta de que sólo el apoyo masivo de los trabajadores a su proyecto podía asegurar el éxito del mismo. En lugar de organizar *fasci di combattimento*, creó “unidades básicas”; en vez de asaltar sindicatos, se apoderó de ellos. Pocas veces tuvo que encarcelar, torturar o matar. Su arma preferida era la corrupción y el manoseo sonriente. Sustituyó el aceite de ricino por la botella de sidra y la cachiporra por el pan dulce (Cappelletti, 1990, p. 14).

Para Cappelletti, a las leyes sociales, que con intervención directa regulaban los salarios, se sumaron reformas sensacionalistas de poca profundidad que lograron la aprobación de gran parte de la clase trabajadora del país. Se convierte progresivamente el peronismo en un movimiento de masas, que, por medio de un número mayor de adherentes, gana en cantidad lo que pierde en cualidad. Por ello se refiere a lo “camuflatorio” del peronismo y su carácter monolítico a partir del líder carismático que funciona como base de la cohesión social. Al mismo tiempo, construye una *sui generis* ideología que logra combinar los elementos más contradictorios en una sola doctrina acudiendo las más disimiles posiciones ideológicas: el radicalismo, conservadores, socialistas, comunistas, trotskistas, demócratas cristianos, nacionalistas, e incluso algunos anarquistas y anarcosindicalistas. En este sentido Perón los uso a todos, pero impregnándolos de su visión corporativista totalitaria, puesto que para Cappelletti el peronismo, mantiene esencialmente su carácter fascista.

Con esperanza Cappelletti ve en los vaivenes de la vida social y política argentina la posibilidad de la vuelta de la influencia del anarquismo en las luchas sociales del país. Tras el triunfo de radicalismo sobre el peronismo en las urnas en 1983 luego de los ominosos años dictatoriales, con utópica esperanza, el filósofo espera el retorno de sus mejores días de aquella ideología que antaño

la mayoría de los trabajadores argentinos abrazaron como propia, aunque ya no bajo sus mismas organizaciones clásicas.

8. El exilio de Argentina, su paso por el Uruguay y su labor en Venezuela

En el contexto del golpe de Estado de Onganía, producido en 1966, frente al clima hostil y ante la cada vez más aplastante falta de libertades, entre ellas el intervencionismo en las universidades, se margina de la actividad académica en la Universidad Nacional del Litoral. Como nos recuerda Horacio Tarcus: “Era director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes de dicha Universidad cuando renunció a sus cargos tras el golpe militar encabezado por el General Juan Carlos Onganía en 1966” (Tarcus, 2021, “Diccionario” párrafo 1). Muchas de las referencias biográficas, confunden la salida de Cappelletti con la dictadura de Videla o la hacen coincidir. Esto es un error, puesto que su exilio (interno) comienza en el onganiano. La más ominosa dictadura argentina, comenzada a partir de 1976, lo sorprenderá ya en tierras venezolanas. Sin embargo, una de las penas que lo acompañaron en los años dictatoriales, será el secuestro y desaparición de su amigo personal el escritor Haroldo Conti (1925-1976), quien fuera compañero suyo de filosofía en la Universidad de Buenos Aires (cf. Landa, 1996^a, p. 301) y a quien le dedicó una bella reseña de su novela auroral *Sudeste* de 1962.

Cabe señalar que la mitad de la planta de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral renunció como protesta a la intervención militar universitaria en el onganiano con motivo de un brutal allanamiento (Raffo, 2007). Se trata del proceso histórico conocido como “fuga de cerebros”, en donde la “noche de

los bastones largos”, inauguró el proceso de persecución, censura, destitución y desmembramiento de equipos de investigación, la pérdida de la autonomía universitaria (lograda desde la Reforma Universitaria) entre otros dramáticos procesos que tuvieron que transitar las universidades nacionales. Esto en la práctica fue el comienzo del itinerario de su exilio que comenzó en el Uruguay, para finalizar en Venezuela. En estos países realizó investigaciones ligado a las principales universidades, pero sin duda en el último país su contribución fue mayor.

Las razones del exilio de Cappelletti las explicó en una entrevista hecha pocas semanas antes de fallecer:

Ahora en Rosario estoy dando un seminario sobre los presocráticos con la intención de crear un postgrado en filosofía, pero los medios son muy escasos; también me gustaría crear una revista de filosofía, que no hay ahora, pero si la hubo en los 60, dirigida por mí hasta el golpe militar fascista de Onganía, me fui a Uruguay por no quedarme en una Universidad dirigida por un capitán. Ahora tengo ofrecimientos para volver a enseñar en México, Colombia, Perú, Venezuela. Mi proyecto principal en Rosario es trabajar con las generaciones jóvenes, aquí hay mucha gente con muchos intereses e inquietudes y sin posibilidad de hacer nada, sin libros, sin posibilidad de viajar, dando clase en edificios ruinosos. Trato de hacer lo que puedo, aunque no es mucho (Cappelletti, 1996, “Entrevista” párrafo 7).

En su estadía en el Uruguay, fue profesor de la Universidad de la República en Montevideo, reanudando su trabajo académico en la Escuela Universitaria de Servicio Social entre 1966 y 1968. Uno de los filósofos insignes del país oriental, Arturo Ardao, amigo personal de Cappelletti, nos pone en noticia e impresiones sobre su llegada:

Nacido en Buenos Aires en 1927, Cappelletti enseñaba filosofía en Rosario cuando el golpe de Onganía contra las universidades argentinas lo arrojó a nuestras playas. Actuó en nuestra universidad de 1966 a 1968. Todos pudimos apreciar entonces su excepcional valía intelectual y humana. Cuando llegó, amplia ya era su producción. Aquí siguió publicando libros, como luego en Caracas, donde actúa desde 1969. Siendo su especialidad la filosofía antigua y medieval, su bibliografía no deja de incluir algunos de los más vivientes temas contemporáneos. Cumplido erudito, sabe serlo como hombre de su tiempo (Ardao, 2009, p. 162).

La conexión con el mundo académico venezolano ocurre cuando en 1969, por recomendación de Ángel Rosenblat¹⁴, organizador del Departamento de Estudios Generales de la naciente Universidad Simón Bolívar de Venezuela, se decidió la incorporación de Cappelletti. Así, participó en la creación del Departamento de Filosofía en 1970, del cual fue su primer director y de la Maestría en Filosofía ese mismo año. Rodolfo Montes de Oca nos cuenta referente a las primeras impresiones de la llegada de Cappelletti a Venezuela, mediante los recuerdos del dibujante José Planas:

Entre los amigos que Germinal me presentó recuerdo especialmente a José Xena, activo militante confederal, y Ángel J. Cappelletti, escritor sociólogo como él, y profesor de Filosofía y Letras de la Universidad Simón Bolívar de Caracas, y de otras dos Universidades, quien cada domingo compartía el almuerzo de esta noble familia y me fue presentado en una de esas ocasiones (...).

¹⁴ Nacido en Polonia en 1902, emigro a los 6 años a Buenos Aires, en donde estudio filología hispánica en la Universidad de Buenos Aires, luego realizó estudios de posgrado en Berlín y Madrid en la década de los años treinta. Desde 1946 se radicó en Venezuela, donde estudió las variantes del castellano en el país. Dirigió el Instituto Andrés Bello de la Universidad Central de Caracas. Muere en 1984.

Era un hombre corpulento y macizo como el de un picapedrero, de rostro oscuro, ojos entreabiertos, mirada incisiva e inteligente, orlado por una cabeza robusta que oculta un cerebro poderoso de intelectual; en suma, una cabeza digna de cincel de Rodin. Su rostro o faz parecía más bien la de un mártir que la de un apóstol (Montes de Oca, 2015 p. 214).

La etapa más prolífica de la producción intelectual hecha por Cappelletti, en el país nuevo que lo acogía, se dio en el contexto de las ganancias del petróleo venezolano y la confluencia de gobiernos social-demócratas que impulsaron un desarrollo sin precedentes en las universidades venezolanas. Respecto a la política migratoria de Venezuela, y su relación con las distintas dictaduras del cono sur, quedó reflejada en un proceso de al menos dos décadas, en donde la política frente al exilio sudamericano va variando hasta su apertura plena, con la presidencia de Rafael Caldera¹⁵ entre 1969 y 1974.

En consecuencia, hubo todo tipo de proyectos culturales que beneficiaron la producción cultural del país y América Latina. Solo por nombrar un caso, en las humanidades, se destaca la fundación de la Biblioteca Ayacucho en el año 1974, verdadero crisol de la cultura latinoamericana que contó en su equipo extranjero de trabajo con figuras tales como: Ángel Rama, Leopoldo Zea, Arturo Roig, Arturo Ardao, Darcy Ribeiro, Sergio Buarque, entre otros (Rama, 2008).

¹⁵ Rafael Antonio Caldera Rodríguez (San Felipe, 1916 - Caracas, 2009) fue presidente por diez años de Venezuela en dos periodos (marzo de 1969 - marzo de 1974 y febrero de 1994 - febrero de 1999). Se lo reconoce como jurista, educador, académico, estadista y político. Líder e ideólogo de la Democracia Cristiana venezolana e impulsor y firmante del Pacto de Puntofijo, que inició la experiencia democrática de 1958. Profesor honorario y doctor Honoris Causa de más de cuarenta universidades en el mundo; de sus libros se destacan: *Andrés Bello* (1935), *Derecho del Trabajo* (1939), *Moldes para la Fragua* (1962), *Especificidad de la Democracia Cristiana* (1972), *Reflexiones de La Rábida* (1976) y *Los causahabientes, de Carabobo a Puntofijo* (1999).

Señalamos, como un dato importante, dos viajes que realizó Cappelletti a países que no era tan fácil arribar: la ex Unión Soviética y la República Popular China. De su experiencia soviética, poco sabemos, salvo algunos pocos fragmentos durante su estancia en 1974, en que sus impresiones no fueron positivas al resaltar el problema de la ebriedad en las calles de Moscú, o de mendigos y niños que “(...) asediaban pidiendo goma de mascar” (Cappelletti, 1994, p. 211).

De su viaje a China, escribió sus apreciaciones en “Notas de un viaje a China” (1977)¹⁶. En tono crítico, el texto resulta ser un testimonio interesante sobre la vida de los chinos en la época de Mao. El viaje de Cappelletti se concretó en 1976, en donde tuvo la ocasión de visitar tres regiones: Shangai, Nankín y Cantón. En las impresiones que ofreció de su viaje, resaltó la superación del estrago del opio, tuvo una buena impresión sobre la vestimenta de los chinos, no viendo mendigos en las calles, e hizo un análisis pormenorizado sobre las comunas agrarias que pudo visitar, valorando la protección de la familia tanto en el ámbito alimentario, la salud, el alojamiento e incluso la recreación. Pudo observar el funcionamiento de algunas fábricas textiles, donde se percató que el fuerte de los trabajadores son mujeres. Remarcó, además, la simplicidad e incluso falta de individualidad de un hogar “tipo” chino. Cappelletti señala que la revolución cultural china, no logró cambiar la milenaria tradición jerárquica encarnada en un jefe, que precede a la dirección de Mao. Como buen anarquista nos recuerda que las ideas socialistas a China llegaron mediante los textos de Kropotkin deliberadamente olvidado.

¹⁶ Véase: Cappelletti, 1994, pp. 211-217.

Por otra parte, fue también en Venezuela, en donde la muerte sorprenderá al mayor de sus hijos, Ariel Cappelletti, siendo un adolescente:

Difícilmente podría recordar algún episodio en el que se haya alterado su habitual tranquilidad de ánimo. Sólo en pocas ocasiones, en especial cuando recordaba a mi hermano, muerto en un accidente de tránsito a los once años, sus ojos se humedecían un poco y parecía triste y apesadumbrado (Cappelletti, 2020, Sección I. Semblanza, párrafo 1).

Fueron muchas las instituciones de educación superior que se beneficiaron de la presencia de Cappelletti en el país caribeño. En tal sentido, señalamos a la Universidad Central de Venezuela, el Instituto Pedagógico de Caracas, la Universidad Católica Andrés Bello, la Universidad de Carabobo, la Universidad del Zulia y la Universidad de Los Andes. En esta última se une al cuerpo de postgrado, que poseía un gran legado en los estudios clásicos, con la presencia histórica del filólogo yugoslavo, Miroslav Marcovich¹⁷. Una vez obtenida su jubilación de la Universidad Simón Bolívar, ejerció como profesor entre 1989 y 1995 en la Maestría de Filosofía y fundó la revista de Filosofía de esa misma casa de estudios. Además, coordinada por él, ejerció la redacción de la *Revista Venezolana de Filosofía*, hasta obtener la jubilación. La producción de Cappelletti en

¹⁷ Miroslav Marcovich (1919-2001) fue un filólogo clásico nacido en Belgrado, donde estudió en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Belgrado. Después de servir a las órdenes de Tito en la segunda guerra mundial, viajó a la India en 1953, donde fue profesor de la Universidad de Visva-bharati. En el año 1955 se trasladó a los Andes venezolanos, donde fue profesor en la Universidad de Los Andes de filosofía y griego antiguo hasta el año 1962. Es en Venezuela donde editó una de sus mayores obras sobre los fragmentos de Heráclito de Éfeso; trabajo de referencia obligatoria en los estudios presocráticos: *Heráclito* (editio maior: Mérida, 1967; editio minor: Mérida, 1968). Además, es conocido por su estudio sobre el *Bhagavad-Gita* (1959), entre otras numerosas obras.

Venezuela fue amplísima, sus contribuciones a las cátedras universitarias del país representaron aportes significativos, junto con la formación de discípulos:

Muchos de los más importantes estudiosos y creadores en el campo de la filosofía surgidos durante las últimas décadas en Venezuela fueron formados en mayor o menor medida por el ilustre pensador, quien fue también el inspirador de una buena parte de los jóvenes anarquistas de esta tierra (Capriles, 1998, p. 8).

Además, no deja de ser significativo que recibe la *Orden al Mérito*, de dicho país, por sus aportes a la cultura, del entonces presidente Rafael Caldera (suponemos que en el segundo periodo de su presidencia de Venezuela).

9. Los testimonios sobre la docencia de Ángel Cappelletti

La reconstrucción biográfica de Cappelletti está permeada por testimonios de tipo hagiográficos. Hemos procurado facilitar los testimonios de lo que al parecer fue un extraordinario y desinteresado compromiso académico en el país caribeño (allí las fuentes son abundantes) y no hemos encontrado visiones negativas ni críticas. Al respecto David de los Reyes, nos cuenta:

Al Prof. Cappelletti lo conocimos por los años setenta. Trabajaba en la escuela de Filosofía de la UCV, además de sus clases en el postgrado de filosofía de la USB. Nuestros primeros encuentros, como alumno, fueron en sus seminarios sobre Aristóteles, autor que declamaba de memoria, enmendando las traducciones utilizadas en clase a partir del texto en griego. Posteriormente

volvimos a coincidir en los seminarios sobre la Utopía y el Pensamiento Anarquista, que dio, por mucho tiempo, los sábados en la mañana en esa misma escuela. La última vez que tuvimos una relación académica con él fue en la elaboración de trabajos dirigidos dentro del postgrado de filosofía de la USB y como jurado de nuestra tesis de maestría. Pero aparte de esto estuvo luego la amistad, amistad que fue creciendo al pasar de los años con el intercambio de ideas, la cita precisa, la referencia a un texto necesario, el comentario esclarecedor sobre multiplicidad de temas, o el simple hecho de compartir soledades (De los Reyes, 1996, p. 259).

El testimonio es valioso porque nos aporta una mirada más íntima del quehacer pedagógico de Ángel Cappelletti y sobre todo el carácter enciclopédico, metódico, e incluso gozoso de su actividad intelectual, como también la amplitud de sus diversos intereses en el mundo de la cultura:

Tenía la paciencia de los orientales. Trabajaba en forma constante, como espantando las sombras de la ignorancia de todo lugar en donde se encontraba y por donde pasaba. Sus facultades de políglota le daban la libertad de abordar continentes filosóficos en forma confiada, con la libertad de un niño que juega con las ideas imperecederas en el museo de los hombres pensantes y, como él, universales. Era, en el completo sentido del término, una biblioteca andante; hasta el volumen de su cuerpo denunciaba el ansia de acumular saberes, ideas y, por qué no decirlo, de degustar buenas comidas, pero siempre con la intención de compartirlo todo. Construía ensayos metódicos, lúcidos y de autores que parecían salidos de los lugares más extraños y recónditos a los ojos de los legos; el catálogo de sus obras aún está por hacer y seguramente que sobrepasan el centenar de libros y ensayos publicados. Con él nos introducimos en Aristóteles, Chuang-tse, Lao-tse, Séneca,

Marco Aurelio, Etienne de La Boetie, Montaigne, Condillac, Godwin, Stirner, Proudhon, Kropotkin, Bakunin, por citar los autores por los cuales mostró siempre una afinidad constante, alimentada por su compromiso de hombre e intelectual libertario (De los reyes, 1996, pp. 259-260).

La particular preocupación de Cappelletti sobre el papel de la educación en la emancipación de los seres humanos es también resaltada por varios de los alumnos que acudieron a sus lecciones. Creemos que la educación constituye por excelencia el vínculo más natural de Cappelletti para entregar sus ideas ácratas y concepción de la cultura, al respecto Margarita Belandria nos dice que:

(...) desde su posición de pensador de la libertad social, Cappelletti es un firme defensor de la libertad, contra el poder político, económico y militar, y defensor de la educación como único medio de alcanzar la emancipación humana. Por ello considera que la educación ha de ser lo más neutra posible, ni materialista ni espiritualista, ni atea ni teísta, cuya misión esencial ha de ser la de formar personas con autonomía y espíritu crítico, capaces de discernir y decidir por sí mismas acerca de los problemas teóricos y prácticos que deban enfrentar en sus vidas (Belandria, 2016, p. 170).

Tenemos también noticias de su nómada magisterio en México. Estos viajes ocurrieron por frecuentes cursos de posgrado que brindo en América Latina. Sobre su estancia en tierras aztecas Josu Landa nos cuenta:

Aunque fue un gran viajero, Cappelletti sólo estuvo en México, durante lapsos muy breves, en tres ocasiones. La primera tuvo lugar en los ya remotos tiempos en que Joaquín Sánchez Mac Grégor ejercía la docencia en la Universidad de Puebla y tuvo a bien

invitarlo a dar un curso en esa institución. Ese viaje propició sus nexos con los filósofos mexicanos. En concreto, hizo posible que entablara con Fernando Salmerón una prolongada amistad, cimentada en la mutua afición por el trabajo filosófico serio. En 1988, tuvo lugar un segundo viaje. Fue cuando entró en contacto con Juliana González y con los jóvenes filósofos mexicanos más interesados en la filosofía griega. Fue también cuando estableció sólidos nexos con un grupo de investigadores del Instituto de Investigaciones Filológicas, entre los que destacan Mauricio Beuchot y Roberto Heredia. La tercera visita del gran exégeta y maestro de filosofía que fue Cappelletti se concretó en 1995, con motivo del ya citado curso sobre filosofía medieval (Landa, 1996b, p. 185)

Luis Fallas, desde Costa Rica, nos aporta otro testimonio valioso que viene a corroborar todas las apreciaciones anteriores:

Yo le conocí como un anarquista sabedor de miles de cosas, desinteresado de la familia –por ello, decía, podía escribir tanto–, como un argentino que sin añorar su patria amaba profundamente Latinoamérica (tanto como para recorrerla y hacer amigos en toda ella), un desapegado de los bienes materiales al punto de no saber qué hacer con su "excesivo salario" de profesor universitario en la Venezuela de los años sesenta, setentas e inicios de los ochentas, un desterrado de su patria que no vio problema en seguir indagando sus propias materias y razones en una cuna nueva, un nuevo albergue que respetó su libertad, su profundo individualismo (Fallas, 1998, p. 396).

10. Cappelletti y el “Caracazo”

Los últimos años de Cappelletti en Venezuela (importante es señalar que son casi 25 años que vivió en el país caribeño) están marcados por la crisis social a partir de la caída de la llamada “Venezuela saudí”. En este contexto de descomposición política irrumpe el estallido social llamado “Caracazo”¹⁸, que sería uno de los últimos acontecimientos políticos que vivió Cappelletti en ese país y que será un punto de inflexión en la historia política de Venezuela.

La presencia de Cappelletti en Caracas como testigo del estallido social nos permite ver su interpretación del fenómeno. El escrito “La epifanía de los cerros o la sinceración democrática” (1989)¹⁹ se transformó en un texto testimonial escrito en el fragor del levantamiento popular, un sentido “yo acuso”, que muestra como el filósofo se da cuenta con antelación los derroteros que seguiría la sociedad venezolana. Con aguda percepción se percató que los protagonistas fueron la multitud de marginados, los obreros y una buena parte de la clase media proletarizada, que convergen en una explosión incontenible:

¿Cuál fue el significado de este acontecimiento insólito, subitáneo, imprevisible para los políticos y los bien pensantes? Es evidente –y así lo dijeron después muchos– que el 27 de febrero cortó en dos la historia de la democracia venezolana. Y, sin embargo, las interpretaciones que de él se dieron fueron muchas y contradictorias. No faltaron quienes, decepcionados de todos los ideales revolucionarios y alérgicos a cualquier cambio radical, se

¹⁸ El llamado Caracazo del 27 de febrero de 1989 en Venezuela fue un estallido social en contra del gobierno de Carlos Andrés Pérez, como respuesta popular contra un modelo económico y social. La protesta tuvo un saldo de al menos 400 muertos en 2 días, hasta el día de hoy no se puede estimar con exactitud, junto con 2.000 desaparecidos.

¹⁹ Véase: Cappelletti, 1994, pp. 163-169.

negaron a conceder trascendencia a los hechos y trataron de trivializar el asunto, reduciéndolo casi a un episodio de la crónica policial. Tras los escépticos, vinieron los oportunistas. Éstos vieron allí una protesta contra el gobierno y el partido gobernante, intentando llevar las aguas a sus propios decrepitos molinos, como si Copei o cualquier otro partido de oposición, hubiera podido evitar el estallido. Pero los más equivocados de todos fueron los políticos ilustres y los agudos ensayistas que entendieron los hechos como una conspiración contra la democracia, promovida tal vez desde el exterior (Cappelletti, 1994, pp. 163-164).

Para Cappelletti los acontecimientos del 27 de febrero vienen a confirmar la vieja tesis anarquista, de que la forma espontánea de lucha social habla en claves de la democracia directa. Aquel crisol social demócrata que había sido Venezuela, ilusión construida bajo el amparo del desarrollo petrolero, no había logrado ocultar la profunda fractura de la sociedad venezolana. Frente a las reformas neoliberales y políticas de ajustes, el clamor popular no se hizo esperar:

El pueblo (...) salió a la calle demostrando su fe en los principios democráticos, movido por la convicción de que, siendo todos los hombres iguales, todos tienen derecho a todos los bienes que la sociedad ofrece. (...) La democracia directa se enfrentó así a la democracia de los partidos y de los cogollos, a la democracia de las componendas y las transacciones, de los eufemismos y las ficciones jurídicas, en un incontenible afán de sinceridad y autenticidad. Hubo, sin duda, mucha destrucción, pero, como decía Bakunin, la destrucción es muchas veces un acto creativo. Lo que se destruyó no fue solo el abasto y el supermercado, la mueblería y la fábrica de pastas, sino también, por unas horas, el viejo orden capitalista y burgués, la retórica institucional de la democracia, erigida por los políticos de la clase media en beneficio de la clase alta de los

banqueros, de los comerciantes importadores, de los terratenientes (Cappelletti, 1994, p. 164).

Si bien la cantidad de desmanes y destrucción alcanzó al comercio medio, Cappelletti interpretó de manera lúcida la cuestión de la violencia, clásico elemento remarcado para menospreciar los levantamientos populares. La violencia acumulada de lo que peyorativamente se llama turba, echó mano a lo que simbolizaba aquel poder, por más que no pudiera alcanzarlo. En medio de esa imposibilidad, la espontaneidad popular atacó los símbolos cercanos de ese poder, en este caso el mediano y pequeño comercio. Para Cappelletti, el 27 de febrero, se torna un ejercicio de democracia directa efímero, pero que tiene como base la no delegación de la propia libertad y soberanía. Es este sentido, el pueblo que bajo de los cerros precarizados de Caracas se tomó las calles, porque "(...) aspiraba, inconscientemente, a sincerar la democracia, siempre exaltada, jamás realizada. Sabía que democracia quiere decir gobierno del pueblo, o sea, autogobierno" (Cappelletti, 1994, p. 165).

La esperanza de Cappelletti en el pueblo movilizado se ampara en el autoaprendizaje de su propia experiencia revolucionaria, que debe evitar el monopolio de la vanguardia y el elitismo que intente cooptar la fuerza lograda, "fuerza" que se encuentra informe, dramática, destructiva, pero llena de espíritu creador. Esto como se ha advertido sigue siendo el problema de todos los levantamientos populares, que cuajan luego de la efervescencia social, en una nueva estructura que quiere mantener el poder, en efecto:

Es preciso que lo aprendan, no de las "vanguardias" revolucionarias o de las "élites" intelectuales, sino de su propia experiencia, de su propia praxis, de su propia reflexión. Así lo hizo el pueblo de París cuando instituyó la Comuna, el pueblo español cuando en 1936

creó las colectividades agrarias e industriales, el pueblo ruso cuando constituyó los Consejos (soviets) de obreros y campesinos. Y es preciso además que aprendan a vigilar para que no salgan después de sus ataúdes los muertos vivientes, tal como lo hicieron en la Rusia de Stalin, para construir una nueva y opresiva clase política de técnicos y burócratas (Cappelletti, 1994, pp. 168-169).

11. El retorno a la Argentina y el fallecimiento de Cappelletti

Desde 1984, Cappelletti comienza su acercamiento con la Argentina, como nos cuenta Carlos Solero, fue un proceso graduado:

Tomamos contacto por primera vez con Ángel Cappelletti, en 1984, cuando comenzaba su des-exilio (...). Cada escala de Cappelletti en estas tierras significaba un despliegue fabuloso de encuentros e intercambios, de conferencias y debates. Estas actividades abarcaban diversos ámbitos los círculos anarquistas de estudios y militancia, tanto como las facultades de la Universidad pública donde alternaba disertaciones sobre la filosofía clásica, así como también cuestiones de la candente coyuntura social y política latinoamericana e internacional (Solero, 1 de julio de 2013).

El retorno definitivo de Ángel Cappelletti a la Argentina fue en el año 1994 y estuvo marcado por la constatación de los años de destrucción dictatorial y la implementación de políticas neoliberales. Cappelletti no dejó de criticar la dictadura argentina y sus daños, escribiendo varios ensayos al respecto, todos marcados por un hondo sentido trágico frente a los años del terror, su “yo acuso” a la junta militar los dejó plasmados en el ensayo “Militarismo y fascismo en la Argentina contemporánea”²⁰, así termina su reflexión:

²⁰ Véase: Cappelletti, 1994, pp. 61-69.

El gran problema es que los fascistas argentinos no tuvieron su Nüremberg. Después de oprimir, empobrecer y asesinar “valientemente” a su propio pueblo, los militares argentinos emprendieron una guerra absurda (cortina de humo, autojustificación, pero también consecuencia forzosa de la ideología fascista, que tiende necesariamente al conflicto bélico). Vencieron a los montoneros, pero no pudieron vencer a los ingleses. Demostraron no solo que eran absolutamente ineptos como gobernantes, sino también enteramente incapaces como militares. Lo menos que se podría pedir –frente a esta demostrada y palmaria inutilidad– es la abolición de tales fuerzas armadas o por lo menos su reducción a una limitadísima oficina técnica. Pero seguramente no sucederá. El gobierno radical puede ser muy democrático, pero ciertamente de “radical” no tienen nada (Cappelletti, 1994, pp. 68-69).

La otrora Argentina que había dejado con sus contradicciones y quiebres institucionales, daba paso a un país devastado por las reformas neoliberales, que terminarán confluyendo en el levantamiento popular del año 2001. Cappelletti se percata del miedo por la posibilidad de la vuelta de otra dictadura, miedo compartido en todo el Cono Sur, aprovechado para la implementación obscena del neoliberalismo, esta vez en democracia. Su diagnóstico de la Argentina a su retorno es lapidario:

El miedo a volver a formas de totalitarismo brutal. El éxito del gobierno argentino se basa en el temor a la inflación inculcado a la gente y difícil de sacar. Argentina ahora no produce, no exporta, la industria ha caído, la agricultura también, los pequeños y medianos empresarios no pueden seguir adelante, la desocupación es masiva (alrededor del 24% sin seguro de desempleo, la mayoría de los que trabajan lo hacen ilegalmente), la recesión es total, la gente muere de hambre (100 niños al día) en un país rico donde debería haber abundancia. Los valores culturales están enterrados. Argentina

hace treinta años era otro país. La Universidad de Rosario está en vida vegetativa. Todo es obra de este gobierno que introdujo este sistema neoliberal. Además, está la entrega completa de Argentina a las empresas transnacionales (Cappelletti, 1996, "Entrevista", párrafo 26).

Sin embargo, el poco tiempo que le quedó a Cappelletti en la Rosario que lo viera partir veinticinco años antes, fueron prolíficos pero infructuosos. La universidad había sido fragmentada a partir de la escisión de la Universidad Nacional del Litoral; además los años de censura y la desaparición de equipos de investigación, junto con la falta de recursos, marcaba la crisis que tendría que enfrentar el sistema universitario argentino en los años noventa, que pese a todo no perdió su carácter público. Muchos afirman, que cierta miseria académica evitó que el profesor Cappelletti tomara las cátedras que le correspondían, junto con ello, una enfermedad le venía maltratando el cuerpo hace unos años. Pese a las dificultades, intentó crear un posgrado en filosofía y refundar la revista de filosofía que había tenido el instituto de filosofía décadas antes. Alcanzó, además, a dar algunas conferencias sobre la contingencia mundial bajo sus acuciosas herramientas de análisis. Carlos Solero describe así esas jornadas:

Recordamos sus extraordinarias conferencias sobre la situación política de América Latina o acerca de la guerra del Golfo o de la implosión de la Ex URSS y la Europa del Este. Las disertaciones de Cappelletti ponían de manifiesto una erudición fantástica y un talento pedagógico incomparable. Sus exposiciones sobre tópicos tan diversos y complejos como: La Revolución Mexicana, la Revolución Española (1936-1939) o la evolución del pensamiento positivista, tenían tan excelente nivel y claridad, que su auditorio, fuera de doctos o profanos, quedaba satisfecho y lleno de inquietudes (Solero, 2007a, p. 7).

Con tan sólo 67 años, Ángel José Cappelletti fallece el 25 de noviembre de 1995 en Rosario, Argentina, tratando de mejorar las condiciones en que estudiaban los futuros profesores de filosofía, dejando una obra y huella invaluable en los que lo conocieron y en las generaciones futuras. Hoy la biblioteca de la escuela de filosofía de la Universidad Nacional de Rosario lleva su nombre, como también unas jornadas de estudios clásicos de la misma universidad realizadas en su honor. Carlos Solero, reflexiona así sobre la vida del filósofo anarquista:

(...) estamos seguros de que nunca persiguió la gloria. Lo que sí lo hacía feliz era el ejercicio de la reflexión sobre una multiplicidad de cuestiones esenciales: la libertad de los seres humanos, la construcción del conocimiento científico, la vigencia de la justicia social, la eliminación indispensable de los prejuicios y dogmas que esclavizan a la especie humana (Solero, 2007a, p.7).

Consideraciones finales

Si tuviéramos que señalar el lugar de Ángel Cappelletti en la historia intelectual de América Latina, no sería uno solo. La complejidad de su obra se debe a la amplitud de las temáticas que abordó, diversas en apariencia, pero con una brújula clara: el anarquismo. Su quehacer filosófico no se agota y limita en un área específica del conocimiento, sino que se complementa y proyecta en una interpretación mayor. Así queda de manifiesto que las áreas en las cuales se expresó su obra no solo abarcaron estudios filosóficos, sino que también se ampliaron al campo de los estudios históricos, el ensayismo, la traducción, la edición, la poesía, por nombrar las más importantes, todas ellas son parte de un corpus, que espera ser revisado para poder determinar su lugar en el pensamiento latinoamericano.

La identificación de Cappelletti con el anarquismo no es menor para entender su posición en el contexto político latinoamericano de su tiempo, donde estaba en plena crisis y decadencia, pero no por ello muerto. Sus contrincantes inmediatos son el marxismo y el peronismo, a los que sumamos la Revolución cubana, que cambió las fuerzas de izquierda, haciendo caer el discurso revolucionario anárquico en la marginalidad. La originalidad del proyecto de Cappelletti es haber hecho una interpretación filosófica, histórica y cultural con categorías libertarias, en un país y continente atravesado por profundos conflictos sociales.

Por otro lado, en el plano estrictamente filosófico, Cappelletti es un filósofo que defiende la llamada tradición filosófica occidental y su historia. En ese sentido, una disrupción hacia una interpretación latinoamericana, como es el contexto de algunos movimientos filosóficos contemporáneos a él de la filosofía (sobre todo en la Argentina), parece poco probable y son criticados duramente²¹.

Así la cuota de originalidad de la filosofía latinoamericana para Cappelletti pasaría por su recepción que no es mecánica del pensar europeo y que implicó un repensar dichas ideas en circunstancias propias del contexto latinoamericano: “No se trata nunca, para decirlo en términos aristotélicos, de iluminar una génesis sino sólo de estudiar una serie de alteraciones (aunque sin olvidar que la suma de alteraciones puede producir en el futuro una nueva génesis)” (Cappelletti, 1995, p. 12).

²¹ Sobre las apreciaciones de Cappelletti sobre la filosofía en América Latina y la filosofía latinoamericana, las encontramos con mayor desarrollo en las siguientes obras: la ya citada *Filosofía argentina del siglo XX* (1995), donde encontramos serias críticas a la Filosofía de la liberación, su artículo “Pierre Clastres: La sociedad contra el Estado” (1992), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXX (72), 145-151, donde nuevamente arremete contra la filosofía de la liberación, la reseña que realizó sobre la obra de Arturo Andrés Roig: “Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana (1977). Arturo Andrés Roig”, en *Revista venezolana de filosofía*, (11), 159-164, en que realiza algunas críticas al filósofo mendocino, y agregamos su libro *Positivismo y evolucionismo en Venezuela* (1992); trabajos que merecen un análisis mayor que excede las pretensiones de este escrito.

Este proceso desembocará para Cappelletti en una historia de la filosofía que se transformará en una filosofía de la historia. Y en este sentido, a falta de una filosofía “de”, tendremos una filosofía “sobre” América Latina, así:

(...) esta filosofía de la historia, esta reflexión sobre América Latina que, si bien por realizarse a través de categorías elaboradas por el pensar europeo, no será aún una filosofía de América Latina, constituirá sin embargo una filosofía para América Latina, en el sentido en que la postula Alberdi. Exigir, más allá de esto, una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina, como han hecho con más entusiasmo que penetración algunos autores contemporáneos, es algo que carece de sentido. No tiene filosofía propia el que quiere sino el que puede (Cappelletti, 1995, p. 13).

Quizás sean las aseveraciones anteriores las razones porque en la mayoría de las historias de la filosofía y pensamiento latinoamericano Cappelletti no es contemplado en alguna línea filosófica ni ideológica, salvo como referencia bibliográfica para algunos estudios sobre el anarquismo en América Latina (obras de uso casi obligatorio), pero no como un filósofo más. Nos encontramos frente a un vacío en la historia de las ideas locales, tanto en las historias de la filosofía argentina como de la filosofía latinoamericana. Por otro lado, la misma situación se repite en las cronologías y estudios sobre el anarquismo latinoamericano, en las cuales no se ha realizado, aún, una revisión de la obra de Cappelletti de manera exhaustiva.

Finalizamos, señalando que la obra de Ángel José Cappelletti merece mayor atención y valoración en la Argentina, en donde hasta hace muy poco no encontrábamos estudios que se dedicaran a su obra, salvo testimonios de los militantes anarquistas que lo conocieron, sobre todo a partir de su retorno de Venezuela. Creemos que es un filósofo de un potencial enorme para las discusiones

actuales del anarquismo, pero también para la filosofía latinoamericana, el pensamiento crítico latinoamericano y la filosofía en general.

Referencias bibliográficas

Ardao, Arturo, (2009). *Escritos Trashumantes. Trabajos dispersos sobre filosofía de América Latina y España*. Montevideo: Librería Linardi y Risso.

Báez, Fernando (2002). Los estudios helénicos en Venezuela. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/113578965/Estudios-helenicos-en-Venezuela>

Belandria, Margarita (2016). Cappelletti un poeta filósofo. *Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica*, (31), 167-171.

Cappelletti, Andrés (2020). Homenaje al Dr. Ángel José Cappelletti. Recuperado de: <https://fhumyar.unr.edu.ar/noticias-institucionales/157/homenaje-al-dr-angel-jose-cappelletti>

Cappelletti, Ángel (1959). *Versos de la oscura razón*. Rosario: Editorial Ruiz.

Cappelletti, Ángel; Abad de Santillán, Diego e Ivaldi, Ángel (1964). *Juan Lazarte, Militante social, médico, humanista*. Rosario: Grupo editor de estudios sociales.

Cappelletti, Ángel (1985). Universidad y autogestión. Recuperado de: <https://grupogomezrojas.noblogs.org/2011/09/folleto-universidad-y-autogestion-de-angel-j-cappelletti/>

Cappelletti, Ángel (1990). *Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano*. Madrid: Móstoles.

Cappelletti, Ángel (1994). *Ensayos libertarios*. Madrid: Madre Tierra Ediciones.

Cappelletti, Ángel (1995). *Filosofía argentina del siglo XX*. Rosario: Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Cappelletti, Ángel (1996). Entrevista a A. J. Cappelletti: En la búsqueda de una conciencia justa y libre. Publicada en la revista *Polémica*, año XIV, (62-63), verano-otoño. Recuperado de: <https://angelcappelletti.wordpress.com/2017/01/12/entrevista-a-j-cappelletti-en-la-busqueda-de-una-conciencia-justa-y-libre/>

Cappelletti, Ángel y Rama, Carlos (Eds.) (1990). *El anarquismo en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Capriles, Elías (1998). Ángel Cappelletti, revisited a las puertas del tercer milenio. *Utopía y praxis latinoamericana*, vol.3, (5), 7-49

De los Reyes, David (1996). Ángel Cappelletti, un libertario. En *Apuntes filosóficos* (pp. 259-262). Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Domínguez Rubio, Lucas (2018). *El anarquismo argentino. Bibliografía, hemerografía y fondos de archivo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

Falcón, Ricardo (2005). *La Barcelona argentina. Migrantes, obreros y militantes en Rosario, 1870-1912*. Rosario: Laborde.

Fallas, Luis (1998). Homenaje a Ángel J. Cappelletti. In memoriam. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVI, (88-89), 393-396.

Landa, Josu (1996a). Un puñado de palabras contra el tiempo. In memoriam Ángel J. Cappelletti. *Nova Tellus. Revista semestral del Centro de Estudios Clásicos* (Instituto de investigaciones filológicas, Universidad Autónoma de México), (14), 301-306.

Landa, Josu (1996b). Para recordar a Ángel J. Cappelletti. *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, (nº 3), 185-189.

Ledesma, Nadia (2012). Revisando la categoría de intelectual para el anarquismo posterior a 1930. Un estudio de caso a través de Juan Lazarte, 1918-1963. *Pasado por-venir* (Departamento de Historia, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco), (nº 6), 235-256.

Montes de Oca, Rodolfo, (2015). *La historia del movimiento anarquista en Venezuela (1811-1998)*. Caracas / Madrid / Tenerife / Buenos Aires / Santiago de Chile: El Libertario / Editorial La Cucaracha Ilustrada / La Malatesta / Tierra de Fuego / Editorial Eleuterio / Libros de Anarres.

Pró, Diego (1988). Reseña de Ángel J. Cappelletti: *Lucrecio: La Filosofía como Liberación*. (Editores Monte Avila, Caracas, Venezuela, 1987). *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 5, 263-264. Recuperado de: <https://bdigital.uncu.edu.ar/4171>.

Raffo, Alejandra (2007). *La Facultad de Filosofía y Letras de Rosario, 1955-1966*. [Tesis de grado. Carrera de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Rosario]. Repositorio Institucional.

Rama, Ángel (2008). *Diario, 1974-1983*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

Ramaglia, Dante (2022). Presencias y ausencias en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949. En M. Muñoz y A. Contardi, *La filosofía argentina de mediados del siglo XX: figuras, temas y perspectivas* (pp. 247-256). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Riccono, Guido y Naidorf, Judith (2017). La Universidad de Buenos Aires durante los años peronistas: imágenes, mitos, verdades y posverdades. *Reveduc. Revista Eletrônica de Educação*, vol. 11, (3), 770-788. Recuperado de: <https://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/2483>

Ríos, Alejandra (2011). Ángel Cappelletti y el pensamiento anarquista en América Latina. *Revista de Hispanismo Filosófico*, (16), 169-177.

Solero, Carlos, (2007a) Prologo. En A. Cappelletti, *Etapas del pensamiento socialista* (pp. 7-8). Buenos Aires: Libros de Anarres.

Solero, Carlos, (2007b). Biblioteca Alberto Ghiraldo. Recuperado de: <https://www.enredando.org.ar/2007/09/27/biblioteca-alberto-ghiraldo/>

Solero, Carlos (1 de julio de 2013). Perfil de un filósofo anarquista con un humanismo integral. *Diario El Ciudadano y la Región*. Rosario (Argentina). Recuperado de: <https://www.elciudadanoweb.com/perfil-de-un-filosofo-anarquista-con-un-humanismo-integral/>

Suriano, Juan (2002). En defensa de los oprimidos. El anarquismo y la formación de una cultura de izquierda en la Argentina. *Prismas. Revista de historia intelectual*, (6), 166-177.

Suriano, Juan (2005). *Auge y caída del anarquismo. Argentina, 1880-1930*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Suriano, Juan (2008). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.

Tarcus, Horacio (2021). Cappelletti, Ángel. En *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*. [En línea]. Recuperado de: <http://diccionario.cedinci.org>

Carlos Olmos

Profesor de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile. Magister en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Ex becario Roberto Carri para estudios de posgrado por el Consejo de Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas y el Ministerio de Educación de la República Argentina. Actualmente es becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo en el Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad de la Universidad de Valparaíso, Chile. Es miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV).



NOTAS Y COMENTARIOS

Empecinado filósofo de la esperanza: hacia una bibliografía crítica

Stubborn philosopher of hope: towards a critical bibliography

Elisabeth Roig¹

Este es el texto original de la presentación de mi libro *Empecinado filósofo de la esperanza: biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig²*, que tuvo lugar en el VII Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, el 16 de noviembre de 2022.

Gracias a CLACSO, su editor, quien comprendió la necesidad de que este texto fuera una edición de acceso abierto³, este podrá llegar libremente a todos lados y ser una herramienta de investigación para quienes trabajan con temas vinculados a la historia de las ideas y la filosofía latinoamericanas. Ese es el objetivo primero de este texto, brindar, poner al alcance la producción de la obra de y sobre Arturo Andrés Roig, y una gran cantidad de documentación, la mayor parte inédita, debidamente sistematizada y de ágil acceso, dado que se trata de un libro digital.

¹ Licenciada en filosofía. Investigadora independiente. Argentina. Contacto: roigbeti@gmail.com

² En adelante se abrevia en algunos casos como AAR.

³ Para bajar gratuitamente el libro se puede acceder al sitio: <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=2743&c=0>

Quiero destacar que para encarar este trabajo no me atuve a ningún modelo fijo, predeterminado. Este libro no se trata de una bibliografía estándar, sino que ha implicado una *investigación biobibliográfica*. Fue para mí un gran desafío encontrar un modo de articular la enorme cantidad de datos y documentos valiosísimos para nuestra filosofía e historia de las ideas latinoamericanas que fueron surgiendo en el proceso de ordenamiento del archivo de mi padre y de la investigación que me propuse, y fui adoptando y adaptando mi método de trabajo para responder a esa complejidad de un modo creativo y dinámico, construyendo un relato *sui generis* que ahora pongo a disposición de todas y todos. El libro se fue redefiniendo en el tiempo y creciendo hasta llegar a su dimensión actual, de 1639 páginas. Serán ustedes los que evalúen su alcance y utilidad.

Ahora bien, por qué hablo de una “biobibliografía”. La obra completa de Arturo Andrés Roig, recopilada y sistematizada cronológicamente, año tras año en este libro, fue casi una excusa para ir descubriendo sus itinerarios: acerca de qué se interrogó en diferentes momentos, desde qué lugar institucional, con quiénes compartió su quehacer, cómo fue construyendo sus redes, con quiénes debatió, en qué momento social y político, la simultaneidad de sus diversos intereses, sus insistencias, las nuevas búsquedas que fue incorporando, los textos que decidió publicar o reeditar; en fin, cómo se fue articulando su pensamiento.

El sentido biográfico de este trabajo surge en primera instancia de la obra, que es la que ordena el relato. Si bien el libro contiene una sección propiamente “biográfica”, colocada deliberadamente hacia el final del texto, es *la obra misma* la que va narrando la vida de Arturo Andrés Roig. Pero, además, las anotaciones intercaladas introducen referencias a proyectos, equipos que integró o formó, su participación en congresos y otras

reuniones académicas, y fragmentos de correspondencia seleccionada y notas manuscritas del autor —la mayor parte de ellas inéditas—, que matizan la rigidez de la cronología y el dato bibliográfico, además de brindar huellas, indicios que alguien podrá recuperar. Las propias publicaciones aportan, además, agradecimientos, epígrafes y dedicatorias que permiten reconstruir su mundo de afectos, de referentes personales, de presencias y ausencias. Por todo ello, digo que se trata de una *biobibliografía*.

Este trabajo de investigación, que reúne más de dos mil asientos bibliográficos, ha sido construido desde la articulación de tres corpus diferentes: 1) todas sus publicaciones, validándolas desde las fuentes; 2) documentos de su Archivo Personal (papeles personales, notas manuscritas, constancias de participaciones en congresos, invitaciones, cursos, notas periodísticas, viajes, etc.) y 3) correspondencia seleccionada, de la que he incluido fragmentos, en general con un criterio de complementariedad con la bibliografía y que contribuye, entre otros aspectos, a la explicitación de vínculos, comprensión de proyectos filosóficos y momentos del autor.

El libro consta de dos prólogos, uno escrito por Adriana Arpini y otro por el bibliógrafo Raúl Daniel Escandar; y nueve partes, a saber: A) Obra completa de AAR; B) Notas periodísticas y entrevistas; C) Manifiestos, declaraciones y testimonios; E) Obra sobre/desde AAR; F) Biografías de/sobre AAR; G) Índices; H) Anexos, entre los cuales se encuentra un importante anexo fotográfico; y finalmente I) Epílogo, escrito por Yamandú Acosta.

Aprovecho para expresar un profundo agradecimiento a todos quienes me acompañaron durante estos años en esta gran aventura, muchos de ellos aquí presentes.

Algunos acercamientos críticos desde lo bibliográfico

Pensándolo en términos roigeanos, se podría decir que lo que subyace en este libro es el tema de la emergencia, el emerger de un sujeto, y que paradójicamente, pese a ser un libro sobre la obra de AAR, no versa exclusivamente sobre él, *sino que aborda un sujeto pensado de modo plural, colectivo*, procurando mostrar el desarrollo del pensamiento filosófico local, de la filosofía de la liberación, de la historia de las ideas, de la filosofía latinoamericana. Esto tiene que ver con una decisión metodológica, con el modo como se ha encarado el trabajo: junto al autor que produce y publica su pensamiento, el libro habla del quehacer de otros *—siempre está el otro—* para ir construyendo la densa red de pensadores con los que va interactuando, de modo tal que la biobibliografía reproduce como texto esa complejidad de vínculos, en su devenir histórico y situado.

Para dar un ejemplo, en el asiento bibliográfico A/1971a (Roig, 2022, p. 151), se da cuenta del artículo publicado por Arturo Andrés Roig y otros autores en torno a la temática convocante, “Latinoamérica: dependencia e independencia”. Hubiera sido más simple citar solo el trabajo de AAR, pero el objetivo ha sido mostrar su obra en diálogo con quienes interactuó en cada momento.

A/1971a Roig, Arturo Andrés. Acerca del comienzo de la filosofía americana. En: *Revista de la Universidad de México*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección General de Difusión Cultural, v. 25, no. 8 (abr. 1971), p. 11-15. ISSN 0185-1330.

Número monográfico bajo el título “Latinoamérica: dependencia e independencia”. Director de la revista: Leopoldo Zea. Escriben: Zea, Leopoldo. Dependencia e independencia en América Latina. Monteforte Toledo, Mario. Bolivia, Chile y Perú: tres modelos de revolución. Roig, Arturo Andrés. Acerca del comienzo de la filosofía

americana. Talavera, Abraham. Dialéctica y gobierno de la Unidad Popular en Chile. Revueltas, Eugenia. La originalidad en la narrativa hispanoamericana.

En este sentido, es un libro sobre Arturo Andrés Roig, pero también es un libro sobre Arturo Ardao, sobre Rodolfo Agoglia, sobre Leopoldo Zea, sobre Horacio Cerutti Guldberg, sobre Adriana Arpini, Estela Fernández Nadal o Hugo Biagini, y siguientes generaciones, basta citar a algunos de los presentes, como Dante Ramaglia, Marisa Muñoz, Aldana Contardi y tantos otros. Como la obra sobre AAR (parte E) abarca hasta 2020, permite seguir además la continuidad de su pensamiento a través de nuevas generaciones. Es un libro sobre la Argentina, el Ecuador, México, sobre toda América Latina, es decir, es un libro que documenta la emergencia de *un “nosotros” latinoamericano*, a partir de la organización sistemática de su obra y la obra sobre él. Tomando obviamente a “el Arturo”⁴ como punto de partida.

Alguna vez me preguntaron si era posible trabajar “objetivamente” sobre alguien tan cercano a mí como mi padre, y contesté que no es la cercanía o la lejanía del tema de estudio lo determinante, sino la actitud crítica con la que se investiga. Sin lugar a dudas, el ser “hija de” imprimió sobre mi trabajo una exigencia particular, pero no impidió trabajar crítica y profundamente su bibliografía.

Para definir lo que entiendo por *crítica* recorro a algunas palabras suyas: “La actitud crítica se nos presenta como una ‘capacidad de mirar desde afuera’, actitud que es a la vez metodológica, pero que tiene como raíz *la sospecha*, la que no es un

⁴ Modo coloquial como lo nombran aún hoy muchos de sus discípulos.

‘mítico estado de ánimo originario’ ni tampoco una insostenible posición que correría el riesgo de perderse en un infinito, como diría Foucault (...)” (Roig, 1998, p. 225).

Cuando se construye una bibliografía también, como en toda producción intelectual, se requiere de *un ejercicio crítico*, aunque dentro de esta disciplina esto parecería no estar problematizado, como si las bibliografías y las normas bibliográficas estuvieran más allá de la historia y sus condicionamientos, como si se tratara de herramientas universales, indiscutibles. En este sentido, quisiera ahora señalar algunos aspectos que tienen relación directa con *el modo como se registran los datos bibliográficos* que me he planteado en el proceso de esta investigación.

Entra aquí a jugar la *sospecha* respecto de algunos criterios bibliográficos muy difundidos. Si bien hay gran variedad de normas y estilos internacionales en circulación (APA, MLA —Modern Language Association—, Chicago, Harvard, Vancouver, por citar algunos) los cuestionamientos surgieron de las normas APA, de la American Psychological Association, que alcanzan enorme difusión en la actualidad y que tienden a ser incorporadas en las ciencias humanas, al menos en nuestros países, sin discusión.

Dichas normas, nos inducen a una *simplificación* o reducción de datos en la confección de un asiento bibliográfico, con el objetivo de “facilitar la comprensión de lectura”⁵. Pero ¿qué datos se consideran “innecesarios”?

⁵ “El origen de las Normas APA remonta al comienzo de la década del 30, cuando un grupo de psicólogos, antropólogos y hombres de negocios se reunieron y buscaron establecer un conjunto de reglas de estilo para los distintos componentes de la escritura científica. Todo esto con el objetivo de facilitar la comprensión de lectura”. Recuperado de: <https://normas-apa.org/introduccion/que-son-las-normas-apa/>

Uno de ellos, es el *nombre del autor*, característica de estas normas desde sus inicios. La lógica de la “simplificación” lleva a consignar únicamente el apellido del autor y el nombre queda reducido a una letra mayúscula, seguida de un punto. Esta aparentemente inocente simplificación implica, sin embargo, *un borramiento de la identidad del sujeto*, pues si no se le conoce de antemano, nos es imposible descubrir si ha publicado un sujeto o una sujeta o disidencias, es decir, que a partir de esa decisión *queda eludida, sin más, la perspectiva de género*.

Otra manifestación de esta tendencia simplificadora, supuestamente “eficiente”, se encuentra en la progresiva *desaparición del lugar de la emisión del discurso*, lo que podría entenderse como una “*desterritorialización*” del discurso: si, como es sabido, las normas APA ya eliminaron hace tiempo la indicación del lugar de edición en las publicaciones periódicas, la última versión (la 7ma.) ya proponen lo mismo para los libros. Se lee en la web: “Es importante aclarar que la 7ma (séptima) edición de las Normas APA trajo novedades con respecto a las referencias de libros. *Ya no es necesario informar la ciudad de la editorial*”⁶.

Pero ¿quién determina la “necesidad”? ¿Qué se pone en juego tras esta desaparición forzosa de los lugares donde se publica? Como en todo quehacer intelectual, aquí también se juegan aspectos ideológicos a considerar.

Solo se consigna el autor, el año, el título y el nombre de la editorial, cuando hoy en día contar con el nombre de la editorial no garantiza, como antaño, saber en dónde surgió esa publicación, porque las grandes editoriales multinacionales publican en diversas partes del mundo sin especificar casi el lugar de edición. Eso ya no es

⁶ Recuperado de: <https://normas-apa.org/referencias/citar-libro/>

un dato relevante. Buscar esa información en los libros y publicaciones periódicas hoy en día implica un enorme trabajo, una decisión de búsqueda.

Se podría afirmar que dicha simplificación adopta un sentido de *homogeneización*, que no es otra cosa, a mi entender, que una expresión del fenómeno mismo de la globalización impuesta desde el primer mundo. Lo que se busca es construir un mundo aparentemente homogéneo (lo que paradójicamente no ocurre con la distribución de la riqueza, con la acumulación de capital), donde da lo mismo si el pensamiento fue publicado en Brasil, Argentina, México, Nicaragua, Venezuela, Ecuador, o en Washington... todo parece lo mismo en el mundo globalizado:

- se tiende a lo *indiferenciado*, vs. lo situado

- a lo *homogéneo*, a la uniforme, vs. lo diverso

También queda a voluntad incluir el dato de la edición. El asunto es que el borramiento de la primera edición conlleva a una pérdida significativa respecto del momento de producción de un texto.

Como se advierte, si se adopta acríticamente normas como esta —atención a que no se está discutiendo la necesidad de atenerse a una normativa—, *se corre el riesgo de perder la dimensión del espacio/lugar, la del tiempo y el género en la producción y difusión del discurso*. Se dificulta la *contextualización* de los textos, el saber desde dónde y cuándo se piensa y se publican las ideas, surgen movimientos, emergen nuevas respuestas al modelo hegemónico. Se desdibujan los centros de producción y de irradiación culturales, etc.

Una rápida hojeada de los años 1975-1976 de la parte A/Obra de AAR resulta de por sí elocuente: los lugares de edición de sus obras de esos años revelan el exilio de AAR como de tantos otros

intelectuales, nos permiten reconstruir espacios, vínculos, redes, relatos en relación con la unidad continental, que se fueron gestando e integrando en un momento dado. Así, se suceden como lugares de edición: Buenos Aires, San Antonio de Padua (provincia de Buenos Aires, Argentina), y luego —y por muchos años— Quito, México, Caracas. Si bien es una obviedad, se comprueba cómo en los “años crueles” de la dictadura (1976-1983) desaparece Argentina como lugar de edición de toda una generación de intelectuales argentinos (Roig, 2022, pp. 183-190 y ss.).

Se podría afirmar que la invitación a “evitar la inclusión de datos” supone un *borramiento de la historia*. Por otra parte, en las bibliografías desaparecen no solo ciudades y nombres, sino también nombres de colecciones, títulos de capítulos, ediciones, etc. El objetivo del dato “desnudo” implica un proceso de *deshistorización de la producción intelectual*, que sigue la misma lógica de simplificación y homogeneización global.

Como diría AAR, debemos ejercer la sospecha, no renunciar a una lectura crítica, y esto aplica también para la realización de una bibliografía. Si se piensa la biobibliografía como un relato, y se advierte —y evita— los *riesgos de la homogeneidad globalizadora*, se puede entrever a través de ella cómo emerge un sujeto, muchos sujetos, que en este caso están construyendo alternativas de pensamiento, desde sus propios espacios nacionales, regionales, locales, sin perder su particularidad, su identidad, su diferencia.

Sirvan estas palabras para introducir la crítica en las normas bibliográficas.

Muchísimas gracias.

Referencias bibliográficas

Roig, Arturo Andrés (1998). *La universidad hacia la democracia: bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía universitaria*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Elisabeth (2022). *Empecinado filósofo de la esperanza: biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=2743&c=0>

Elisabeth Roig

Licenciada en Filosofía. En su exilio en el Ecuador, donde finalizó su carrera, orientó sus estudios a la Filosofía Latinoamericana. Al regresar a la Argentina, realizó en la Universidad de Buenos Aires estudios de posgrado sobre antropología de la música y se desempeñó como investigadora del Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega (1990-1996), en donde se abocó a cambios sociales y musicales en comunidades qom, de Chaco, Argentina. Además de numerosos artículos y ediciones, ha publicado tres libros de su autoría: el primero sobre movimientos de mujeres campesinas paraguayas, *Magui Balbuena, semilla para una nueva siembra* (Trompo Ediciones, 2008), que recibió la primera mención en el Concurso Libertador al pensamiento crítico (Caracas, 2009); un libro bilingüe de divulgación cultural *¡Vamos a Charcoyo!: relatos y fotos para acercarse al mundo quechua de Yura, Bolivia* (Trompo Ediciones, 2016) y el más reciente, *Empecinado filósofo de la esperanza: biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig* (CLACSO, 2022).

Comentarios a la biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig

Comments to the annotated biobibliography of
Arturo Andrés Roig

Dante Ramaglia¹

 <https://orcid.org/0000-0001-5739-6331>

El libro que se comenta a continuación, denominado *Empecinado filósofo de la esperanza: biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig (2022)*, constituye el resultado de un trabajo de recopilación e investigación realizado por Elisabeth Roig, hija del reconocido filósofo e historiador de las ideas. A partir de su lectura puede constatar que representa la bibliografía más completa realizada hasta el presente en torno a la obra de Arturo Roig; mas este aspecto, de por sí valioso, se complementa con una serie de contenidos biográficos relativos a su producción escrita que le agregan valor adicional, ya que contribuyen a iluminar aspectos singulares de su vida y proporcionan referencias significativas acerca de sus textos principales y de su pensamiento en general.

¹ Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCHUSA), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Contacto: ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

En esta breve presentación no se intenta dar cuenta de todas las detalladas citas bibliográficas y anotaciones que contiene el libro, que de hecho puede ser consultado por cualquier lector interesado, ya que es de acceso abierto en su ubicación en formato virtual en el catálogo de CLACSO, sino que se ofrecen algunas reflexiones e impresiones personales que surgen de repasar sus más de 1.600 páginas, no sin dejar de pensar que, además de ser un trabajo monumental y exhaustivo, se transmite en él una dedicación a esta tarea cargada de afecto que lleva a seguir con entusiasmo el itinerario que nos propone acerca de la vida y escritos de Arturo Andrés Roig. Por cierto que se puede vislumbrar que esta es una aproximación a su obra que tiene un significado especial para quienes lo conocieron y seguramente valoran sus fecundas ideas, así como para los que se interesan en recuperar la validez y vigencia de su comprometida tarea intelectual. Los fragmentos biográficos y contextuales intercalados entre las referencias bibliográficas, que aparecen como señales de detención, nos invitan a asomarnos a una parte de su historia personal, pero que también representa a la de tantos otros y otras con quienes se comparte este recorrido por una trayectoria vital que se encuentra involucrada con una serie de acontecimientos de nuestra provincia, del país, de Latinoamérica y también del mundo contemporáneo.

La primera parte, llamada: *A. Obra completa de Arturo Roig*, contiene la mención detallada de las referencias bibliográficas en sus distintas ediciones que corresponden a las publicaciones del autor. El criterio elegido consiste en exponerlas en orden cronológico, antes que distinguirlas solo por su formato (libros, capítulos de libro, artículos de revistas y periódicos, reseñas, etc.), lo que permite apreciar las temáticas que van apareciendo en su elaboración intelectual de varias décadas, además de la introducción de una determinada periodización que se desprende de su misma biografía,

la cual se divide de la siguiente manera: sus primeros trabajos realizados en Mendoza hasta 1975; la etapa del exilio; el momento del retorno; las ediciones póstumas y los volúmenes en preparación que incluyen trabajos suyos.

Con respecto a las primeras publicaciones realizadas por Arturo Roig resulta de interés notar como se van entremezclando los temas dedicados a la filosofía antigua –especialmente la griega clásica y la cuestión del mito– con la irrupción de la problemática de la historia de las ideas, mediante la cual se ocupa en primer lugar de trazar la historia cultural, literaria y filosófica de su provincia natal de Mendoza y más adelante se abre definitivamente a un panorama argentino y latinoamericano. Las referencias a la filosofía clásica se registran ya en la década del cincuenta y se prolongan hasta llegar a la publicación en 1972 de su libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*². Este último escrito se deriva de un intenso trabajo anterior de indagación sobre los textos platónicos que profundiza durante su estancia de investigación realizada en Francia con su esposa Irma Alsina entre 1953 y 1954, a partir de estudios que realiza bajo la dirección de Pierre-Maxime Schuhl. Después de ese período inicial las publicaciones sobre filosofía antigua resultan desplazadas paulatinamente por la temática historiográfica y filosófica dedicada al ámbito regional.

Un dato interesante que surge del trabajo de Elisabeth Roig se vincula a un hecho seguramente menos conocido, que se desprende de la correspondencia con Francisco Maffei que mantuvo Arturo Roig, en la que le contaba al primero en una carta fechada el 8 de enero de 1957:

² Véase: Roig, 1972. Este libro va a ser reeditado en 2014 por la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Con respecto a mis estudios debo decirle –tengo la obligación– que cada vez me estoy apartando más de la filosofía antigua y metiéndome más en el pensamiento americano, al extremo que he suspendido todo lo que venía haciendo sobre la tesis que Ud. sabe, hasta saber qué rumbo tomo definitivamente (Roig, 2022, p. 69).

Cabe aclarar que Maffei era entonces el profesor titular de la cátedra de Historia de la filosofía antigua, en la que Roig se desempeñaba y luego va a estar cargo suyo, por lo que su respuesta previsible consistió en tratar de hacerlo desistir de esa elección, ya que consideraba que tenía un futuro promisorio en los estudios clásicos que estaba desarrollando en ese período. El dato que agrega la autora, a partir del relevamiento del legajo de Arturo Roig en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, confirma que había inscripto un cambio en su propuesta de tesis doctoral y que la posible directora podría ser la filósofa Angélica Mendoza. Al insistirle Roig a Maffei sobre esta decisión ya tomada le comentaba en una carta del 24 de diciembre de 1957:

Además, le diré que me he sentido impulsado y alentado en este tema por la Dra. Angélica Mendoza que es una entusiasta del pensamiento americano y que está en estrecho contacto con el movimiento que sobre estos estudios se hace en México. Ella me ha sido de mucha utilidad (Roig, 2022, p. 74).

De esta etapa inicial también es posible destacar la correspondencia mantenida con varios colegas con los cuales compartía sus escritos e inquietudes y recibía comentarios generalmente elogiosos o le indicaban ciertos aspectos para profundizar en sus estudios. Además de Francisco Maffei, se incluyen fragmentos de cartas intercambiadas por sus primeros textos publicados en los años cincuenta con Diego Pró, Ezequiel Martínez

Estrada, Leopoldo Zea, Florencia Fossatti, Enrique de Gandía, Juan Carlos Torchia Estrada, Coriolano Alberini, entre otros. En años siguientes aparecen otros nombres vinculados a las sucesivas publicaciones de Arturo Roig, tales como Arturo Ardao, Gregorio Weinberg, Benito Marianetti, Alain Guy, José Luis Romero, Harold Eugen Davis, Diego Abad de Santillán, Felipe García de Onrubia, Manuel Gonzalo Casas, Bernardo Canal Feijóo, Guillermo Francovich, Hebe Clementi, Manuel Claps, Raúl Amaral, Carlos Stöetzer, Osvaldo Álvarez Guerrero, Pierre-Maxime Schuhl, Manuel Trías, Rodolfo Mondolfo, María Elena Rodríguez, Eugenio Pucciarelli, Omar Lazarte, Rodolfo Borello, Carlos Bazán, Rodolfo Agoglia, Ricaurte Soler, entre los principales corresponsales consignados. Sin duda que son sumamente sugerentes estos diálogos y nos ofrecen una idea de la recepción e intercambios mantenidos acerca de los comienzos de su obra.

Al promediar la década de los setenta, en los momentos previos al exilio, se reproduce una carta dirigida a Oward Ferrari, quien se encontraba entonces en Heidelberg, Alemania, cuando a Arturo Roig lo expulsaron de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo en 1975, al que le decía lo siguiente:

Querido Oward: (...) Recibí tu carta en la que tú me hablabas de mi cesantía en la Universidad. La hemos tomado con fuerza y, si puede hablarse así, con valentía. Esto forma parte de nuestra vocación de docentes y de estudiosos, no de macacos de la ciencia. De esos ha quedado nuestra Facultad bastante llena. (...) Creo haberte dicho en alguna anterior y si no lo he hecho ahora te cuento, que hemos organizado un Seminario Permanente de Estudios Latinoamericanos, con todos los profesores de filosofía echados de la Universidad (Roig, 2022, p. 179).

El seminario del que se hablaba en esa carta constituyó un espacio de resistencia frente a la arbitrariedad y la injusticia que vivieron muchos de quienes fueron expulsados de la universidad, sin sospechar todavía la barbarie que se avecinaba³. En el caso de Arturo Roig se aprecia más esta inequidad, o la reacción de quienes tomaron la conducción de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Universidad Nacional de Cuyo, ante las iniciativas renovadoras que había promovido siendo Secretario Académico de la universidad entre los años 1973 y 1974, tales como la organización de áreas pedagógicas que respondían a un proyecto de departamentalización, sobre lo cual se registran parte de los documentos producidos por él para sustentar este proceso de cambio⁴.

También se incluyen en esos años algunas notas en que se refieren trabajos preliminares que ya se venían elaborando de antes y se plasmaron en el esquema acerca de un futuro texto sobre “Pautas del pensamiento latinoamericano”, que, según se indica, van a dar origen a su conocido libro: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, finalmente publicado en 1981 por el Fondo de Cultura Económica de México. Ya a finales de ese año de 1975 también se encuentran las cartas intercambiadas con el filósofo ecuatoriano Carlos Paladines, en que este le confirmaba su

³ Tal como lo consigna Alejandro Paredes (2018), el seminario mencionado corresponde al apoyo ofrecido por el Comité Ecuménico de Acción Social, bajo la iniciativa de Mauricio López y Alieda Verhoeven, quienes obtuvieron financiamiento del Consejo Mundial de Iglesias, con su sede central en Ginebra, mediante lo cual se promovió la creación del Centro de Investigaciones Latinoamericanas, que nucleó y contuvo a un conjunto de profesores cesanteados de la universidad. Entre los principales responsables de la realización de ese seminario dedicado a problemas latinoamericanos se encuentran Arturo Roig, Bernardo Carlos Bazán y Enrique Dussel, quienes pudieron continuar por este medio sus tareas de investigación durante ese año de 1975 hasta tener que partir forzosamente al exilio.

⁴ Algunos de esos documentos sobre la reforma educativa realizada van a ser luego reproducidos en: Roig, 1998.

designación como profesor en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, país donde Roig pasaría junto a su familia inmediata la mayor parte de su exilio (cf. Roig, 2022, pp. 185-186).

El período referido al exilio se extiende entre 1976 y 1984, en que aparecen algunas publicaciones que habían sido realizadas con anterioridad, como el significativo texto: “Función actual de la filosofía en América Latina”, que había sido presentado como ponencia en el *Primer Coloquio Nacional de Filosofía*, que se realizó del 4 al 9 de agosto de 1975 en Morelia, Michoacán, México, con la presencia de destacados pensadores y pensadoras de América Latina y en el cual se produjo la célebre Declaración de Morelia, que certificaba la extensión a nivel continental del movimiento de la filosofía de la liberación⁵. En esta etapa resulta también notable la producción de Roig con respecto a la historia de las ideas relativas al Ecuador, donde realizó una tarea incansable que permitiría sobrellevar el exilio y con lo cual seguramente demostraba su agradecimiento al país anfitrión, donde recibió una serie de distinciones por sus contribuciones intelectuales⁶. Una de esas publicaciones es *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (cf. Roig, 1977), en la que se proponían criterios de periodización e indagación acerca del pasado filosófico en el Ecuador, además de su participación en la creación de la colección denominada *Biblioteca básica del pensamiento ecuatoriano*,

⁵ La compilación de ese simposio dedicado a discutir la función actual de la filosofía en América Latina se encuentra registrado como: Ardao et al., 1976. La Declaración de Morelia, firmada por Leopoldo Zea, Arturo Roig, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada y Abelardo Villegas, se reproduce en: Roig, 1981a, pp. 95-101.

⁶ Entre las distinciones que recibió Arturo Roig se mencionan las siguientes: Condecoración al mérito cultural de primera clase, por parte del Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador y Orden Nacional “Honorato Vásquez”, en el grado de Placa de Plata, otorgada por el presidente de la República del Ecuador, Rodrigo Borja Cevallos.

auspiciada por la Corporación Editora Nacional y el Banco Central del Ecuador, así como el relanzamiento de la *Revista de Historia de las Ideas*, al margen de otras ediciones en ese y otros países que se mencionan en la bibliografía correspondiente a ese período, entre ellos el libro ya mencionado: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*.

Otro dato de interés se refiere a la vinculación de Arturo Roig con las tesis precedentes del marxismo, donde resulta clarificadora una nota que se incluye de esos años que ratifica una impresión que uno tenía de la recepción de las ideas derivadas de Marx en sus textos. En ella, recuperando una posición similar planteada por Michel Foucault, afirmaba Roig lo siguiente:

Nuestro marxismo. Hay una inversión de Hegel que se encuentra implícita en Marx y que es la inversión fundamental de la que deriva, a nuestro juicio, la que él señala. Nos habla de una inversión de la dialéctica hegeliana. Pero para que pueda haber tal inversión, debe darse primariamente la inversión del sujeto de esa dialéctica. La inversión del sujeto de la dialéctica estaba dada potencialmente en el mismo Hegel. A ello nos queremos referir cuando hablamos de *a priori antropológico*, pero se encontraba desvirtuada y depotenciada, de modo tal que propiamente no hay en él el tal sujeto.

En cuanto al uso de Marx, nos atenemos a las palabras, a nuestro juicio correctas y que compartimos plenamente, de Michel Foucault: “A menudo cito conceptos, frases, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntarle la piecicita autenticadora, que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia al pie de página y en acompañar la cita de una reflexión elogiosa. A cambio de esto, uno es considerado como alguien que conoce a Marx, que reverencia a Marx y que se verá honrado por las revistas llamadas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y como ellos no son capaces de reconocer los textos de

Marx, paso por aquel que no cita a Marx (...)”. Declaraciones de Michel Foucault, transcritas en *Políticas de la filosofía*, obra compilada por Dominique Grisoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 197.

La inversión de aquella dialéctica se encuentra asimismo expresada por Marx en su famosa tesis de la prioridad del mundo sobre la conciencia (Roig, 2022, p. 241).

La restitución de Arturo Roig en su cargo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo se produjo por una disposición de la justicia federal en 1984, con el retorno a la democracia luego de los “años crueles” vividos en el país. En consecuencia, a su regreso a la provincia de Mendoza se haría cargo inicialmente de la cátedra de Historia de la filosofía antigua, que va a dictar en el segundo semestre de ese año y al que asistí como estudiante de segundo año de la carrera de Filosofía⁷. En esa instancia se organizó el 14 de septiembre de 1984 un acto de bienvenida y desagravio que promovimos desde el Centro de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, en el cual Roig pronunció un discurso que se publicó al año siguiente⁸. Recuerdo claramente que en ese discurso se planteaba una salida ante el lamentable estado en que habían quedado la sociedad y la educación bajo la imposición de una política represiva, por lo que se requería llevar adelante una reconstrucción de las instituciones universitarias bajo el imperativo vencer el miedo que se había implantado en

⁷ La clase inaugural se dictó el 28 de agosto de 1984 y en la misma Roig leyó el texto: “De la exétesis platónica a la crítica de las ideologías: para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles”, que es publicado al año siguiente y luego se reproduce en: Roig, 2011, pp. 103-112.

⁸ Véase: Roig, 2022, pp. 1341-1343. Este mismo discurso se había publicado antes en: Roig, 2002, pp. 252-254.

nuestra sociedad, para lo cual se utilizaba la figura de desterrar de nuestro interior a Coatlicue, la divinidad azteca devoradora del corazón de los seres humanos.

El retorno de Arturo Roig a Mendoza seguramente no fue fácil, ya que, además de que sus tareas docentes y de investigación se siguieron repartiendo entre nuestra provincia y Ecuador, el ambiente en que se inserta en nuestra universidad por momentos todavía seguía siendo desolador, producto de años de una cultura autoritaria y sin contar con la compañía de muchos de los colegas con quienes había compartido sus iniciativas académicas y relaciones amistosas que se dieron en otro tiempo. Uno de ellos, que había sido su alumno y luego de recibirse mantuvo una relación siempre cercana era Horacio Cerutti, quien se encontraba exiliado en México y desde allí compartía una frecuente correspondencia con él, como la carta que le escribió el 15 de enero de 1987 en respuesta a las consideraciones de Roig sobre la situación que se presentó con su regreso a la Argentina. En ella le decía Cerutti lo siguiente:

Mi querido Arturo: Me emocionó mucho recibir y leer ayer tu carta, tu conmovedora carta del 25 de diciembre. Las lágrimas se asomaron por motivos encontrados, como generalmente suele ocurrir. Por dolor, dado que sabía que sufrirías, y mucho, allá a tu regreso. Esta impresión se ha ido afirmando en mí y se ratifica con tus cartas, los comentarios de amigos, tu visita, mi visita. Pero, al mismo tiempo, de alegría, de inmensa inyección de vitalidad, aunque tal vez te parezca delirante (...).

Has escrito muchas páginas valiosas, sugerentes, sabias, documentadas y meditadas que te harán pasar la historia sin duda ninguna. Pero, más, mucho más –en dosis homeopáticas, si quieres– de páginas como estas breves epistolares, con su descarnada lucidez no ajena a la experiencia del sufrimiento, indican continuidad y futuro (Roig, 2022, pp. 251-152).

A partir de esos años correspondientes a su etapa de regreso al país van apareciendo títulos conocidos de la obra desarrollada por Arturo Roig, tales como: *La utopía en el Ecuador* (1987); *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (1991); *La Argentina del 80 al 80: balance social y cultural de un siglo* (comp., 1993); *Rostro y filosofía de América Latina* (1993); *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994); *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (comp., 1995); *Mendoza en sus letras y sus ideas* (1996); *La universidad hacia la democracia: bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía universitaria* (1998); *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX* (ed., 2000); *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo* (2002); la codirección con Hugo Biagini de las obras colectivas referidas a *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: Identidad, utopía, integración (1900-1930)* (2004) y *Tomo II: Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)* (2006); *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación* (2007) y *Diccionario del pensamiento alternativo* (2008); así como la reedición que realizará de sus principales escritos en forma ampliada y corregida.

De todos ellos se detallan datos significativos, como su índice y contenido, prólogo y palabras preliminares, las dedicatorias y epígrafes, las reseñas realizadas sobre los mismos, entre otros aspectos. Cabe acotar que únicamente se han consignado en esta enumeración los libros publicados en ese amplio lapso de tiempo, a los que habría que añadir la referencia a artículos en revistas, capítulos de libros y otros escritos significativos, tales como, por ejemplo, las sucesivas ediciones que tiene a partir del año 2002 un texto que se erige como manifiesto de denuncia y compromiso: *Necesidad de una segunda independencia*, y otro que adopta la forma testimonial y de rememoración de un amigo cercano y querido:

Aquellos años de esperanza y dolor: recuerdos de Mauricio López (2003). En el caso de estos numerosos escritos que se registran en la bibliografía de Arturo Roig, se da cuenta de los distintos lugares en que fueron publicados, sus diferentes versiones y su incorporación en algunos casos a libros compilados por él mismo, que era una forma usual que tienen varios volúmenes que corresponden a su obra escrita. Esta interrelación que se registra de sus textos se encuentra remitida en el libro que se está comentando a través de enlaces, lo que lo vuelve sumamente ágil para correlacionar las referencias bibliográficas del mismo.

Como se ha mencionado precedentemente, constan también anotaciones del autor y correspondencia que enriquecen la lectura de su bibliografía, aclarando muchas de sus proposiciones filosóficas e historiográficas, que se ubican mayormente en el campo de estudios del pensamiento filosófico latinoamericano y la historia de las ideas⁹.

Con respecto a las disidencias teóricas e ideológicas que expresa Arturo Roig en relación con algunos planteos que se dieron en el marco del surgimiento de la filosofía de la liberación en Argentina –movimiento del que toma distancia públicamente ya al promediar la década de los ochenta–, le comentaba a Horacio Cerutti, en una carta fechada el 15 de diciembre de 1991:

El tema de ética y utopía es precisamente uno de los que estamos trabajando en nuestro grupo. Pero en el caso de la ética tenemos que tomar posición, primero frente a los que hace ya años comenzaron con la cuestión de la ética entre nosotros (los

⁹ Para ampliar los diferentes planteamientos de Arturo Roig respecto a estos campos disciplinares puede consultarse, entre otros trabajos, los estudios incluidos en el libro colectivo: Arpini; Muñoz y Ramaglia, 2020.

'liberadores' 'ethólogos') y desmontarlos en sus supercherías (te diré que en estos momentos hay un alarmante resurgimiento del kuschismo entre nosotros), y luego frente a Apel y Habermas, que están haciendo o una ética que solo sirve a la social democracia, la de Habermas, o una ética neokantiana de segunda mano, diluida de todo poder social y de cambio, la de Apel, que inclusive ha llegado a proponer una filosofía 'esotérica' y otra 'exotérica'. Para mí el regreso a Kant se justifica siempre y cuando el imperativo categórico que se rescate no sea el de su primera formulación, sino el que exige tomar a los hombres como fines y no como medios, fórmula que ya no es 'formal' y que enlaza perfectamente con la tarea de la construcción de una 'eticidad' desde una 'moralidad' (temática hegeliana que por lo general la escamotean, porque ahora no solo están tratando de 'olvidar' a Marx, sino también a Hegel). En esta línea estamos trabajando nosotros. Y si se trata de una 'ética' es una 'ética de la emergencia' (...) (Roig, 2022, p. 320).

Esta postura crítica que había adoptado Roig respecto a algunas de las derivaciones del movimiento de la filosofía de la liberación no deja de lado la validez que asignaba a los postulados básicos de un pensamiento con sentido emancipador, tal como lo reflejaba en la correspondencia mantenida con Enrique Dussel, a quien le comentaba en una carta remitida el 24 de enero de 1995:

Querido Enrique: Recibí tu carta en la que me informas sobre la propuesta de Paco Miró Quesada, con motivo de cumplirse veinte años de nuestra 'Declaración de Morelia'. La idea me parece excelente. Creo que, si tenemos en cuenta los hechos que han ocurrido en ese lapso, es ineludible aceptar el reto de evaluar aquel proyecto el que, a mi juicio, en cuanto manojito de ideas reguladoras, tiene vigencia (Roig, 2022, pp. 329-330).

En relación con el otro campo de estudios central que se ha indicado en la obra de Arturo Roig, además de toda su producción historiográfica y la renovación metodológica que promovió en sus escritos, se incluye un manuscrito inédito, que se refiere como cercano a los años 2003-2005, denominado “Nuestras andanzas con la historia de las ideas”, en que afirmaba lo siguiente:

Desde un primer momento me incorporé al proyecto de historia de las ideas que había lanzado Leopoldo Zea desde México, con apoyo del maestro José Gaos.

El interés principal, a mi juicio, que impulsó a Zea hacia ese campo de trabajo, fue el de encontrar un instrumento más en el vasto proyecto de unidad continental y del Caribe de nuestra América. Ese fue también uno de los motivos que me decidieron para ingresar en el movimiento que tan ricos aportes ha dejado tanto en lo que se refiere a la historiografía, como a la permanente discusión que se dio en su seno a propósito del status epistemológico del saber que se deseaba poner en movimiento en todos los claustros académicos nuestros (Roig, 2022, pp. 416-417).

Luego de esta confirmación de las motivaciones que se encuentran en el amplio desarrollo que alcanza ese proyecto colectivo de reconstrucción historiográfica de nuestro pasado intelectual en función de un proceso de integración y emancipación, no dejaba de señalar algunas distinciones respecto a un punto de vista superador de esas propuestas iniciales para abordar la historia de las ideas:

Ahora bien, ¿cuál ha sido la respuesta nuestra ante esta doctrina de la circunstancia organizada sobre la dialéctica defectiva, tal como lo veía Zea? Pues entendimos que implicaba un esquema simplificador y deformador de nuestra realidad histórica. En función de esto, no ingresamos en el ‘circunstancialismo’: no nos

resultaba teóricamente aceptable ni la propuesta de Gaos que negaba al 'otro'; tampoco la doctrina de Gaos que diluía toda circunstancia en otra más abarcadora, lo que inutilizaba a la noción misma de circunstancia que no alcanzaba una definición, sino que se perdía en círculos cada vez más abstractos.

Y por último tampoco encontramos acertada –todo lo contrario– la doctrina del 'bovarismo' de Caso y de Zea. De ahí nació, además, nuestro rechazo de la filosofía de la historia, en la que vimos más un juego ideológico que una respuesta objetiva (Roig, 2022, p. 418).

En la parte siguiente, denominada: *B. Notas periodísticas y entrevistas*, se reseñan una serie de artículos periodísticos y entrevistas realizadas a Arturo Roig (escritas, radiales y audiovisuales), donde se incluyen sus títulos, la fuente donde se publicaron, quienes fueron los entrevistadores, el resumen de su contenido y en algunos casos fragmentos de los cuestionarios y las respuestas dadas por él. Sin duda que las intervenciones del autor en estos artículos, generalmente publicados en diarios y revistas, así como diálogos, conferencias, mesas redondas, paneles, encuestas y entrevistas representan otra modalidad de expresión en que se abordan diferentes temas, ya sean de actualidad política, referidos a problemáticas filosóficas, culturales o universitarias, que se fueron difundiendo a través de distintos medios de comunicación o tuvieron ocasión en diversas circunstancias.

También se mencionan las numerosas notas aparecidas después de su fallecimiento. En una de ellas publicada por Horacio González en el diario *Página 12*, el 4 de mayo de 2012, decía lo siguiente:

Arturo Andrés Roig, fallecido en la provincia de Mendoza el día lunes, mantuvo hasta el final la llama viva del pensamiento latinoamericano. Difícil conmensurar lo que significa exactamente

esta noción. Roig la heredó de sus trabajos sobre el primer Alberdi pero también de sus estudios de ontología y filosofía antigua en la Sorbona, en años que ya parecen muy lejanos. Formó una innumerable cantidad de profesores y discípulos, y su vasta tarea con epicentro en Mendoza, se irradió por todo el continente. El latinoamericanismo tuvo su momento de expansión en la historia de las ideas del siglo XX cuando se alió a la filosofía y la teología de la liberación. Roig discutía explícita o implícitamente con Dilthey, Nietzsche o Heidegger, y elabora lo que hoy podríamos considerar una completa antropología filosófica de la praxis política latinoamericana (González, citado en Roig, 2022, pp. 543-544).

A continuación se incluye otro apartado, con el título de *C. Manifiestos, declaraciones y testimonios*. El mismo complementa la parte anteriormente mencionada de notas y entrevistas, ya que en ella se consignan los posicionamientos de Roig ante acontecimientos sociales, políticos y culturales que le fueron contemporáneos y sobre los cuales se pronuncia públicamente como autor o adherente.

Sobre el contenido de los textos incluidos en esta sección expresa Elisabeth Roig:

Los hay surgidos en diversos contextos: coloquios y congresos sobre la filosofía “de” o “para” la liberación; la dictadura militar argentina de los años 1976-1983; la desaparición de Mauricio Amílcar López; la situación de Cuba, Nicaragua, Venezuela o Irak. La denuncia del imperialismo y del neoliberalismo atraviesa a muchos de ellos. Su *Necesidad de una segunda independencia* (ya incluida en la Parte A) está presente aquí también porque posee un evidente carácter de manifiesto. Su propuesta de un “rearme categorial”, que apeló a una urgente participación por parte de los jóvenes latinoamericanos en un contexto de agudización de las políticas neoliberales, es un llamado vigoroso y vigente. He

registrado, además, su participación en movimientos y foros de derechos humanos (Roig, 2022, p. 567).

En este sentido, se registran escritos que aluden a distintas situaciones, tales como: las declaraciones emitidas desde la Universidad Nacional de Cuyo, cuando Roig era Secretario Académico, sobre la asunción del gobierno de Héctor Cámpora (1973) y el golpe contra Salvador Allende en Chile (1973); las palabras iniciales incluidas a modo de manifiesto en el libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973); el Manifiesto salteño (1974); la Declaración de Morelia, “Filosofía e independencia” (1975); el discurso que pronuncia ante la Asamblea de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo cuando retorna del exilio (1984); las Palabras leídas con motivo del décimo aniversario del secuestro y posterior asesinato del profesor Mauricio Amílcar López (1987); la Declaración de Salamanca (1992); la incorporación en el Consejo de Presidencia de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, Regional Mendoza (1997); la Declaración de los intelectuales latinoamericanos por una mundialización humanista, realizada en el marco del IV Encuentro del Corredor de las Ideas (2001); el Manifiesto constitutivo de la “Unión Latinoamericana por la Democracia Participativa” (2003); el Manifiesto de Río Cuarto, redactado en el marco de las VIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA, que reunió a los promotores iniciales de la filosofía de la liberación (2003); la Declaración del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela (2005); la Iniciativa latinoamericana: reparación histórica para los pueblos originarios de América Latina (2009); su incorporación como integrante de la Comisión por la Memoria, impulsada por la Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Mendoza (2009);

entre los principales pronunciamientos que lo tuvieron a Arturo Roig como protagonista.

La parte *D. Tesis y proyectos de investigación* contiene una exhaustiva nómina de la actuación de Arturo Roig como director o codirector de tesis de grado y posgrado, así como de becas mayormente desarrolladas en la Universidad Nacional de Cuyo y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). La extensa lista de tesis y becarios/as da una idea de la inmensa ocupación que Roig dedicaría a esta tarea, contribuyendo a la formación de numerosos investigadores/as tanto en el país como en el exterior. Igualmente se incluyen los proyectos de investigación en equipos dirigidos por él, sobre lo cual afirma Elisabeth Roig:

Existe una profunda articulación entre los más de quince años (entre 1986 y 2001) en los que AAR dirigió Proyectos de Investigación y Desarrollo en el CONICET de Mendoza, con la dirección de becas ya señalada en el punto anterior y con sus propios temas de investigación, entrecruzamiento que evidencia la existencia de un programa de consolidación de los estudios latinoamericanos en Mendoza, de un nivel y alcance regional e internacional (Roig, 2022, p. 637).

Para quienes tuvimos la posibilidad de que Arturo fuera nuestro director de becas y tesis doctorales, sin duda que constituyó un productivo ámbito de aprendizaje colectivo la participación en los proyectos de investigación desarrollados en el marco del CONICET dirigidos por él y, especialmente, la concurrencia a los seminarios permanentes que se realizaban los viernes en el Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza, donde asistieron distintos colegas e interesados en las problemáticas que se discutían y exponían en esas reuniones periódicas que se

mantuvieron como espacio de intercambio y generación de ideas relacionado con los proyectos de investigación.

Asimismo se mencionan las tesinas de licenciatura y las tesis doctorales que se vinculan con la obra y el pensamiento de Arturo Roig, ya sea realizadas en diferentes universidades de Argentina, América Latina y Europa. Estas referencias bibliográficas consignan datos del lugar y fecha de su presentación o publicación, así como índices, resúmenes y partes de su contenido que resultan orientativos y, en algunos casos, el intercambio epistolar mantenido en su momento de elaboración.

A continuación se encuentra el apartado denominado *E. Obra publicada sobre o desde Arturo Andrés Roig*, que contiene un minucioso repaso por las publicaciones que se refieren o retoman distintos aspectos de su obra escrita. Esta sección, que resulta la más extensa del libro comentado, impresiona por el rastreo pormenorizado de la infinidad de trabajos que se han ocupado de sus ideas o se han inspirado en ellas, donde se incluyen libros, capítulos de libros, artículos de revistas, reseñas de sus escritos, notas y textos de Roig en que dialoga con sus críticos, fragmentos de cartas con los autores de las publicaciones y partes o resúmenes de las publicaciones periódicas.

Una de esas notas de Arturo Roig resulta sumamente significativa, que lleva por título “Nuestras andanzas con Hegel”, autor interpretado críticamente en sus proposiciones filosóficas y sobre la cual había dado una conferencia en México en el año 1971, dando lugar a esta anécdota que se reproduce en extenso en el libro:

El 4 de febrero de 1971 dimos una conferencia en la librería de la UNAM de calle Insurgentes, en el Distrito Federal de México. Asistió a esa conferencia Zea y otros amigos, entre ellos Abelardo Villegas. Además, asistió Emilio Uranga, que ya en esos años estaba

distanciado de Zea a pesar de haber sido colegas en el grupo Hiperión años antes. En la conferencia pasaron dos cosas: una de ellas fue la pregunta de Abelardo Villegas acerca de si estaba o no de acuerdo con la posición de Salazar Bondy manifestada en su entonces recién salido libro acerca de si existe o no una filosofía de nuestra América. Contesté, sin más, que estaba de acuerdo, en sus lineamientos generales. La otra cosa fue la participación de Uranga (...) que posteriormente escribió en la *Revista de América* un comentario sobre mi charla, que le permitió expresar su repudio tanto del modo de hacer filosofía por parte de los 'latinoamericanistas', como del 'grupo analítico', ambos encastillados en la Torre de Humanidades de la UNAM. La misma UNAM publicó luego, en abril de 1971, la conferencia titulada 'Acercas del comienzo de la filosofía americana' (cfr. A/1971a). Entiendo que lo que le interesó a Uranga fue el hecho de que regresara al uso hegeliano del término 'filosofema', en contra del uso generalizado por José Gaos, quien le había dado un sentido distinto. (...). A los amigos del grupo de Zea y a Zea mismo les molesto bastante mi declaración en favor de Salazar Bondy (Roig, 2022, pp. 737-738).

Más allá de la posición circunstancial que asumí Roig en esa oportunidad acerca de la famosa polémica sostenida entre Zea y Salazar Bondy, en la que daba validez a algunas de las tesis de este último, es posible afirmar que esto no significaba la adhesión a la postulación de la inexistencia de la filosofía latinoamericana; una cuestión que para él se trataba de un pseudoproblema sobre el cual dio otra respuesta acerca de la originalidad y autenticidad de ese pensamiento en la medida que respondiera a la propia realidad, en una posición cercana a la de Leopoldo Zea. Este último pensador mexicano se refería igualmente a las propuestas de Roig en su conocido libro *El pensamiento latinoamericano* de 1976, que se recrea en uno de sus párrafos:

Arturo Andrés Roig se ha interrogado sobre el comienzo de la filosofía de nuestra América. Un comienzo que sitúa no en un futuro todavía utópico, ni en el presente, sino en la generación de los criticados ‘emancipadores mentales’, especialmente en Juan Bautista Alberdi. (...) La postulación de una filosofía americana en Alberdi –agrega Roig– significó sin duda un momento importantísimo del comienzo del filosofar, pero fue nada más un momento del comienzo, o simplemente un comienzo: el ponerse para sí como valioso incluía todo menos la alienación. De ahí –concluye– que un verdadero comienzo de la filosofía americana únicamente podrá lograrse para nosotros según vemos ahora, no solo poniéndonos a la exigencia de pensar, sino también viendo ese pensar en relación con su circunstancia histórica, y para esto habremos de romper con los márgenes de una lógica pura e introducirnos en el mundo de los filosofemas. En verdad, hasta el más sublimado concepto supone un mundo de filosofemas, de formas enmascaradas de pensamiento, de donde la necesidad de hacer historia de la filosofía, como historia de las ideas, o hacer una historia de la filosofía que sea plenamente consciente de la amplitud de su campo de trabajo. Solo así alcanzaremos nuestro modo de ponernos conscientemente como valiosos para nosotros mismos (Zea, citado en Roig, 2022, p. 753).

Otro dato significativo son las notas de Arturo Roig tituladas como “Las bolsas en que hemos sido metidos”, que se reiteran en los comentarios que realizaba sobre varias alusiones a él mismo en que se lo asociaba a otros autores con los cuales sin duda tenía marcadas diferencias, como por ejemplo, cuando se lo asimilaba a filósofos universalistas que pasaron a dedicarse a lo americano, incluido su nombre junto con Ernesto Mayz Vallenilla, Jorge Millas, Manfredo Kempff Mercado, Diego Domínguez Caballero y Augusto Salazar Bondy; o también cuando se lo mencionaba cercano a un conjunto

de pensadores argentinos como Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Mario Casalla, Alberto Catturelli y otros (Roig, 2022, pp. 758-759).

Acerca de la ubicación de sus planteos dentro la filosofía de la liberación le aclaraba su posición a Enrique Dussel en una carta del 8 de marzo de 1984:

Otra cosa importante que sepas es que aquí en el Ecuador no hay una fiebre de 'filosofía de la liberación' como la que pude percibir en ciertos sectores juveniles de Bogotá. Acá la filosofía no la hacemos poniéndole rótulos, aun cuando otros nos los pongan. En tal sentido, si bien he entendido y entiendo que la filosofía debe estar al servicio de la liberación no hay cosa que me resulte más molesta que me metan dentro de ella como si fuera algo así como uno de sus exponentes o corifeos. Acá lo que se ha planteado como problema dentro del ámbito de la filosofía es la liberación, no la filosofía de la liberación (Roig, 2022, p. 775).

Sobre este tema también es significativo el fragmento de una carta fechada el 16 de julio de 1985 que le dirigía a Arturo Roig el filósofo alemán Gregor Sauerwald, a propósito de una publicación de este último sobre la recepción y superación de Hegel en la filosofía latinoamericana de la liberación, que se publicó en la revista *Hegel-Studien*, en que le decía:

Es un poco difícil aquí insistir en las diferencias que hay en la teoría de la liberación. Es una lástima, que tengan la tendencia de tomar *pars* por todo. Dussel por la filosofía de la liberación latinoamericana. No sé si me equivoco que me parece que sigue haciendo falta, para acá y por allá una crítica epistemológica de las vertientes del pensamiento latinoamericanista. Más allá de las polémicas y con arreglos oportunos, y más allá de lo que traté de hacer en mi 'Hegel en América Latina' (Sauerwald, citado en Roig, 2022, p. 786).

Con respecto a este mismo tema de la filosofía de la liberación, Arturo Roig le comentaba a Raúl Fornet-Betancourt su posicionamiento en una carta del 16 de septiembre de 1990:

Ud. sabe que tanto mi entrañable amigo Horacio Cerutti como yo terminamos por no sentirnos muy cómodos dentro de esa etiqueta, pues, porque justamente algunos de nuestros colegas acabaron haciendo de su filosofar, eso, un rótulo, no exento de algún mesianismo. Lo que no significa que nos hayamos salido de esa tradición de un filosofar de la praxis del que Ud. habla, y menos aún, lógicamente, que hayamos renunciado a seguir creyendo –a pesar de todo, y que es mucho ya en estos aciagos tiempos de neoliberalismo verdaderamente salvaje– en eso de la liberación (Roig, 2022, p. 793).

Por otra parte, a partir de un texto elaborado por Horacio Cerutti, Roig declaraba que en el mismo se sintetizaban acertadamente sus planteos acerca de la historia de las ideas, del cual citaba el siguiente párrafo:

En los años 70 Arturo Roig publica una serie de trabajos breves sobre estos problemas metodológicos. Podrían resumirse sus propuestas en los siguientes puntos. La historia de la filosofía debe ser trabajada al interior de la historia de las ideas. Por historia de las ideas Roig entiende un estudio de la función social de las ideas en el contexto de un sistema de conexiones dado para cada momento histórico. No se trata de rastrear las influencias dentro de un desarrollo inmanente de las ideas filosóficas, no se trata tampoco de ubicar originalidades o de detectar retrasos de las oleadas de influencias. Se trata de producir una ampliación de la historia de las ideas para dar cabida en ella tanto al pensamiento académico cuanto al pensamiento popular, tanto a las ideologías dominantes cuanto a las ideologías de liberación de los oprimidos.

El discurso filosófico no puede ser leído con independencia de sus relaciones con el discurso político. Y este último tiene formas de dominación y formas de liberación que pueden caracterizarse formal y semióticamente. Estas relaciones son múltiples y complejas. Gran parte de las propuestas de Roig fueron recogidas como recomendaciones por una reunión por un Comité de Expertos en Historia de las Ideas, reunidos por la UNESCO en México, en 1974 para programar un volumen a ser publicado conjuntamente por UNESCO y Siglo XXI (Cerutti, citado en Roig, 2022, pp. 788-789).

En esta sección se suceden así las numerosas referencias a la obra de Arturo Roig, que se detallan indicando fragmentos y síntesis de las mismas e incluyendo en ciertas ocasiones las valiosas reflexiones de él sobre esas consideraciones que se realizaron en torno a su pensamiento, lo cual da una idea de cómo recibía los comentarios y críticas que hacían otros autores. Como se dijo antes, esto ha implicado por parte de la autora una tarea de recopilación llevada a cabo de manera sistemática, que seguramente ha demandado un importante esfuerzo de lectura e interpretación de esos textos.

Al final se encuentra la parte *E. Biografías de Arturo Andrés Roig*, que contiene distintos relatos biográficos y una cronología referida a momentos significativos de su vida. Dos de esas narraciones son cartas que se originaron a partir del pedido del biógrafo ecuatoriano Rodolfo Pérez Pimentel, donde Roig va a ofrecer una semblanza de su procedencia familiar y la de su esposa Irma Alsina, entre otros datos de interés. En un párrafo de esos apuntes comentaba Roig acerca de su actuación universitaria y su participación en las reformas pedagógicas de los setenta:

En la Universidad en la que me formé, he tenido, como tantos, oportunidades diversas de ejercer funciones directivas de docencia e investigación. Nunca fui un simple docente, encargado de la materia de un *pensum*. También la universidad la hemos entendido como un lugar donde se ha de tomar posiciones y, por cierto, lo más claras posibles. Cuando el segundo peronismo, en 1973, entendimos como tantos que debíamos apoyar lo que veíamos como algo que excedía al peronismo mismo, como un movimiento social que venía desde el propio pueblo. Entendimos que debíamos reestructurar la universidad argentina, adecuándola para dar el paso hacia aquella democracia de sentido social y participativo. Y lo hicimos con fervor. Sabíamos de la ambigüedad del peronismo, como de todos los populismos latinoamericanos, pero sabíamos también que había que jugar con esa ambigüedad. Y en ese juego perdimos (Roig, 2022, p. 1339).

También se incluye un texto en el que Roig describía y rememoraba la década del sesenta, donde se repasaban una serie de acontecimientos que marcaron esa etapa especialmente por el protagonismo de movimientos juveniles que impactaron en la vida política y universitaria. Luego de repasar los libros significativos que circularon en ese momento, desde el surgimiento del boom de la literatura latinoamericana, las obras de la Escuela de Frankfurt y el marxismo francés, hasta el pensamiento crítico de Pablo González Casanova, Augusto Salazar Bondy, el Che Guevara, Oscar Lewis y Carlos Astrada, va a concluir lo siguiente:

Toda esa masa de lecturas explica lo que bien podría llamarse una autocrítica en relación con aquella intensa vida académica, y que, como comentamos quedó expresada en esa conferencia dada en 1970. Eran los pródromos de nuestra militancia en la filosofía de la liberación, así como muy pronto el exilio, como consecuencia de la violencia desatada desde el Estado contra las universidades en

Argentina. Aquella filosofía, con sus ambigüedades y contradicciones puede ser considerada como una expresión movida por el protagonismo juvenil a nivel mundial y, particularmente, latinoamericano, protagonismo que estaba impulsado por altos ideales, los que no tuvieron precisamente sus verdugos (Roig, 2022, p. 1346).

Cierra este apartado una serie de relatos biográficos breves sobre Arturo Roig de personas cercanas a él, que retratan diversos aspectos de su personalidad, y a continuación una cronología detallada de los sucesivos hechos relevantes de su vida, que permite, además, contextualizar su obra.

Otros datos que se agregan al final es un índice de los nombres de los autores citados, los epígrafes incluidos en los libros de Arturo Roig o de libros de otros autores que lo citan a él, las dedicatorias y agradecimientos presentes en sus distintos textos y las que lo mencionan a él en forma impresa o manuscrita, la mención de las bibliografías anteriores sobre su obra y la lista de las bibliotecas, bases de datos, centros de investigación e investigadores consultados. Como anexo también se presentan una serie de fotos relativas a Arturo Roig e imágenes de las tapas de sus principales textos, a las que se remite mediante un enlace a lo largo del libro.

La última parte se denomina *I. Epílogo. Los textos (que quedaron) sobre su escritorio. Final abierto*, escrita por el pensador uruguayo Yamandú Acosta, quien justifica plenamente la inclusión de estos textos al hacer las siguientes consideraciones:

La muerte lo sorprendió el 30 de abril de 2012 y esos libros, revistas y papeles quedaron allí como testimonios incompletos o testigos mudos de sus últimos vínculos puntuales con un mundo –que es la forma objetivada de lo que él llamo “universo del discurso”– sobre el que fue un trabajador incansable, con la finalidad de procurar

comprender y aportar al mejoramiento del mundo más allá del de los libros, el “universo social” en que –como es el caso de todas y todos– se desplegó su peripecia humana, de cuyos principales aportes y ejes de sentido, esta biobibliografía da buena cuenta (Roig, 2022, p. 1623).

Si bien la lista de libros sobre los cuales estaba trabajando Arturo Roig resulta bastante extensa, lo cual muestra la diversidad de intereses y la capacidad de trabajo intelectual que mantenía todavía, su hija Elisabeth nos da algunas pistas de cuáles eran algunas de sus últimas ocupaciones:

Hay textos que posiblemente estuvieran allí por puro desorden... pero el conjunto revela en lo que él estaba –con sus casi 90 años, tan activo y lúcido–. En ese último mes: estuvo revisando la traducción al francés de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (publicación que aún no se concretó). Estuvo en el 2011 escribiendo sobre los huarpes de Mendoza (posiblemente por eso están los diccionarios de quechua). Recientemente había ido a la Facultad de Filosofía a pedirle a la decana dar un seminario sobre Platón, y ahí se habló de la reedición de su libro... En fin, tantas cosas. No sé si es mi pasión por la historia y la documentación, pero a mí me pareció muy significativo lo que hallé en su escritorio (Roig, 2022, p. 1625).

A esa lista de lo que quedó pendiente se podría agregar el esquema de un libro en preparación que llevaría por título: *Cabalgando con Rocinante*. Esa alusión al quijotismo y la utopía había estado anteriormente presente en los escritos de Arturo Roig, incluido el uso de ese mismo título en un texto breve que publicó unos años antes en que es posible apreciar lo que significaba para él:

Ya lo dijo José Martí: “El hombre se mide por el poder de erguirse”, así como se hace plenamente humano cuando entiende que la vida es aventura, así como que vida y muerte son inescindibles y esta última es la que nos empuja precisamente en nuestros intentos y riesgos por lo mismo que hemos de dejarla construida. Constantemente pasa delante nuestro, cabalgando, la sombra de Don Quijote. Por cierto que nuestro quijotismo no quiere ser el de Unamuno, con sus altibajos. “Llevo al costado izquierdo –decía el autor de ‘Nuestra América’– una rosa de fuego que me quema, pero con ella vivo y trabajo, en la espera de que alguna labor heroica o por lo menos difícil me redima”. “Siento en mis talones las costillas de Rocinante” –les escribió el Che Guevara a sus padres antes de su muerte. Si el capitalismo ha impuesto una eticidad mercantil, los pueblos han de construir una moralidad de protesta y emergencia (Roig, 2005, p. 363).

Estas palabras se podrían emplear para definir en buena medida la intención que animó a Arturo Roig en su vida, en que se entremezclaron la aventura y los ideales. La obra que se está presentando y comentando viene a poner en valor la inmensa obra desarrollada por él, acercando a quienes se interesen por estudiarla una fuente de consulta imprescindible.

Referencias bibliográficas

Ardao, Arturo et al. (1976). *La filosofía actual en América Latina*. México, D. F.: Grijalbo.

Arpini, Adriana; Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (Eds.) (2020). *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=14942>

Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo A. (Dir.) (2004). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: Identidad, utopía, integración (1900-1930)*. Buenos Aires: Biblos.

Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo A. (Dirs.) (2006). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires: Biblos.

Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo A. (Comps.) (2007). *América Latina hacia su segunda independencia: memoria y autoafirmación*. Buenos Aires: Aguilar / Altea / Taurus / Alfaguara.

Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo A. (Dirs.) (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos / Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús.

González, Horacio (4 de mayo de 2012). Roig, filósofo latinoamericano. *Página/12*. (Buenos Aires), p. 18.

Paredes, Alejandro (2018). Investigar fuera de la universidad: el Centro de Investigaciones Latinoamericanas y el apoyo de Mauricio López a profesores mendocinos cesanteados durante los gobiernos peronistas de los setenta. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 35, 123-143.

Roig, Arturo Andrés (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Roig, Arturo Andrés (1977). *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Roig, Arturo Andrés (1981a). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México, D. F.: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

Roig, Arturo Andrés (1981b). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica

Roig, Arturo Andrés (1987). *La utopía en el Ecuador*. (Estudio introductorio y selección de textos). Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional. (Biblioteca básica del pensamiento ecuatoriano, 26).

Roig, Arturo Andrés (1991). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. (Número monográfico). *Análisis*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, vol. 28, nos. 53-54, (enero-diciembre).

Roig, Arturo Andrés (Comp.) (1993a). *La Argentina del 80 al 80: balance social y cultural de un siglo*. México, D. F.: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

Roig, Arturo Andrés (1993b). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC).

Roig, Arturo Andrés (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. (2 vols.). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Roig, Arturo Andrés (Comp.) (1995). *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. San Juan, Argentina: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

Roig, Arturo Andrés (1996). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

Roig, Arturo Andrés (1998). *La universidad hacia la democracia: bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía universitaria*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC).

Roig, Arturo Andrés (Ed.) (2000). *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Madrid: Editorial Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 22).

Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC).

Roig, Arturo Andrés (2003). *Aquellos años de esperanza y dolor: recuerdos de Mauricio López*. San Luis, Argentina: Nueva Editorial Universitaria, Universidad Nacional de San Luis.

Roig, Arturo Andrés (2005). Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui. En J. de la Fuente y Y. Acosta (Coords.), *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y Reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (pp. 347-375). Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.

Roig, Elisabeth (2022). *Empecinado filósofo de la esperanza: biobibliografía anotada de Arturo Andrés Roig*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=2743&c=0>

Dante Ramaglia

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Desarrolla actividades docentes de grado y posgrado en la misma Universidad. Actualmente es Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la mencionada Facultad. Se desempeña, además, como Investigador Independiente del CONICET en el Grupo de Investigación en Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, perteneciente al Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CCT Mendoza).



TEXTOS

Las ciudades coloniales y el buen gobierno. Una carta en clave republicana (Puebla de los Ángeles, 1582)

Colonial cities and good government. A letter in republican language (Puebla de los Ángeles, 1582)

Francisco Quijano Velasco¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4366-2525>

El republicanismo cívico

Desde hace varias décadas, el republicanismo ocupa un lugar central en la reflexión e investigaciones de la historia intelectual, la filosofía y las ciencias políticas. Fue en la segunda mitad del siglo XX cuando el republicanismo se convirtió en un objeto de estudio, gracias a una serie de trabajos publicada en el ámbito anglófono que contribuyó a perfilar las características generales de esta tradición y a establecer una primera genealogía (Arendt, 1993; Fink, 1945;

¹ Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México. Contacto: fquijanov@gmail.com

Este texto fue elaborado con el apoyo del “Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico” de la Universidad Nacional Autónoma de México y del programa de “Apoyos Complementarios para Estancias Sabáticas Vinculadas a la Consolidación de Grupos de Investigación” del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Wood, 1967; Pocock, 2002; Skinner, 1985). El nombre *republicanismo clásico* o *republicanismo cívico* se comenzó a utilizar desde entonces para denominar a una tradición que surgió en el Renacimiento, a partir de la revaloración de fuentes clásicas, y que terminó siendo uno de los lenguajes políticos más importantes de la llamada Época Moderna. Entre los principios y valores que se suelen identificar como constitutivos del republicanismo cívico se encuentran el origen popular del poder, el bien común como el fin de la vida en sociedad, el control de la autoridad como condición de la legitimidad de un gobierno, la participación de los ciudadanos en la vida pública, la libertad entendida como ausencia de dominación o dependencia y el cultivo de las virtudes cívicas como una forma de enfrentar la fragilidad y la contingencia de las comunidades políticas (Pocock, 2002; Gelderen y Skinner, 2002; Quijano Velasco, 2017, 2020; Herrero Sánchez, 2017).

Durante algún tiempo, los estudios del republicanismo tendieron a presentar una genealogía que iba del Renacimiento italiano a la Revolución inglesa del siglo XVII y desembocaba, finalmente, en las revoluciones noratlánticas de fines del siglo XVIII: la independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa (Pocock, 2002; Skinner, 1985). No obstante, nuevas investigaciones ubicaron la presencia de los principios republicanos en espacios más amplios y diversos, lo que terminó por mostrar que el republicanismo de la temprana modernidad (siglos XVI-XVIII), más que una tradición con un desarrollo lineal, fue un lenguaje político ampliamente difundido y utilizado en Europa y América, incluyendo los territorios hispanoamericanos (Gelderen y Skinner, 2002; Velasco Gómez, 2006;

Quijano Velasco, 2017; Herrero Sánchez, 2017; Fernández Peychaux, 2022).²

La presencia del republicanismo en Hispanoamérica colonial ha sido analizada principalmente en dos ámbitos distintos, casi contrapuestos: por un lado, en los tratados y textos que denunciaron la conquista e invasión de América y que buscaron revertir el proceso de colonización, poniendo al centro de su argumentación la libertad de los pueblos indígenas (Velasco Gómez, 2006; Quijano Velasco, 2017; Fernández Peychaux, 2022). Y, por otro, en los discursos de los colonos de origen europeo que, una vez asimilados como habitantes de los reinos americanos (como *criollos*), reivindicaron frente a las autoridades peninsulares el derecho al autogobierno y/o a beneficiarse de las riquezas de la tierra, entre las que se incluían, para ellos, los indígenas (Brading, 1991; Quijano Velasco, 2017).

El documento que aquí publicamos muestra otro uso del lenguaje republicano en América colonial. Se trata de una carta / petición de 1582 dirigida a Felipe II y escrita por el representante de la “república y vecinos” de la ciudad de Puebla de los Ángeles, Nueva España. En este caso, son nuevamente colonos de origen europeo quienes utilizan argumentos de tipo republicano, aunque el objetivo difiere del arriba mencionado: no se recuperan para reclamar derechos a la metrópoli sino para denunciar prácticas oligárquicas y de corrupción de un ayuntamiento y para proponer vías para formar un gobierno local virtuoso.

² Para una lectura crítica de la historiografía sobre el republicanismo véase: Rodgers, 1992.

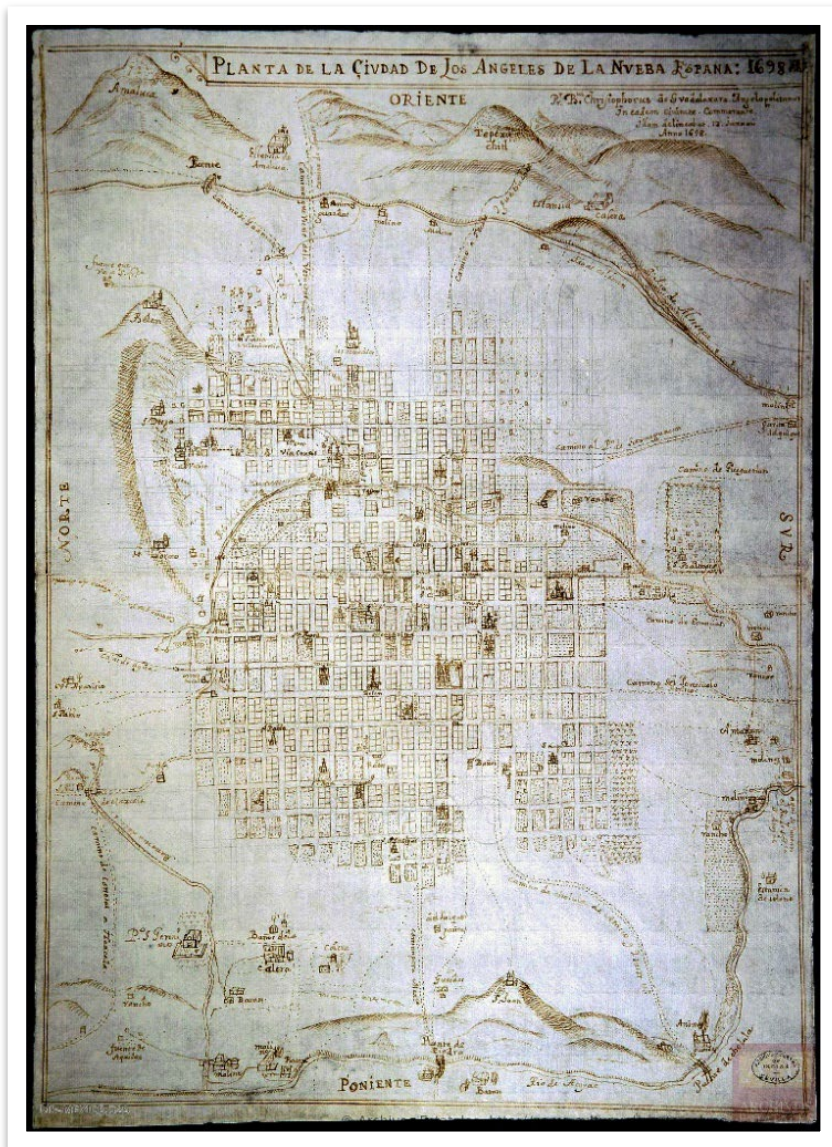


Ilustración 6 - Planta de la ciudad de los Ángeles de Nueva España: 1698.
Archivo General de Indias, MP-MEXICO, 529.

Los cabildos en la Monarquía española y su vínculo con el republicanismo

Antes de analizar la petición es conveniente tratar sobre las características de los ayuntamientos de la monarquía española y su relación con la tradición republicana; así como la forma en que estos fueron introducidos en América como parte del proceso de colonización.

Los cabildos o ayuntamientos tienen su origen en las asambleas de vecinos que se reunían en la Edad Media para resolver los problemas comunes de las villas y pueblos. Como resultado del crecimiento de los asentamientos urbanos, dichas asambleas abiertas se fueron transformando en concejos cerrados conformados por regidores y alcaldes que actuaban en nombre de los pobladores. En un principio, los cargos fueron rotativos, elegidos por votación o sorteo; con el paso del tiempo terminaron por volverse permanentes y heredables. Para principios del siglo XVI, la mayoría de los ayuntamientos de la Península Ibérica habían pasado o estaban pasando por este proceso de patrimonialización de los puestos concejiles, particularmente de los regimientos, lo que provocó que los cabildos quedaran controlados por pequeñas élites urbanas (Centenero, 2012).

Los cabildos estaban a cargo del gobierno y la administración de los pueblos y ciudades. Entre sus múltiples facultades se encontraba la administración de la justicia local, la organización del territorio, la gestión de los bienes y espacios comunes, la regulación del comercio y el abasto, el cuidado del orden público, el cobro de ciertos impuestos y la representación de la ciudad ante otras autoridades. Aunque se encontraban bajo la autoridad del rey, los cabildos se consideraban corporaciones autónomas del aparato de

gobierno de la corona. A diferencia de otras instancias políticas — como virreyes, audiencias o corregidores— los ayuntamientos no hablaban ni actuaban en nombre del monarca sino de la *república* (ese era el término utilizado), es decir de la comunidad ordenada políticamente; y su principal objetivo no era cuidar los intereses del rey sino garantizar el bien común de los pueblos o ciudades que gobernaban.

Durante la modernidad temprana existió un vínculo estrecho entre la llamada tradición republicana y los gobiernos municipales. Recordemos que en el pensamiento clásico y medieval la ciudad era considerada la “comunidad perfecta” y, como tal, era el principal objeto de reflexión política. Buena parte de los autores del siglo XVI seguían concibiéndola así, sobre todo aquellos que utilizaron el lenguaje republicano. Pensemos, por ejemplo, en Alonso de Castrillo o Juan Costa, quienes en sus tratados reflexionaron sobre el gobierno de las ciudades, defendiendo el ideal republicano del ciudadano que participa en la vida pública y en la toma de decisiones (Castrillo, 1521; Costa, 1575). Lo mismo hicieron críticos de la colonización de América, como Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas o Felipe Guamán Poma de Ayala, quienes reivindicaron la libertad y autodeterminación de los pueblos y ciudades indígenas (Velasco Gómez, 2006; Quijano Velasco, 2017; Fernández Peychaux, 2022). Pero no solo autores de tratados políticos recuperaron principios republicanos, también lo hicieron quienes participaron directamente en el gobierno y la administración. Vemos así argumentos republicanos desplegados por los representantes de las ciudades que negociaban con el monarca, tanto en las Cortes como directamente en sus consejos (Gil Pujol, 2002; Quijano Velasco, 2016). Igualmente, dentro del movimiento comunero se utilizaron para defender el derecho de las ciudades a gobernarse ellas mismas frente a la

imposición de decisiones no consensuadas por parte del monarca (Gil Pujol, 2002; Martínez, 2021).

Ahora bien, al hablar sobre el republicanismo cívico de la modernidad temprana es importante advertir que quienes recurrían a los argumentos de este lenguaje no asumían necesariamente una postura antimonárquica. Se trataba en cambio de una serie de postulados más amplios para pensar a la *república* como comunidad política y a su gobierno como garante de la libertad de los vecinos / ciudadanos y del bien común. En efecto, diversos autores sostuvieron la posibilidad, conveniencia o necesidad de organizar a las monarquías bajo principios republicanos. Recurriendo al modelo del “gobierno mixto”, reivindicaron la integración dentro de un mismo orden de la figura del rey, como garante y última fuente de gracia y justicia, y la existencia de ciudades libres regidas por sus propios concejos locales³. Por ello, es común encontrar actores recurriendo a argumentos republicanos dentro de procesos de negociación con la corona.

En Hispanoamérica los cabildos o ayuntamientos jugaron un papel clave en la expansión colonial. Como sabemos, la Corona de Castilla reclamó un derecho a dominar los territorios y pueblos americanos a partir de la supuesta donación del papa Alejandro VI. Pero esta no tenía los recursos económicos ni humanos para llevar a cabo el proceso de colonización. Por ello, las expediciones de invasión se delegaron en particulares que establecieron contratos con los reyes españoles: los primeros las costearon y llevaron a cabo, los segundos las autorizaron y premiaron con tierras, cargos y mano de obra indígena. Tras concluir las empresas de invasión y conquista, los cabildos fueron clave para garantizar la ocupación permanente de

³ Sobre el gobierno mixto véase: Rubiés, 1996.

los colonos. Estas instituciones permitieron vincular los intereses y la autoridad del monarca con los de los nuevos pobladores, dando a estos últimos un espacio de acción política. En unas cuantas décadas se fundaron en América cientos de pueblos y ciudades de colonos españoles con sus propios cabildos. Al poco tiempo se conformaron también cabildos en las ciudades y pueblos indígenas, en donde las nuevas instituciones se amalgamaron con formas autóctonas de organización política (Gibson, 1967; Lockhart, 1999; Menegus, 1994).

Los cabildos americanos se crearon cuando el proceso de patrimonialización de los cargos concejiles estaba ya avanzado en la Península Ibérica. Así, aunque en los primeros años en las ciudades y las villas hispanoamericanas encontramos rotación de personas en los concejos municipales, al poco tiempo se generalizaron los cabildos con regimientos perpetuos, vendibles y heredables. Los alcaldes ordinarios siguieron siendo elegidos de forma anual por los regidores de las ciudades, pero esto no evitó que los ayuntamientos de españoles pronto quedaran controlados, al igual que en España, por reducidas élites urbanas⁴.

No obstante, los vecinos y oficiales municipales siguieron viendo a los ayuntamientos americanos como espacios de representación que tenían –o debían tener– como principal objetivo el bien común de la república que gobernaban. Así se manifiesta en los textos producidos por estas mismas instituciones (Quijano Velasco, 2016), así como en documentos elaborados por vecinos u otras instancias para denunciar cuando esto no sucedía. Tal es el caso de la petición que aquí publicamos.

⁴ Para una revisión panorámica de los cabildos americanos véase: Caño Ortigosa, 2009.

El procurador de Puebla y los conflictos de la ciudad

En 1582 el licenciado Sánchez Salmerón escribió al rey una petición como “procurador y personero de la república y vecinos” de la ciudad de Puebla de los Ángeles, Nueva España⁵. Los oficios de procuradores y personeros fueron comunes dentro de la Monarquía española, se trataba de representantes que actuaban con poderes legales para atender pleitos o negociaciones de individuos, corporaciones o colectivos⁶. En el caso que aquí nos ocupa, Salmerón fue apoderado por los vecinos de Puebla para solicitar al rey ayuda para resolver problemas de su ciudad, pasando por encima del cabildo. El que fueran los vecinos quienes designaron al procurador y no una corporación formalmente constituida era algo poco habitual, derivado de una situación excepcional.

Puebla se había fundado cincuenta años atrás, en 1531, como un nuevo asentamiento de colonos españoles. Al crearse la ciudad, la corona le asignó un territorio para la traza, la repartición de solares y tierras agrícolas, y la creación de bienes comunes. Al mismo tiempo se formó un cabildo con alcaldes, regidores y otros oficiales municipales. La ciudad pronto creció en población y riqueza, convirtiéndose en una de las más importantes del reino. A ello contribuyó el estar situada en un valle muy fértil y densamente poblado por habitantes indígenas, quienes fueron explotados por los nuevos colonos. También la favoreció el lugar estratégico que ocupaba en el camino entre México y el puerto de Veracruz. A mediados del siglo XVI inmigrantes españoles establecieron en

⁵ La petición se encuentra en el Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de México, 106.

⁶ Sobre la labor de los procuradores americanos véase el dossier coordinado por Cunill y Quijano, 2020.

Puebla obrajes de producción textil que resultaron muy exitosos. Además de los colonos de origen europeo, la ciudad fue habitada por indígenas y negros que conformaban la mayor parte de la fuerza de trabajo. Con el crecimiento de la ciudad y la diversificación de las actividades económicas surgieron grupos de poder con intereses contrapuestos y se desataron conflictos entre ellos y con el resto de la población⁷.

Para 1580, algunos mercaderes y obrajeros enriquecidos, aliados con las familias más poderosas de los conquistadores y terratenientes, tenían controlado el cabildo de la ciudad, cuyos cargos comenzaron a venderse en la década de 1560. Esto fue en menoscabo de un grupo más amplio de vecinos con menor poder que pertenecía en su mayoría a los llamados “primeros pobladores”. Este sector presentó varias denuncias a las autoridades del reino en contra del concejo municipal y consiguió en 1582 la autorización de la Audiencia para realizar un “cabildo abierto” y elegir a un procurador de la ciudad. La reunión tuvo lugar el 7 de enero de 1582, y asistieron a ella cuando menos 86 vecinos (Albi Romero, 1970, p. 139). Fueron ellos quienes eligieron a Salmerón como representante y le instruyeron lo que debía negociar. Esta petición, pues, debe ser leída en el marco de los conflictos de las élites poblanas de fines del siglo XVI. Cuando el procurador hablaba en nombre “de la república y vecinos” de la ciudad, estaba defendiendo los intereses de aquella parte de la población de origen español que se sentía desplazada y marginada de la toma de decisiones.

⁷ Sobre la fundación de Puebla y su desarrollo en el siglo XVI véase: Albi Romero, 1970; Peña, 1986; Contreras y Cuenya, 2006; Salazar Juárez, 2021.

La petición y el lenguaje republicano

Una vez explicado el contexto, revisemos la manera en que se manifiestan principios republicanos en la petición. Conviene, en este sentido, hacer dos pequeñas advertencias. La primera es que, para los objetivos del análisis, no me interesa determinar si lo que el procurador escribió fue “verdadero o falso”, sino analizar el vocabulario, los argumentos y presupuestos políticos que utilizó para construir su caso. La segunda tiene que ver con la naturaleza del texto como fuente para el pensamiento político: no se trata de un tratado, sino de un documento legal que tenía por objetivo convencer al rey de tomar una decisión. Por ello, la coherencia o profundidad en el uso de conceptos o teorías resulta menos importante que su articulación en una narrativa eficaz para mostrar la existencia de un problema y demandar una acción específica para resolverlo. Así, el documento integra argumentos republicanos con un discurso de lealtad al monarca e, incluso, cierra con un giro de *realpolitik*, al ofrecer dinero al rey a cambio de acceder a su propuesta. No obstante, domina en el escrito el lenguaje republicano. Esto, como vimos, no era algo excepcional, otros actores de la época lo utilizaron para tratar con el rey aspectos relacionados al gobierno de las ciudades o de los pueblos indígenas americanos.

En la petición de Puebla, el lenguaje republicano se utiliza tanto en la denuncia y el diagnóstico del problema como en la propuesta para solucionarlo. El documento comienza haciendo alusión a la fundación de Puebla y rememorando una supuesta época dorada en la que la ciudad había sido “bien regida y gobernada” por

autoridades electas y rotativas⁸. El acceso equitativo a los bienes privados y comunes había sido clave en aquella prístina etapa. Las tierras y recursos asignados a la ciudad en su establecimiento, dice el procurador, fueron bien gestionados por los primeros gobiernos que repartieron justamente sitios y solares a todos los vecinos, y garantizaron el libre acceso al agua, a los pastos (ejidos) y a otros recursos comunes como molinos y pedreras. Todo esto se hacía patente en el bienestar de los vecinos y en rápido el crecimiento de la ciudad.

Sin embargo, señala el documento, en un momento la situación cambió y todo se pervirtió⁹. El problema comenzó cuando el rey ordenó modificar la forma de acceso a los cargos municipales, volviendo los regimientos vitalicios, heredables y vendibles. Con ello, según la carta, el gobierno dejó de estar en manos de la república y fue secuestrado por un reducido grupo que solo buscaba defender los intereses y el bienestar de “sus deudos y parcialidades”¹⁰. La nueva oligarquía, continúa la narración, acaparó para sí los cargos públicos y favoreció a su parte con exenciones y privilegios, afirmando que “la grosura de la ciudad era suya”. Asimismo, tomaron “lo mejor de los bienes comunes” y lo demás lo vendieron por gran cantidad de dinero, dañando con ello a la república. Esta mercantilización de lo público llegó a tal extremo, dice el autor, que solo les faltaba “vender a los vecinos, el sol y el aire que dios les da”.

⁸ Todas las partes entre comillas son citas directas al documento transcrito abajo. Omito hacer referencias en cada caso pues el texto no tiene foliación.

⁹ Dice la carta: “(...) todas las cosas de gobernación y de justicia *se han pervertido* y van cada día de mal en peor”.

¹⁰ El autor se refiere al proceso mencionado arriba, cuando el cabildo quedó controlado por las principales familias de conquistadores aliadas con obrajeros empoderados económicamente, por ello el procurador menciona la presencia de “oficiales mecánicos” de “bajo estado”.

Los vecinos de Puebla señalaron dos grandes problemas que dañaban gravemente a la república: la autoridad sin límites que ejercían los miembros del ayuntamiento, quienes se veían como “absolutos señores de la ciudad”; y la “perversión” de un gobierno que, en lugar de buscar la justicia y el bien común, protegía los intereses económicos de un pequeño grupo. Siguiendo un *topos* del republicanismo clásico, aderezado dentro una retórica de victimización, Salmerón denunciaba el estado de servidumbre —es decir, la ausencia de libertad— que esto generaba a la ciudad: “Y de esta manera la dicha *república* ha estado y está desamparada, oprimida y vejada, *padeciendo dura y pesada servidumbre en poder y sujeción* del dicho cabildo, justicias y regimiento”.

Ante esta situación, la república acudía al rey. Según el mismo documento, tras agotar distintas vías políticas y judiciales, la única alternativa que quedaba a los vecinos era recurrir al monarca para que restableciera el orden. Había sido el rey, al cambiar la forma de acceso a los cargos municipales, quien había desatado el problema; el mismo rey tenía ahora el poder de remediarlo. Dos cosas le solicitaron: nombrar a un corregidor para que removiera al gobierno tiránico de la ciudad y procesara a los responsables¹¹; y “reformular” al cabildo, en el sentido de restituir su forma prístina de designación de autoridades. Como vemos, los vecinos de Puebla no solicitaron al rey o a sus representantes que se hicieran cargo del gobierno de su ciudad; lo que pidieron fue que la liberara del “duro yugo y la pesada

¹¹ Los corregidores eran representantes del rey en la escala local. A fines del siglo XV y principios del siglo XVI se extendió este cargo en la Península Ibérica. En América se utilizó el nombre para designar a dos funcionarios distintos: los corregidores “de pueblos de indios”, encargados de supervisar la labor de los cabildos indígenas y coordinar la colección del tributo; y los corregidores urbanos, de ciudades de españoles, quienes debían fiscalizar a regidores y alcaldes y defender los intereses de la corona en el ámbito municipal. Estos últimos se introdujeron hacia la tercera parte del siglo XVI en las principales ciudades americanas, y es el tipo que está solicitando el procurador.

servidumbre” en la que se encontraba, para que así la república pudiera volver a gobernarse a sí misma. En concordancia con el modelo del gobierno mixto, Salmerón apeló al rey, como última fuente de justicia, para defender la libertad de la ciudad.

¿Cómo habría de asegurarse la libertad y el buen gobierno? La petición de 1582 explicaba la manera en que, a juicio de los vecinos de Puebla, debía integrarse la autoridad municipal. Aquí también aparecen elementos que pueden asociarse con el republicanismo cívico. Se trataba ya no de principios *teóricos* de esta tradición política, sino de tres prácticas específicas encaminadas a la formación de gobiernos virtuosos y a la participación de los vecinos en la vida pública: la elección, el sorteo y la rotación de cargos. Según el documento, estos tres mecanismos operaron en los primeros años de Puebla, en los que la “ciudad fue bien regida y gobernada y se hacía justicia y los vecinos eran bien tratados”. Al demandar su restablecimiento, la petición explicaba de forma más detallada cómo habrían de funcionar. El cabildo habría de estar conformado por 12 regidores¹², 2 jurados¹³, 2 alcaldes ordinarios¹⁴, 2 alcaldes de mesta¹⁵, 1 alguacil mayor¹⁶ y 1 escribano¹⁷, todos elegidos cada año por un sistema que integraba la designación por “votos de la

¹² Los regidores conformaban el cuerpo del concejo municipal, tenían voz y voto y eran los encargados de deliberar sobre materia de gobierno de la ciudad.

¹³ Los jurados compartían muchas de las funciones de los regidores, su principal diferencia era que actuaban como una instancia de fiscalización de los regidores, defendiendo en el cabildo los intereses del pueblo.

¹⁴ Los alcaldes ordinarios eran jueces de primera instancia, tenían competencia civil y criminal.

¹⁵ Los alcaldes de mesta eran jueces encargados de dirimir problemas agrarios y ganaderos.

¹⁶ El alguacil mayor estaba encargado de ejecutar las sentencias de los alcaldes y de resguardar el orden público.

¹⁷ El escribano realizaba funciones de secretario, archivero y notario de la ciudad.

república” y el sorteo. Para cada uno de los oficios mencionados, los vecinos debían elegir de entre ellos mismos a 3 candidatos, es decir, 36 para regidores, 6 para jurados, 6 para alcaldes ordinarios, etc. En esta elección estaría prohibido sufragar a deudos o parientes. De la lista conformada por votación se designarían los cargos mediante sorteo¹⁸. Salvo el caso de los jurados, ninguna persona podía ser reelegida para el mismo cargo en años consecutivos.

La elección, el sorteo y la rotación de cargos estuvieron asociados con la vida republicana desde la antigüedad clásica. Durante la Edad Media y la Época Moderna dichas prácticas continuaron operando en distintas instancias de gobierno y fueron también objeto de reflexión de pensadores que escribieron sobre asuntos políticos¹⁹. El ideal clásico del ciudadano, definido en términos de Aristóteles por su capacidad de mandar y ser mandado, se cristalizaba en estos mecanismos que favorecían la participación de sectores más o menos amplios de la población en el gobierno y el ejercicio de la virtud cívica. La elección permitía involucrar a los vecinos en la designación de autoridades y garantizaba tener al frente a gente virtuosa y competente; el sorteo desvinculaba la designación de los gobernantes con la promoción individual y la creación de vínculos clientelares; finalmente, la rotación era una forma de combatir la formación de oligarquías y garantizar el acceso equitativo de los vecinos a los bienes de la ciudad. Ciertamente, Salmerón no argumenta en estos términos al presentar la propuesta; no obstante, al leerla en conjunto con el diagnóstico y la denuncia que hace del

¹⁸ El documento no explica puntualmente cómo se pensaba realizar el sorteo. La práctica más común en la época era la “insaculación”, es decir, poner en un saco o sombrero papeles con los nombres de los candidatos y elegirlos por suerte.

¹⁹ Para una revisión histórica de estas prácticas, así como una valoración de su potencial político ver la serie de artículos de Estrella González (2022).

gobierno poblano, es claro que dichos principios marcaban las coordenadas en las que se ubicaba la petición.

Ahora bien, los principios republicanos y antioligárquicos de la propuesta de Salmerón no implicaban una apertura universal ni horizontal de la ciudadanía o la toma de decisiones. La claridad con la que la petición describe la forma en que debía integrarse el gobierno municipal contrasta con la vaguedad de la definición de “la república y de los vecinos” que podían elegir y ser elegidos oficiales del ayuntamiento. El procurador no lo explicó porque no era necesario. No todas las personas podían participar en el ayuntamiento; los mecanismos de elección, sorteo y rotación estaban reservados para aquellas que contaban con un título de vecino, el cual era dado por el mismo cabildo. Por lo regular, estos títulos eran dados a varones de origen español, de manera excepcional podían adquirirlos mestizos, mulatos y negros libres. Pero las mujeres²⁰, los indígenas y los esclavos que habitaban la ciudad estaban excluidos, como también los forasteros y los varones de origen europeo identificados en el documento como “de bajo estado”, es decir, que no formaban parte del patriciado urbano²¹. Se trataba, pues, de un republicanismo que concebía a la república como un cuerpo de acceso restringido por criterios étnicos, de clase

²⁰ Algunas mujeres recibieron título de vecinas y recibieron mercedes de tierras o encomiendas indígenas, pero quedaron siempre marginadas de los oficios públicos.

²¹ Es importante aclarar, al hablar de los indígenas, que su exclusión como vecinos / miembros activos de la república valía solo con relación a los cabildos de ciudades de españoles. Como se mencionó, los pueblos y ciudades indígenas de Nueva España contaron con sus propias instituciones de gobierno local que estuvieron en manos de los pobladores autóctonos. En los cabildos indígenas existieron también mecanismos de participación política de los vecinos, entre los que se contaban la elección de autoridades y la rotación de cargos, véase: Gibson, 1967; Lockhart, 1999 y Menegus, 1994. Con el paso del tiempo, los indígenas que habitaban ciudades fundadas para colonos españoles establecieron también mecanismos de representación y participación política, sobre todo a nivel de barrio, véase: Castro Gutiérrez, 2010.

y de género. Para el momento en que se escribió la petición, el autor calcula que la ciudad de Puebla estaba integrada por mil vecinos. Esa era la república que demanda su autogobierno; su bien era entendido como el bien común.

Conclusión

La petición del procurador de Puebla contiene elementos que pueden asociarse al republicanismo cívico. Me refiero a su carácter antioligárquico, a su defensa del bien común como el fin de la sociedad, de la libertad entendida como no servidumbre y de la participación de los vecinos en la vida pública como una forma de evitar la destrucción de la república. Identificar el léxico republicano en una carta redactada en nombre de una ciudad de Nueva España en el siglo XVI contribuye a mostrar la presencia y difusión del republicanismo cívico en la América colonial.

El documento aquí analizado da cuenta, además, de un uso de este lenguaje que ha sido poco estudiado para el caso hispanoamericano. Como vimos, algunos estudios han mostrado cómo el republicanismo clásico fue utilizado en América para establecer denuncias acerca de la conquista y la colonización. En la petición de Puebla, en cambio, se utilizó para discutir la organización del gobierno de las ciudades de españoles. Su objetivo era resolver conflictos entre los propios colonos que se consideraban ya para entonces naturales de estas tierras. El documento permite observar las tensiones que existían dentro de los colonizadores europeos, que lejos estaban de conformar un bloque homogéneo, y da cuenta de un sector que pugnaba por contar con mecanismos más equitativos de acceder al poder y a los bienes materiales de la república. Sin embargo, esta república no era universal; el “buen gobierno” no era

para todos. Así, los colonos que desplegaron argumentos de este republicanismo, aunque desafiaron algunas formas oligárquicas de poder político y económico, nada dijeron de la explotación y el dominio que ellos mismos ejercían sobre indígenas y negros; al contrario, la promovieron abiertamente por otras vías.

¿Qué tan extensa fue la presencia esta vertiente del republicanismo indiano? ¿Qué relevancia tuvo en el gobierno de las ciudades coloniales? ¿Tuvo alguna relación con los movimientos de independencia o con las formas en las que se discutió el problema de la ciudadanía en el siglo XIX? Requerimos más estudios para contestar estas preguntas, mi intuición es que resultó más importante de lo que solemos pensar.

Referencias bibliográficas

Albi Romero, Guadalupe (1970). La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina*, (7), 76-145.

Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Brading, David (1991). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cañó Ortigosa, José Luis (2009). *Los cabildos en Indias. Un estudio comparado*. Buenos Aires: Ediciones Morgia.

Castriello, Alonso (1521). *Tractado de república con otras historias y antigüedades...* Burgos: Alonso de Melgar.

Castro Gutiérrez, Felipe (Ed.) (2010). *Los indios y las ciudades de Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Centenero, Domingo (2012). *De repúblicas urbanas a ciudades nobles: un análisis de la evolución y desarrollo del republicanismo castellano (1550-1621)*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Contreras Cruz, Carlos y Cuenya Miguel Angel (Eds.) (2006). *Ángeles y Constructores. Mitos y Realidades en la historia colonial de Puebla (siglos XVI y XVII)*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Ayuntamiento del Municipio de Puebla.

Costa, Juan (1575). *El ciudadano*. Pamplona: Tomás Porralis.

Cunill, Caroline y Quijano Velasco, Francisco (Eds.) (2020). Los procuradores de las Indias en el Imperio hispánico: reflexiones en torno a procesos de medicación, negociación y representación. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. [En línea]. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/79934>

Estrella González, Alejandro (2022). Sorteo de cargos públicos y democracia I-V. *Revista Común*. Recuperado de: <https://revistacomun.com/blog/sorteo-de-cargos-publicos-y-democracia-i-volver-a-los-griegos>

Fernández Peychaux, Diego (2022). Bartolomé de Las Casas and Felipe Guaman Poma de Ayala: Republicanism on the Colonial Frontier. *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 31, 1-21.

Fink, Zera (1945). *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of thought in Seventeenth Century England*. Chicago: Northwestern University Press.

Gelderen, Martin y Skinner, Quentin (Eds.) (2002). *Republicanism. A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gibson, Charles (1967), *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México: Siglo XXI.

Gil Pujol, Xavier (2002). Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions. En M. Gelderen y Q. Skinner S. (Eds.). *Republicanism. A Shared European Heritage* (pp. 263-288). Cambridge: Cambridge University Press.

Herrero Sánchez, Manuel (Ed.) (2017). *Repúblicas y republicanismos en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lockhart, James (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Martínez, Miguel (2021) *Comuneros. El rayo y la semilla (1520-1521)*. Gijón: Hoja de Lata Editorial.

Menegus, Margarita (1994). *Del señorío indígena a la república de indios: el caso de Toluca, 1500-1600*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Peña, Francisco (1986). *Oligarquía y propiedad en Nueva España 1550-1624*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pocock, John. G. A. (2002) *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana Atlántica*. Madrid: Tecnos.

Quijano Velasco, Francisco (2016). Los argumentos del ayuntamiento de México para destituir al corregidor en el siglo XVI. El pensamiento político novohispano visto desde una institución local. *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 55, julio-diciembre, 46-63.

Quijano Velasco, Francisco (2017). *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento republicano y constitucionalista en Nueva España (1550-1610)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Quijano Velasco, Francisco (2020). El regreso de la utopía republicana. En C. Illades, R. Mondragón y F. Quijano (Eds.), *En ningún lugar y en todas partes. Utopía y socialismo, dos*

horizontes compartidos (pp. 51-82). México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana.

Rodgers, Daniel (1992). Republicanism: the career of a concept. *The Journal of American History*, 79(1), 11-38.

Rubiés, Joan-Pau (1996). La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía hispánica. *Historia Social* (Fundación Instituto de Historia Social / Universidad Nacional de Estudios a Distancia), (24), 57-81.

Salazar Juárez, Gilda (2021). *La comisaría inquisitorial de Puebla de los Ángeles, 1570-1600. El desafío de las fuerzas políticas*. [Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México].

Skinner, Quentin (1985). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Velasco Gómez, Ambrosio (2006) *Republicanism and Multiculturalismo*. México: Siglo XXI.

Wood, Gordon (1969). *The Creation of the American Republic*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Francisco Quijano Velasco

Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de dicha universidad.

Sus investigaciones giran en torno a la historia política e intelectual hispanoamericana de los siglos XVI y XVII, en particular de la Nueva España. Sobre estos temas tiene diversos artículos y capítulos de libros publicados en México y en el extranjero, así como los libros *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España (1550-1610)*, (UNAM, 2017) y *La invención de Nueva España*, (UNAM, 2021). Es fundador y miembro del consejo editorial de la *Revista Común* y autor de libros de texto y de difusión para adolescentes.

Petición del procurador de los vecinos de Puebla de los Ángeles²²

Petition from the representative of the residents of Puebla de los
Ángeles

México 1582

Católica real majestad

El procurador y personero de la república y vecinos de vuestra ciudad de los Ángeles de las Nueva España, por virtud de su poder bastante que presento, digo que puede haber cincuenta años poco más o menos que la dicha ciudad se fundó por mandado y orden real, y para su población se le señalaron términos realengos y concejiles para que de gracia se repartiesen entre los vecinos por el cabildo y regimiento, de suerte que todos gozasen de ellos, y al principio la dicha ciudad se comenzó a regir y gobernar por regidores y alguacil mayor y oficiales cada añeros y por alcaldes elegidos por suertes. Y entretanto que esto duró, la dicha ciudad fue bien regida y gobernada y se hacía justicia y los vecinos eran bien tratados y se les daban solares para casas, tierras para la-

²² AGI, Audiencia de México, 106. Transcripción modernizada de Jesús Alfaro Cruz (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México).

brar huertas, sitios de molinos, aceñas, batanes, pe-
dreras, y las aguas y pastos eran comunes; y así, en
breve tiempo se pobló y aumentó la dicha ciudad de
mucha gente por tener como tiene buen sitio y tie-
rra. Y si este gobierno y regimiento le durara, tuviera
más de dos mil vecinos españoles y por habérsele
mudado el dicho gobierno, tendrá hoy día como mil [veci-]
nos, porque después que vuestra majestad comenzó a proveer en
ella

regidores, alguacil mayor y oficiales por el tiempo
de vuestra voluntad real y después que se acostumbran
elegir alcaldes por votos de los regidores de poco tiem-
po a esta parte sin tener título ni facultad, más que
una cédula de vuestra majestad en que se manda que entretanto
que muestra el dicho cabildo por donde eligen los dichos al-
caldes se les guarde su costumbre; todas las cosas de
gobernación y de justicia se han pervertido y van ca-
da día de mal en peor y el dicho regimiento ha estado
en parentelas, y los alcaldes que se eligen son sus deudos
y parientes o se hacen por cartas y favores, personas in-
dignas y no los que conviene. Y por esta causa la jus-
ticia y ejecución de ella siempre va por parcialidades
y no se hace justicia en la dicha ciudad, sino como quie-
ren los dichos regidores y sus parciales, los cuales se
juntan y confederan con los alcaldes mayores que
allí proveen vuestros visorreyes, que también son mozos
y nacidos en México y muy aparentados en ambas
ciudades, y como no tienen ciencia ni experien-

cia para gobernar ni hacer justicia hacen parcialidades de otros mozos criollos de su nación que viven viciosamente, y así entre las justicias y regidores y sus parciales tienen destruida la dicha ciudad e han gastado en sus usos y aprovechamientos todos los propios de la dicha ciudad que están dedicados y señalados para puentes y fuentes, caminos y calzadas y obras públicas, de las cuales tiene la dicha ciudad mucha falta porque no se hace ni repara ninguna con los dichos propios, y siempre los tienen empeñados en más de seis mil pesos. Y no contentos con esto han tomado para sí y sus deudos y parientes y criados y por terceras personas contra lo dispuesto por vuestras leyes reales y contra los mandamientos de vuestros visorreyes; lo mejor de los bienes comunes que son: tierras de pan, huertas, solares, molinos, aguas y otras cosas, y lo demás lo han vendido públicamente por mucha cantidad de dinero, no consintiendo que los vecinos lo gocen sin pagar mucho interese, tratan en vinos y bastimentos en daño de la república y traen mucha cantidad de ganados comiendo las dehesas y ejidos bozales, y entre ellos se arriendan a menos precio los bienes de los propios y ventas que la dicha ciudad tiene. Y los propios regidores ponen y tienen las carnicerías defraudando en todo lo que quieren a la república y dicen y afirman que la grosura de la dicha ciudad es suya, y a los vecinos que algo desto contradicen o apelan para la Real Au-

diencia de México los prenden, molestan y atormentan, y haciendo los desacatados por ello, mostrándose tan absolutos señores de la dicha ciudad que no reconocen superior e ya no les falta sino vender a los vecinos, el sol y el aire que dios les da. Y por merced que vuestra majestad les ha fecho dos regidores y un alcalde ordinario cada mes por su turno son fieles ejecutores y socolor de visitar las tiendas de mercaderías y bastimentos destruyen todo el año a los vecinos y los traen oprimidos y atormentados sacándoles grand suma de dineros, buscándoles achaques y livianas ocasiones, repartiendo entre sí las condenaciones y de michas de ella son, hacen procesos por defraudar a vuestra real cámara y llevárselo todo, porque de ello se sustentan y mantienen y tienen por granjería principal y trato ser regidores para robar y destruir la dicha república. Y ha venido esto en tanto desorden que hombres de muy bajo estado y oficiales mecánicos como tundidos, colcheros, carniceros han comprado los dichos regimientos y han dado por cada uno a más de a dos mil pesos, porque con las ganancias y granjerías que tienen y buscan con ellos en daño de la república, ahorran el dicho oficio en un año o en dos, y demás desto con el poder que tienen los del dicho cabildo ellos y sus parientes y deudos y parciales son tan insolentes y atrevidos que no temen cometer y perpetrar muchos y muy atroces delitos, en especial el dicho cabildo, regidores,

alcalde, alguacil mayor y escribano se alzaron contra un Diego Cortés, teniente de alcalde mayor, puesto por vuestra real audiencia de México y le quebraron la vara y le pelaron las barbas e le dieron de puñaladas y lo mataron sino saliera huyendo del dicho cabildo, y el dicho alguacil mayor en causa de muerte fue inquisidor de testigos falsos. E por ello condenado livianamente y por excesos y delitos del dicho cabildo y de sus deudos y parciales y por no hacer justicia, los alcaldes mayores y ordinarios han enviado de México a la dicha ciudad, muchos jueces pesquisidores en daño de la república porque se huyen los delincuentes y pagan los vecinos, y aunque muchos de los dichos regidores están suspendidos de oficio por delitos y están desterrados, no hay quien los eche del dicho cabildo porque se amparan y favorecen con los otros y las justicias; y aunque el licenciado Valderrama, juez visitador de vuestro Real Consejo de las Indias, les averiguó graves excesos y delitos y por ellos algunos fueron condenados y suspendidos, acabada la suspensión volvieron a hacer más daño que de antes, y aunque se les toman residencia y aunque la dicha república y vecinos se han quejado de todo lo susodicho en vuestra real audiencia de México y se han hecho averiguaciones y procesos como los alcaldes mayores son tan favorecidos y tan aparentados se salen con todo y libran a los demás del dicho cabildo, y viéndose los vecinos con tan poco

remedio y siempre con mayor molestia, y que los del dicho cabildo hacen los dichos agravios y se quedan en sus cargos y tienen mano e jurisdicción para destruir a quien de ellos se queja, están todos temerosos y acobardados y tienen por mejor pasar las dichas molestias y agravios o salirse de la dicha ciudad a vivir a otras partes que no quejarse, ni jurar, ni declarar contra ellos nada. Y de esta manera la dicha república ha estado y está desamparada, oprimida y vejada, padeciendo dura y pesada servidumbre en poder y sujeción del dicho cabildo, justicias y regimiento; y aunque hay muchos vecinos de calidad y personas que no pudiendo sufrir las dichas molestias y agravios, ocurrieron a vuestra real audiencia de México e pidieron facultad para elegir procuradores en su defensa e intentaron pedir que se remediase, han sido tan perseguidos los procuradores y los que los nombraron, del dicho cabildo y justicias y de un fray Juan Adriano, agustino, que los favorece, y han hallado tan poco favor en vuestra real audiencia de México los vecinos que por escapar con la vida lo han dejado y solo les resta ocurrir a vuestra majestad para que sea servido de remediarlo y descargar en esto vuestra real conciencia, porque la dicha república queda en tal estado que si no se repara la dicha ciudad se ha de despoblar y los vecinos se han de ir huyendo por no hallar remedio suficiente contra el dicho cabildo.

A vuestra majestad pido y suplico en el dicho nombre que pues la dicha

ciudad de los Ángeles es la mejor y más populosa después de la de México, que vuestra majestad tiene en las dichas Indias y los vecinos son gente llana, quieta, pacífica y muy fácil de regir y gobernar; y que en todo lo que se ha ofrecido y ofrece en vuestro real servicio se han mostrado muy leales vasallos, ofreciendo sus personas y haciendas, armas y caballos para servir a vuestra majestad y que es ciudad muy principal y no merece ni es justo que sea tan maltratada, ni que padezca tan duro yugo y tan pesada servidumbre como tiene en el dicho cabildo regidores y oficiales del, que es cosa de grande lastima, y pues es negocio de tanto peso e importancia, y no basta otro remedio, ni lo hay suficiente; que vuestra majestad sea servido de mandar amparar y favorecer la dicha república y proveerle de un corregidor letrado de ciencia y conciencia por la orden que vuestra majestad lo provee en la ciudad de México donde no hay tanta necesidad del por haber como hay virrey e audiencia real, para que haga y administre justicia y ponga a los vecinos en libertad al cual se le cometa la visita del dicho cabildo, justicias y oficiales de veinte años a esta parte para que averigüe los dichos excesos y delitos y otros muchos. E para que los pueda bien averiguar haga salir de la dicha ciudad y sus términos a los dichos delincuentes haciendo las diligencias posibles así de oficio como a pedimento de mi parte, y constando ser así todo lo que tengo referido, así por los procesos que están fechos y mal sentenciados como pendientes en la dicha real audiencia

de México, los cuales tome para el dicho efecto como por las averiguaciones nuevas, mande a vuestra majestad que se reforme el dicho cabildo y justicias y que se quiten los dichos regidores, alguacil mayor y oficiales del que dañan a la dicha república y se hagan y elijan cada años por votos y elección de la dicha república y vecinos, mandando que haya doce regidores, dos jurados, un alguacil mayor y un escribano de cabildo y dos alcaldes ordinarios y de la hermandad, y dos alcaldes de la mesta y que nadie vote por sus deudos, ni parientes, ni que haya en el dicho cabildo ningún oficial deudo, ni pariente de otro. E que para ello se elijan para cada oficio, tres personas y éstos así electos, el que saliere por suertes, en que no haya fraude sea oficial regidor, alcalde, jurado, alguacil mayor, escribano, y que ninguno pueda tener en el dicho cabildo oficio, ni ser elegido un año en pos de otro sino fueren los dichos jurados que puedan ser reelegidos; si lo hicieren bien y se quiten los dichos alcaldes mayores sucediendo en su lugar corregidores letrados de ciencia y conciencia, que se provean en vuestro Real Consejo de las Indias y mande que los dichos alcaldes ordinarios y de la mesta que han sido regidores, alguaciles mayores, escribanos y otros oficiales sean castigados de sus excesos y delitos y paguen y restituyan todo lo que debieren a la dicha ciudad y se les tome cuenta de los propios y no se les reciba lo que fuere injusto e paguen los bienes

comunes que han vendido y tomado para sí y sus deudos y parientes y criados y por terceras personas por todo rigor, que si vuestra majestad fuere servido y mandare que mi parte pague alguna cantidad por hacer esta merced perpetua y darle este privilegio, como sea moderada y que lo pueda pagar sin grand vejación, dándole tiempo y orden para que lo pueda repartir en lo que a la dicha república pareciere, yo me ofrezco que lo pagará, lo cual resultará en servicio de dios nuestro señor y de vuestra majestad y en grand pro y utilidad y paz y sosiego y aumento de la dicha ciudad, la cual recibirá bien y merced con justicia que pido y vuestro real oficio imploro.

El licenciado Salmerón (rúbrica)

Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios [ca 1567], por Francisco Falcon

Representation of the damages and inconveniences that are done to the Indians [ca 1567], by Francisco Falcon

Comentario preliminar

Diego Fernández Psychaux¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0403-7332>

Gonzalo Lamana²

 <https://orcid.org/0000-0003-0347-9822>

Martina Cafaro³

Francisco Falcón (1521-1587) fue un abogado particular que durante 26 años llevó a cabo la representación de indígenas en el sistema jurídico español, incluso antes de que existiera el sistema público de representación de la población nativa instaurado por el Virrey Francisco de Toledo en 1574 (Honores, 2019, p. 136). La

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad de Buenos Aires, Argentina. Contacto: dfpsychaux@uba.ar

² Departamento de Hispanic Languages and Literatures, University of Pittsburgh, Estados Unidos. Contacto: lamana@pitt.edu

³ Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Contacto: martucafaro@uba.ar

Representación de 1567, que aquí se publica, no fue enviada al rey ni presentada ante un tribunal sino en el segundo concilio limense que se inauguró en marzo de ese mismo año y concluyó en enero de 1568. La presencia de un jurista en ese ámbito eclesiástico se explica, como desarrollamos en el siguiente apartado, por el giro en la discusión de los justos títulos de los españoles sobre los Andes y la obligatoriedad de la restitución a los indígenas que produjo hacia fines de 1566 el licenciado Lope García de Castro, gobernador del Perú de 1565 a 1569. Hasta ese momento las discusiones giraban en torno a la cuestión de la legalidad y el derecho español al Perú. García de Castro dio vuelta la tortilla: cambió el debate del terreno de la *adquisición* al de la *retención*. Es decir, enfocó el debate en los problemas que la eventual ausencia de los españoles podría causar, independientemente de si la presencia española era justa o no. Tal vez porque los principales proponentes de la restitución de los reinos del Perú al inca Tito Cusi Yupanqui eran teólogos destacados de las órdenes de los franciscanos, dominicos y mercedarios, García de Castro le pidió al arzobispo Loaysa y a los principales de esas órdenes que consideraran el problema de la manera en que él lo planteaba.



Ilustración 1 - Detalle del juicio final (1802) en San Juan Bautista de Huaró (Cuzco, Perú).
Artista: Tadeo Escalante.

Ahora bien, en la medida en la que la inversión de García de Castro empleaba el fin evangélico como fundamento de la licitud de la compulsión de los “indios” a trabajar en la extracción de metales preciosos —que se debían enviar a la metrópoli—, la dimensión política y económica de los problemas que ello implicaba resultó evidente para los protagonistas del debate. En la *Representación* del licenciado Falcón de 1567 se advierte esta yuxtaposición de argumentos teológicos y políticos, aunque, no obstante, tiene una mayor centralidad el modo en el que emplea y transforma el léxico republicano para la defensa de los derechos de los naturales de la Indias. Otra expresión de este *republicanismo indiano* en el contexto andino es una de las fuentes doctrinales del propio Falcón: el *Tratado de las doce dudas* (ca. 1564) de Bartolomé de Las Casas⁴.

Como señala Lohmann-Villena (1971, p. 413), la tesis sobre la libertad de los “indios” y de la tiránica apropiación de su trabajo y de sus señoríos que Falcón presentó en el concilio no conforman una expresión solitaria, sino una “toma de posición perfectamente meditada ante un elemento provocador”, como lo era el contexto polémico de la década de 1560 en el Perú colonial. Vinculado con los círculos lascasianos, intervino en el debate con una perspectiva singular que se expresa en el análisis de la cuestión no tanto de la restitución, sino, como señalamos, de la *retención* justa de las tierras conquistadas (García-Huidobro y Poblete, 2021).

En esta tradición de republicanismo americano, al igual que la tradición del pensamiento político que puede remontarse hasta Aristóteles, el republicanismo no se recortaba en la opción por una forma específica de gobierno, sino en la distinción de los regímenes

⁴ Sobre el republicanismo de Bartolomé de Las Casas, véase: Velasco Gómez, 2006, 2021; Filippi, 2015; Quijano Velasco, 2017; Fernández Peychaux, 2022.

comprometidos con el bien común. En *Política* de Aristóteles la tiranía de quien mira solo por el provecho propio es el único régimen excluido de dicho empeño común. Según Aristóteles, incluso la combinación de la oligarquía con la democracia (n.b. ambas desviaciones de regímenes rectos) podrían dar lugar a un régimen recto. De ahí se sigue que, como sostiene Eduardo Rinesi (2021, p. 56), la reflexión sobre la república se superponga, se confunda casi, con la reflexión en contra de la tiranía. Lo que intentaremos mostrar en este breve comentario preliminar es cómo en la *Representación* se despliega ese paralelo que vincula la defensa del bien común con la denuncia de la tiranía.

Con todo, hay que notar desde un principio la innovación que llevó a cabo Falcón, como otros pensadores del contexto (ver los diversos artículos que componen el dossier), respecto de esa tradición del republicanismo. En primer lugar, su republicanismo no era antimonárquico porque no identificaba a la tiranía con el gobierno despótico de Uno (criterio cuantitativo de la clasificación aristotélica) (Velasco Gómez, 2021, pp. 26-28). En segundo lugar, y más importante, tampoco la asociaba con la patrimonialización de los cargos públicos (criterio cuantitativo). Atribuía la tiranía, en cambio, al régimen colonial que esclavizaba a los naturales de las Indias bajo el pretexto de una diferencia con españoles que, aunque no estaba articulada aún en términos de racismo, bien podría denominarse proto-racial (cf. Lamana, 2023). La *Representación* rebate los fundamentos de esa ubicación de la población andina en una posición subalterna a través de la disputa sobre qué significa el “buen gobierno” y quiénes eran los que podrían participar de dicha determinación. Es decir, a quiénes se les atribuía racionalidad y agencia políticas.

En los dos apartados siguientes se describe brevemente el contexto de la *Representación* en los debates de la década de 1560 y

la discusión sobre la mirada colonial del mundo según la cual hay un sujeto blanco, varón y peninsular que por su naturaleza superior y/o su conciencia del proceso histórico debe gobernar a la población andina incapaz de estar a la altura de los tiempos modernos.

Contexto histórico e intelectual

La *Representación* de Falcón en el segundo concilio eclesiástico limense debe ser entendida, tal como sostuvimos, dentro del contexto de los debates que caracterizaron la década de 1560 en los Andes (cf. Lohmann-Villena 1967; Assadourian, 1993). El manuscrito está compuesto de dos partes y un par de documentos anexos. En la primera se analizan los títulos que su “Majestad tiene a estas partes de Indias”. En la segunda parte se detallan los agravios que reciben los indios del régimen de administración colonial. En el primer anexo ofrece un escrito en el que “los curacas principales e indios de la provincia de los Yauyos” expresan en primera persona el rechazo a sostener económicamente la designación de un Corregidor. En el anexo final, responde a la cuestión de si era lícito compeler a los indios a que se alquilen como jornaleros.

Está claro que el texto dialogó directa o indirectamente con tres conjuntos de escritos políticos y/o teológicos que hacían a distintos problemas puntuales en discusión. El más claro de esos conjuntos fue el resultado del giro en la discusión que produjo García de Castro. Lo que sabemos al respecto proviene de la respuesta que los religiosos dieron el 8 de enero de 1567, antes del concilio, la cual incluyó un resumen de las preguntas del gobernador. Ambas son centrales para entender el texto de Falcón.

García de Castro planteó el problema de la siguiente manera a los religiosos. En primer lugar, si el rey estaba “obligado a sustentar

esta tierra así en la doctrina como en la justicia y que pecaría mortalmente si la desamparase” (Lissón Chávez, 1943, vol. II, n. 7, p. 344).⁵ Segundo, si “para sustentar esta tierra es menester que se conserven en ellas los españoles, porque sin ellos los indios se alzarían [y] volverían a sus idolatrías antiguas” (loc. cit.). Tercero, si además de aquello que era imprescindible para la vida que podía producirse en Perú era necesario “el comercio y contratación con las otras provincias y reinos para que de ellos se traigan a estos lo que no hay y es menester en ellos, y esto postrero no se puede hacer sin el oro y plata que en ellos se saca”. Y que, porque para “lo que conviene a la república se compele a cualquiera oficial que use su oficio, si se compel[iera] al jornalero y a otras personas [a] que trabajen en la labranza y crianza y servicio de las ciudades, en sacar los metales que tengo dicho (...) pues conviene para sustentarse la república de estos reinos y cómo se podrá hacer esto a menos daño de los naturales” (loc. cit.).

En su respuesta, los religiosos aceptaron los dos primeros puntos, pero rechazaron el tercero. El lenguaje es importante. Respecto al primer punto, estaba claro que la obligación de SM era la conversión y el buen tratamiento de los “indios”, para lo cual SM ha “mandado proveer para la doctrina (...) y administración de los santos sacramentos obispos y religiosos y les manda dar el favor necesario para ellos” por parte de las autoridades seculares (ibid., p. 345) —lo que Falcon llamó “espaldas” (ver *infra* f. 221)—. El segundo punto lo consideraron también claro, “pues sin los españoles maestros y jueces (...) no pudieran los indios haber sido enseñados”, y que “es muy verosímil que si los españoles faltasen de esta tierra los indios

⁵ En todas las citas se ha modernizado la ortografía.

bautizados apostatarían la fe” (loc. cit.). El rechazo al tercer punto lo fundamentaron de la manera siguiente.

En primer lugar, los “indios” eran libres, tanto “de su nacimiento y naturaleza” como “declarados por tales por su santidad y por la majestad del Rey”, que había mandado que como tales decían ser tratados (loc. cit.). Segundo, que cuando los reyes “adquieren algún reino las leyes que dieren para la gobernación del principalmente se han de ordenar para el bien del tal reino y no de los que vienen a poblar a él”, y lo mismo valía respecto a las rentas (ibid.). Tercero, que en el caso de las “tierras que de nuevo se ganan de infieles” donde no había habido predicación previa ni habían sido enemigos de la fe ni tenían tierra que habían sido de príncipes cristianos —como era el caso de los “indios”— “lo que principalmente se debe pretender (...) es quitarles las leyes y costumbres que no son conformes a buena razón y darles otras de buena policía y virtud y paz y ponerlos en justicia”, y otras cosas para que se conviertan a la fe y conservarlos en ella, como el rey “lo ha mandado siempre hacer” (ibid., p. 345). Por lo tanto, los “indios han de ser tratados como gente libre y que no deben ser compelidos” a ningún tipo de trabajos corporales, por ser contrario a derecho, a su salud, y a su conversión, más aún considerando que todos los trabajos serían “para provecho de los españoles y no suyo” (ibid., p. 346). Hacerlo sería “contra razón y leyes y contra la[s] costumbres de todas las otras naciones y especialmente de los reinos de España y de los demás reinos sujetos a la majestad del Rey nuestro señor”, donde todas las contrataciones son “sin perjuicio de los naturales del dicho reino y pueblos de él” (loc. cit.). Además, como todo “lo que ha procedido y procede de ellos y de sus tierras” era más que suficiente para pagar los gastos relacionados con su buen tratamiento temporal y su conversión no debían ser compelidos a dar más, “pues si las rentas que los vasallos y súbditos dan a los reyes y a sus señores

siendo menester se han de gastar en el dicho reino y en lo que fuere menester para la buena gobernación y orden del, mayor obligación hay para en los reinos y tierras que de infieles de la calidad de esta gente se gana” (ibid., p. 347).

Por todo lo cual, y hasta que se diera orden “como los indios trabajen o se alquilen por su voluntad y como gente libre”, sin ser compelidos por nadie, y “como los españoles que en Castilla eran trabajadores y oficiales y los mestizos y mulatos que en esta tierra han nacido y otros muchos holgazanes que hay” trabajen como SM lo manda, “se podría proveer” que algunos “indios” viniesen a las ciudades para causas de “necesidad pública”, siendo pagados en dinero y por día. El parecer concluía señalando que, en general, se debía observar lo ya dictado en las provisiones y cédulas de SM sobre la libertad y el trabajo de los “indios” y su conversión “y no se debe hacer otra cosa” (ibid., p. 349).

El segundo conjunto de escritos políticos y/o teológicos con los que la *Representación* estuvo en diálogo fueron aquellos que, sin tratar del problema de los justos títulos o la retención, comparaban aquello a lo que los “indios” habían estado obligados bajo el dominio incaico con sus obligaciones bajo el dominio español. El objetivo central de los mismos no era muy distinto del que había tenido García de Castro: justificar el trabajo compulsivo, en especial el minero. Entre los más importantes de estos textos estuvieron el *Informe del licenciado Juan Polo Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú* (1561), la *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* (1563), del licenciado Fernando de Santillán, y el *Gobierno del Perú* (1567) de Juan de Matienzo.

Resumir los argumentos de estos textos escapa al marco de estos comentarios preliminares. No obstante, en cuanto hace a lo que propone la *Representación*, está claro que está discutiendo lo

que habían dicho todos estos autores en las páginas en que expone en detalle tanto los tributos que los “indios” había dado en tiempo de los Incas como los agravios que recibían de los españoles. Sus conclusiones al respecto —que trabajaban mucho más bajo el dominio español que bajo el incaico y que lo que se les exigía era contrario a sus usos y costumbres— contradecían o corroboraban las de los tres expertos mencionados. Y como ellos, Falcón también relacionó los tributos con la libertad. Según él y el parecer de los religiosos de 1567, los “indios” eran libres y debían ser tratados como tales.

Para Polo Ondegardo debían ser tratados solo con la libertad que les era conveniente —por ser incapaces de más sin incurrir en vicios—. Razón que explicaba, a su vez, que el trabajo forzado fuera bueno para ellos. Además, la carga de los trabajos que habían tenido bajo los incas había sido, sin comparación, mucho mayor a la que imponían los españoles. Santillán presentó ideas contradictorias en su *Relación*. Al describir el poder de los curacas sobre los “indios”, defendió que estos últimos no tuviesen mayor libertad, ya que eran naturalmente inclinados al ocio y al vicio, coincidiendo con Polo Ondegardo; pero al comparar la carga tributaria incaica con la colonial, y concluir que la primera había sido menos gravosa y perjudicial, concluyó que el estado de los “indios” era el resultado de la opresión colonial, no de su naturaleza, y que la mejora en las condiciones de trabajo y el dejarlos hacer según sus costumbres era mejor camino que compelerlos a trabajar más, contradiciendo en ambos casos las ideas de Polo. Ambos autores, sin embargo, alabaron el orden incaico de tributación y recomendaron su restauración como forma de eliminar agravios y mejorar la situación de la población indígena. Matienzo, finalmente, propuso que lo mejor para los “indios” era una libertad limitada, lo cual justificaba por ser por naturaleza e inclinación pusilánimes, flojos, enemigos del trabajo y

amigos del ocio y nacidos para servir —ideas muy parecidas a las de Polo Ondegardo—. Por estas razones, compelerlos a trabajar era el camino correcto, con la esperanza (también mencionada por Polo) de que en algún momento adquiriesen el deseo de tener bienes y, como resultado, comenzasen a mostrar iniciativa. Matienzo no comparó la carga tributaria incaica y la colonial y, en general, denostó todo lo relacionado al orden precolonial y caracterizó tanto a los curacas como a los incas como tiranos —algo completamente opuesto a las ideas defendidas por Falcón—.

El tercer y último conjunto de textos con los que la *Representación* estuvo en diálogo, sobre todo en sus repetidas referencias a las ideas de “pecado” y “absolución”, fue el relacionado con la confesión de conquistadores y encomenderos (y sus mujeres y mercaderes), la cual estaba ligada a la restitución. Entre estos escritos destacan: los “Avisos breves para todos los confesores de estos reinos del Perú acerca de las cosas que en él suele haber más peligro y dificultad” (cf. Lopetegui, 1945, 2, pp. 571-584) —un documento producido en marzo de 1560 por el arzobispo de Los Reyes (el dominico Jerónimo de Loaysa) y un conjunto de teólogos de las cuatro órdenes presentes en Perú—, el texto original de las doce dudas escrito por religiosos peruanos y enviado a Las Casas a fines del mismo año; y, por supuesto, el *Tratado de las doce dudas* y el *De thesauris* (ca. 1563)⁶.

Los “Avisos breves”, claramente inspirados en el confesionario de Las Casas de 1552, establecían las reglas que los clérigos debían seguir al confesar (principalmente) conquistadores y encomenderos. El texto mandaba que a estos no les fuese dada la

⁶ Las doce dudas originales están dentro del volumen de la edición de *Las doce dudas* (cf. Las Casas, 1822c).

absolución por sus pecados si previamente no se habían arrepentido por los crímenes que habían cometido y males que habían causado a “indios” y habían mandado —ante escribano— las restituciones necesarias a los que habían sido afectados por sus acciones / pecados. Prácticamente al mismo tiempo que los “Avisos breves” fueron producidos otro grupo de religiosos escribía doce dudas concernientes a restitución, texto que daría lugar a los dos influyentes escritos de Las Casas antes mencionados. Las dudas sobre la necesidad de restitución tocaron varios de los objetos que Falcón menciona en la primera parte: los tesoros obtenidos (en Cajamarca, de tumbas y de guacas), los tributos que llevaban los encomenderos —en especial los que no proveían doctrina como estaban obligados a hacerlo—, lo sacado de minas de oro y plata y lo producido en tierras del Inca, y los solares y casas en áreas urbanas (el ejemplo era el Cuzco, pero la regla era general). La última duda presentó, específicamente, un problema conceptual que Falcón mencionó más de una vez: si el hecho de que algunos españoles alegasen haber actuado de buena fe, y por tanto no haber pensado que pecaban, era relevante o no a la hora de considerar si las restituciones eran o no debidas. Como señala Lohmann-Villena (1966), lejos de ser meras disposiciones o textos marginales por su radicalidad, los “Avisos breves” y los textos lascasianos tuvieron un fuerte impacto en el Perú, produciendo un gran número de restituciones por parte de conquistadores y encomenderos a lo largo de la década de 1560, e incluso más allá.

La disputa por el “buen gobierno”

En la primera parte de la Representación se analizan dos posibles títulos que los Reyes de Castilla hubieran podido alegar,

según Falcón, sobre las Indias: el derecho de guerra justa que brindaría dominio sobre ellas y la donación del Papa Alejandro VI (pontífice Borgia al que Maquiavelo dedicó numerosas páginas en sus obras). Respecto al primero, Falcón lo niega aduciendo que la conquista de América no tuvo por causa ningún hecho que convierta en justa la guerra que implicó (f. 220). En su argumentación parece seguir el principio lascasiano según el cual las prácticas idolátricas de los indios no originaban una causa suficiente para la guerra justa (Las Casas, 1822a [1552], p. 57). Incluso cuando la idolatría pudiera haber brindado ese título, agrega Falcón, el hecho de que la entrada de los españoles en estos territorios haya sido “matando y robando y haciendo otros delitos” lo volvía inválido (f. 220v)⁷. En cuanto a la donación papal a los reyes de Castilla de las tierras occidentales que no perteneciesen a príncipes cristianos, Falcón no la negaba, pero limitó sus efectos prácticos a una autorización para la predicación de los Evangelios. Esto excluía de la intencionalidad del pontífice privar del señorío y de haciendas a los indios principales o comunes (f. 220v). Una vez más, siguió a Las Casas, quien, en el *Tratado de las doce dudas* de 1564, se había expresado de tal forma en sus principios cuarto y quinto (1822c [1564], p. 209-217).

Por lo tanto, ante la carencia de derecho sobre las Indias, su Majestad debía restituirlas a sus legítimos señores. A partir de aquí Falcón presentó y refutó el argumento de García de Castro sobre la legitimidad de la retención de lo adquirido ilegítimamente a través de un ejemplo de largo recorrido en la cultura jurídico-política en la que estaba formado. Según el ejemplo que propuso para caracterizar la posición de gobernador, los españoles se encontraban respecto de los indios como aquel que “hubiese tomado una espada [y] la quisiese

⁷ Sobre las distintas etapas de la “filosofía de la conquista” véase: Zavala, 1977.

restituir a [quien] era y le hallase loco y que no se podía aprovechar de ella, antes matarse, [luego] haría mal en restituírsela” (f. 221). En principio, pareciera que Falcón concordaba con los mencionados Polo Ondegardo o Juan de Matienzo (entre otros juristas y teólogos como Francisco Vitoria, Melchor Cano o Fray Alonso de Castro), sobre la necesidad de una potestad difusa de los españoles sobre los indios que facilitara la predicación evangélica (cf. Lohmann-Villena, 1970, p. 193). Es decir, que aun cuando la adquisición hubiese sido ilegal y debía operarse una restitución, las circunstancias singulares justificaban retener el gobierno de las Indias mientras sus habitantes no fueran aptos para gobernarse. Sin embargo, del resto de su Representación se sigue que no convalidaba el razonamiento del ejemplo de la retención de la espada dada en depósito. Más aún, tampoco ratificaba la atribución de roles que dicho ejemplo supone: la del indio loco y desarmado a quien conviene retener la espada que ha dado en depósito para que no se dañe. Según la Representación, ni los indígenas habían perdido la cordura ni se encontraban desarmados.

A fin de advertir estos desplazamientos en su argumento conviene restituir otros usos de dicho ejemplo. En principio, resulta interesante notar cómo Platón en República recurrió a este mismo ejemplo del loco al que conviene retenerle la espada entregada en depósito para que no se dañe. Con ese argumento el personaje Sócrates refuta la definición tradicional de la justicia que a tientas presenta Céfalos, según la cual esta consistiría en “devolver, dejar o dar a todos lo que les corresponde, lo que les pertenece” (Cf. Strauss, 2006, p. 104). En la respuesta de Sócrates a Céfalos, subraya Strauss, lo que se evidencia es que para Platón había en la *polis* dos saberes contrapuestos sobre qué es lo justo. Por un lado, la *doxa* del loco que exigía que se le devuelva la espada aun cuando resultara obvio que se haría daño. Por el otro, la *episteme* del depositario que advertido

del daño inminente sabía que la justicia le demandaba retener la espada. En Platón tal contraposición se resuelve, mentira noble mediante, al afirmar que los artesanos y guardianes (los locos que no saben) debían ceder la potestad de determinar lo justo a los filósofos que sí conocían las cosas en su verdad y no se engañaban con sus apariencias. Ahora bien, hay que notar cómo Platón, en correlato, también señaló explícitamente la necesidad de encubrir la artificialidad de dicha atribución y de naturalizar la jerarquía social para borrar los rastros de la ausencia de fundamento de todo orden o “buen gobierno” (Nosetto, 2015, pp. 71-72).

Demos un paso hacia atrás y veamos cómo la escena del texto platónico aparece en la *Representación*. En el argumento de Falcón, dar a cada uno lo suyo, restituir la libertad, la honra, las haciendas y los señoríos a sus legítimos señores, suponía, como señalaba Sócrates en el diálogo platónico, que estos hagan un uso sensato de lo que les pertenece. Con todo, también es claro, sostuvo el licenciado frente al concilio, que si “los señores de estos Reinos o sus sucesores y los mismos reinos (...) podrían gobernar justa y cristianamente, se les han de restituir” (f. 220v). Pero, como intentaremos mostrar a continuación, al igual que Platón, la *Representación* da cuenta del carácter abierto de la disputa sobre qué significa el “buen gobierno”, es decir, sobre cuáles son los fundamentos que habilitan tanto la restitución como la retención.

Al respecto, conviene recordar que este mismo ejemplo de la retención de la espada sirvió como base de la argumentación aristotélico-tomista sobre la mudanza de lo justo natural en sus principios *segundos* —i.e. los que determinan la aplicación de los principios *primeros* a las circunstancias históricas particulares (García-Huidobro y Poblete 2021, p. 185)—. Tal concepción no absoluta de la justicia operaba en el contexto de los debates de la década de 1560 mencionados más arriba (por ejemplo, en los textos

de Las Casas) para fundamentar la legitimidad del derecho de los nativos americanos a defender sus instituciones morales, religiosas, políticas y económicas (Fernández Peychaux 2022, p. 6; Quijano Velasco, 2017, p. 170).

Esa misma estrategia para disputar el sentido del buen gobierno se hace evidente en la Representación cuando Falcon, tras presentar el ejemplo de la retención de la espada, contrastó los agravios que produjeron los españoles con el provecho que los indios obtenían del régimen incaico. Es decir, cuando deliberadamente alteró los “efectos de verdad” que buscaba producir en el concilio la narración de los acontecimientos por parte de letrados y clérigos al señalar la inferioridad moral y política de los indígenas (Lamana, 2008, pp. 17-24, 213-218). La cuestión en disputa durante el concilio estribaba, según Falcón, en cómo disponer los personajes del ejemplo de la espada que, como vimos, de Platón a Las Casas, pasando por Aristóteles y Tomás de Aquino, suponía determinar quiénes (españoles o indígenas) ocupaban la posición del loco al que debía vedarse el acceso a la discusión pública sobre lo justo. Así, por un lado, Falcón dio lugar a pensar que, si los españoles no lograban ver los pecados en sus agravios y delitos contra los indios, ¿no serían estos los locos que no debería tener acceso a la espada y deberían retirarse? Por otro lado, su *Representación* también expresa las circunstancias históricas particulares en las cuales no cabía afirmar livianamente que los indígenas estuvieran desarmados ni que hubieran dado su soberanía en depósito a los españoles.

En ese sentido, cabe notar que si bien la *Contradicción* —que integra la *Representación*— la presentó Falcón, estaba redactada de tal forma que eran los “curacas principales e indios de la provincia de los Yauyos” quienes hablaban (f. 234v, énfasis añadido). Así, los curacas principales e indios, y no el propio Falcón o solo los principales, señalaron que no necesitaban de ningún corregidor,

menos aún si habían de pagar su salario. Al final del breve documento se “ofrecen” a “elegir entre nosotros jueces que nos mantengan en justicia” y consentían “que si pidiéramos corregidores o jueces españoles les pagaremos los salarios” (f. 235). Es decir, que solicitaban ser ellos quienes eligiesen sus jueces y, más importante aún, quienes determinasen la oportunidad de nombrar un juez español. Por lo tanto, incluso cuando Falcón presentaba a la restitución con un halo hipotético al sostener “que Su Majestad cumple con tener intención” (f. 221), el contenido del manuscrito daba cuenta de los usos reales y no hipotéticos que grupos subalternos hacían de una retórica trasatlántica para afirmar su libertad (Dueñas, 2008).

De lo cual se sigue que, si el ejemplo de la espada retrataba el argumento de García de Castro, Falcón lo desarmó, primero, haciendo una descripción del buen gobierno de los Incas, segundo, presentando la voz de curacas e indios, todo lo cual volvía infundada la retención e insistía en la restitución. Al respecto, identificamos cuatro aspectos de su estrategia en los que recurrió específicamente al léxico republicano para hacer este desmantelamiento del proto-racismo de quienes miraban el mundo como el gobernador: a) el modo de tributación; b) la distinción del señorío respecto del gobierno; c) las relaciones de poder entre los distintos estratos del gobierno andino e incaico; d) la centralidad del consentimiento para la legitimidad del gobierno. A continuación, realizamos su descripción.

a) La ventaja del pago de tributo en servicios personales de los incas era que no comprometía a la hacienda de la que se sustentaba el tributario (“En tiempo de los Incas ningún indio era compelido a dar al Inca ni a otro señor cosa alguna de su hacienda; solo les compelia a labrarle las tierras que estaban señaladas para él”, f. 223v). Esto también implicaba que los turnos de trabajo públicos

fuesen moderados para no interferir en la producción doméstica (“Y en esto entendían todos los indios el tiempo que les cabía y era necesario para ello, el cual es cosa conocida que siendo como eran tantos les cabía muy poco a cada uno”, f. 223v). A su vez, no obligaba a pagar tributo cuando había esterilidad —e. g. por una sequía estropea una cosecha (f. 231v)— o imposibilidad de trabajar —e. g. de las personas con discapacidad (f. 229v)—. También consideraba tributo el trabajo realizado en obras públicas como caminos, puentes o construcción de templos (“los que entendían en esto en tiempo del Inca no pagaban otro tributo”, f. 230v). Falcón subrayó cómo esa forma de tributo articulaba un sistema de distribución de bienes y fuerza laboral entre distintos pueblos. Esta circulación vertical y horizontal que concertaban los Incas suponía que “todo lo que se sacaba de estos trabajos y tributos que los indios daban se gastaba y convertía en provecho de los mismos indios que lo trabajaban, en especial si tenían necesidad de ello” (f. 224 y 224v).

b) Un aspecto central de su refutación de los títulos de su majestad fue la distinción entre el señorío (dominio) y el gobierno (jurisdicción) de los gobernantes. En principio, era claro que el rey de Castilla no había conquistado ni recuperado las Indias de una invasión y, en consecuencia, las tierras no eran suyas. En esa discusión, Falcón aclaró que la posesión de la tierra se fundamenta en la ocupación y que los habitantes de los Andes la llevaron a cabo “cuando estaban sin señor”, i.e. cuando había pueblos y no un reino bajo la soberanía de los Incas (f. 221v). De ahí se seguía que la legalidad de los actos soberanos incaicos también había estado sometida a formas de consentimiento. En el pasado, solo con “causa muy grande” el Inca podía “quitar las de unos naturales de estos reinos para darlas a otros”, pero con dos reaseguros: que los que las recibían también eran naturales y que los desposeídos accedían a otras. Por ello, la alegada pretensión de continuidad de los actos soberanos en los

reyes de Castilla no les brindaba el dominio, porque, de acuerdo con Falcón, “como está presupuesto [el rey de Castilla] no sucedió en el señorío sino en el gobierno en el entretanto que los naturales están capaces de él” (f. 220v).

Por lo tanto, disponer de las tierras de los vecinos y naturales como si se tratase de la propiedad privada del rey era un acto de tiranía. En clara alusión a los pleitos que habían enfrentado a las Cortes y ciudades con los reyes por la enajenación del patrimonio del reino, escribió Falcón: “aunque alguna vez ha dado algunas tierras que están en términos de algunos pueblos, en Cortes ha prometido Su Majestad de no hacerlo y menos lo han podido ni pueden hacer sus gobernadores” (f. 221v)⁸. Así, sea por la ley del Inca o del Reino de Castilla, “como quiera que las tierras se partan, son de los vecinos de aquel pueblo y decir que por esto se pueden dar a otros es sin fundamento” (f. 225v, énfasis añadido). Proceder contra ese derecho era, en consecuencia, un acto de tiranía (f. 221v) y carente del consentimiento de los naturales, fuesen estos indios o castellanos.

c) En este sentido, también cabe mencionar que Falcón no incurrió en la construcción del mito del buen salvaje o de un “orientalismo” que escondiera (pero justificase) a las relaciones de poder entre principales, caciques y las comunidades —como, por ejemplo, hiciera Polo Ondegardo (2012 [1561], f. 24v)—. La centralidad que atribuyó al tributo en el régimen incaico radica en que permitía reconocer, como señalamos, la participación en relaciones que anacrónicamente podríamos llamar de reciprocidad y, más importante en su argumento, de redistribución (Polanyi, 2007, pp. 91-104). Con todo, cuando Falcón describía el flujo de

⁸ Sobre los antecedentes del conflicto entre los reyes y las Cortes por la enajenación de los bienes del reino, véase: Pereña, 1969, pp. XXV-XXXV.

intercambios entre grupos simétricos (reciprocidad) y la concentración de bienes hacia un centro y su esparcimiento (redistribución), ello no remitía a la armonía sino a la articulación de los pleitos sobre la titularidad de las tierras y, en consecuencia, sobre la distribución de los servicios y la atribución de la posición de benefactores de los frutos. Al respecto, en su *Representación* se señalaba que “está claro que los indios [y no el Inca] eran señores de sus tierras porque si no lo fueran no había para qué traer pleitos ni diferencias sobre ellas” (f. 233v). Por lo tanto, las jerarquías y funcionarios descriptos cumplían una función de articulación constante del litigio: “y consta por muchos procesos que en tiempo de los Incas se trajeron [sic] muchos pleitos sobre ellas y sobre términos y pastos y salinas y que el Inca enviaba jueces a averiguarlos y a poner mojones” (f. 233v). Como veremos más adelante, Falcón no intentó, como sí hizo Inca Garcilaso, identificar una filosofía moral diversa que fundamentase una diferencia respecto al sistema legal español (Garcilaso de la Vega, 1995 [1609], 2.27; cf. Gómez-Muller, 2021, pp. 109 y ss.).

En este mismo sentido, en la segunda parte de la *Representación* se presentaron y analizaron los diversos agravios que sufrían los indios. Aunque se insistía extensamente en la necesidad de evitar que los principales y caciques fuesen tenidos por tributarios, también se describía el carácter pautado de los servicios que recibían y cómo estos se sustentaban en la función pública que ocupaban (f. 229v). Así, al quitar los tributos que pagaban los indios a los caciques se producía un agravio doble: “los caciques reciben agravio [porque se los considera tributarios] y también la comunidad porque aquello que les daban lo gastaban los caciques con la gente común” (f. 233v). Pero, más importante aún, porque se rompía el equilibrio de poder entre el cacique y la comunidad. Al quitar los tributos que la comunidad daba, los caciques “lo tomarán por otra parte” y, a su vez,

abusarían de su posición para obligar a la “gente común” a “alquilarse para las obras de los españoles”. Esto, concluía Falcón, “les da, sin comparación, mayor poder sobre ellos” (f. 233v).

d) En relación con la distinción entre señorío y gobierno, junto con la articulación de relaciones de poder, la Representación se detiene en la centralidad del consentimiento de la comunidad como fundamento de la legitimidad de los tributos. En el caso de las Indias, se destaca que más allá de las diferencias entre los regímenes pre y poshispánicos, resultaba central que “nunca ellos dieron consentimiento expreso ni tácitamente a tales tributos ni les fue pedido ni se ha tratado con ellos”; más adelante en el texto se agrega que “nunca se ha tratado esto con los indios tributarios ni se ha averiguado lo que pueden dar” (f. 232, énfasis añadido).

Aquí conviene subrayar distintos aspectos. El primero es que, según Falcón, los que habían de consentir eran los que efectivamente realizaban la tributación: los vecinos de un pueblo en la península Ibérica o en las Indias. Nótese que en los textos recién citados a quienes ha de consultarse era a los tributarios y no a los señores. En consecuencia, no se toma por válido el consentimiento de los gobiernos (los que ejercen jurisdicción) porque no pueden comprometer bienes comunes sobre los que no tienen dominio ni servicios personales en los que no participan. Falcón sostuvo sobre los presentes que recibían los encomenderos o clérigos: “aunque se los diesen de su voluntad *no son de los caciques y principales que se los dan y todos saben que lo toman a la gente pobre para darlo*” (f. 232v, énfasis añadido). Aquí parece seguir a Las Casas cuando, por ejemplo, en *De regia potestate* (ca. 1559) diferenció a los bienes patrimoniales de los señores sobre los que tenían dominio de los bienes fiscales o comunes sobre los que tenían jurisdicción. De ahí infería que cada nueva carga que debiese solventarse con bienes fiscales requiriese el consentimiento de los naturales interesados y

que este no podía derivarse del pacto constitucional originario sino de nuevas consultas (Las Casas, 1822c [1559], pp. 62, 83). A su vez, en el principio sexto del citado *Tratado de las doce dudas*, sostuvo que como se trata de perjuicio de muchos, la constitución de la sede apostólica o la entrada de un nuevo rey requería que todos fuesen llamados y se obtuviese su libre consentimiento, de lo contrario la acción no tendrá efecto (Las Casas, 1822d [1564], p. 219).

El segundo aspecto que presentó Falcón en la *Representación* sobre el consentimiento estribaba en que este debía ser dado libremente y no obtenido mediante amenazas, porque “los hombres libres, aunque sean tributarios, no pueden ser compelidos a hacer obras algunas” (f. 236). Tal compulsión se producía mediante el miedo, pero también por la expropiación que operaba el régimen colonial al dejar sin sustento a los indios y forzarlos a alquilarse. Finalmente, señaló en tercer lugar, que también había obligación de pedir el consentimiento. Esto obligaba a reconocer al Otro y poner en entredicho la aparente preeminencia de las necesidades de unos sobre las de los demás. Crítica que Falcón desplegó específicamente en el segundo anexo que lleva por título: Parecer sobre el alquilarse los indios (f. 235 y ss.).

En ese anexo final se subraya que resulta imposible legitimar la compulsión al trabajo de los indios alegando las necesidades de los españoles. Más específicamente, el argumento de Falcón se acomoda para refutar el supuesto de García de Castro según el cual “no es lícito que Su Majestad deje estos reinos y que para sustentarlos son necesarios españoles y que para que estos se sustenten es necesario que haya quien les are las tierras” (f. 235v). Ese presupuesto carecía de fundamento porque, primero, hacía falta, según se señaló más arriba, que los indios consintiesen el ingreso de españoles en sus pueblos; segundo, porque no era plausible encontrar provecho en esa distribución colonial del trabajo. De la

contratación con España decía que “convendría a este reino [i.e. las Indias] excusarlo en todo lo que fuese posible pues en él hay todas las cosas que son necesarias para la vida humana y si algunas faltan, son para regalo y estas se podrán excusar o hacer acá”. Menos aún se sostenía si la necesidad que se invocaba era la de los que quieren volver a España y extraer toda la riqueza (f. 237). Por lo tanto, era imposible identificar la redistribución del régimen incaico con el extractivismo que impulsaba la propuesta de García de Castro. Aunque los Incas redistribuyesen tierras y bienes de esas acciones los “indios” “sacaban provecho y de otras sacaban cumplir con el tributo sin otro daño y ahora ni sacan provecho ni cumplen con el tributo y de hacerlo les vienen muchos daños” (f. 223v).

Estos cuatro elementos (a, b, c y d) que recogemos de su Representación permitieron a Falcón concluir que el hecho de que los “indios” se hubiesen engañado sobre el verdadero dios no implicaba que estuvieran engañados sobre la justicia del buen gobierno.

No se hallará que ningún señor haya tratado a sus vasallos mejor ni más a gusto y provecho de ellos, fuera de algunas cosas tocantes a matrimonios y otras cosas de religión porque él y todos ellos *estaban engañados en ella* (f. 224, énfasis añadido).

Tal conclusión resulta importante a raíz de lo que Falcón infería de ella: quienes “se engañaron [y engañan] en lo que del hecho infieren cegados con el interés” (f. 224) son los españoles que, aunque se decían cristianos, tenían por lícito “tomar las haciendas de los indios” (f. 222), multiplicar el pago de tributos y servicios personales (f. 221), “no pagarles lo que está mandado” (f. 232v) o extraer tributos “para gastar en otros reinos” (f. 237), por nombrar solo algunos de los agravios presentados. Para Falcón, todos esos actos contrarios al derecho y a la razón no tenían justificación posible

y, sin embargo, no los veían ni los confesaban como pecado (f. 229). Es decir, aunque los agravios estaban contemplados en la legislación que regulaba la relación con los indígenas, se requería adicionar una condena moral con el peso de la que podía brindar el concilio (Lohmann-Villena, 1971, p. 390). En efecto, el propósito de su Representación estribaba en que los teólogos allí reunidos declarasen formalmente las injusticias, daños y agravios que cometían los españoles en las Indias y pusiesen en evidencia las excusas o el autoengaño en el que vivían quienes pretendían disponer de la población y las tierras americanas de forma arbitraria, tiránica, ignorando la libertad de los indios y la legitimidad de sus señoríos.

Un rasgo singular de este modo en el que Falcón intervino en la disputa por el buen gobierno radica en que, a diferencia de la estrategia de otros defensores de los indios como Bartolomé de Las Casas, no construyó la igualdad jurídica al costo de confinar a los indios a un pasado incivilizado. En su Representación no subyace lo que Lohmann-Villena denomina la idea de un protectorado civilizatorio. Al contrario, según nuestra lectura, Falcón interrogó al concilio sobre la falta de fundamento de la diferencia entre lo tolerable en Castilla o Granada y en las Indias. Casi como si dijera: si hoy en la distribución de los pastos comunes en los pueblos ibéricos no se consiente que los ricos los empleen sin compensar al común por su mayor incidencia, ¿por qué cabría esperar una reacción diferente en el Perú? (f. 222v). Si hoy es una ofensa en Castilla nombrar a extranjeros en cargos públicos, ¿por qué los vecinos del Perú no habrían de ofenderse? (f. 221v).

La respuesta que ofreció su Representación es que no había razón alguna para esa diferencia, excepto la voluntad de dominio y explotación encubierta con falsos preceptos morales. Por ejemplo, según su reposición del régimen laboral vigente durante los Incas, la

holgazanería se evitaba proveyendo tierras propias a los vecinos para que las trabajasen. En cambio, los españoles, decía Falcón en primera persona, buscamos remediarla compeliéndolos a trabajar sin paga en “las nuestras” (f. 236). En el mismo tono denunció el fundamento universal abstracto de los derechos tal como lo propuso, por ejemplo, Francisco Vitoria. Señala: “(...) es cosa muy desigual y contra razón que los pastos sean comunes entre los españoles e indios, pues los españoles quieren gozar de los pastos de todas las tierras de los indios y los indios no han de ir a Castilla a gozar de los pastos” [f. 222v]. Contradice así la proposición de Vitoria en sus Relecciones sobre los indios y derecho de guerra (1539) en la que sostuvo que “si hay entre los bárbaros cosas que sean comunes a los ciudadanos y a los extranjeros, no es lícito que los bárbaros prohíban a los españoles la comunicación y participación de las mismas” (Vitoria, 1973 [1539], III.4, p. 91). Para Falcón, argumentos como los de Vitoria no reparaban en que solo los españoles podían ejercer estos derechos naturales. O, peor aún, cuando osaban considerar la materialidad de las prácticas que involucraba el ejercicio de tales derechos universales evidenciaban lo que hoy llamamos eurocentrismo. Es sintomático, por ejemplo, que cuando Vitoria tuvo que imaginar la reciprocidad en un mercado mundial libre sólo introdujese el caso del comercio entre españoles y franceses (Vitoria, 1973 [1539], III.2, p. 88, III.3., p. 91).

En suma, al disputar lo que se sabía sobre las Indias y poner en evidencia la pluralidad de puntos de vista e intereses legítimos, Falcón desestabilizó la escena del ejemplo platónico que se analizó más arriba. Por un lado, invirtió los papeles entre españoles e indígenas. Al enumerar los agravios del régimen colonial mostró que eran los españoles quienes parecían haber perdido la cordura. Por el otro, también hizo evidente que los indígenas no habían dado nada en depósito y, en efecto, aún retenían la espada con la que

defenderse. Un dato central para considerar ese viraje argumentativo es que, en 1567, y a diferencia de Nueva España, aún existía en los Andes una línea sucesoria clara de los Incas que resistía en Vilcabamba. De modo que la polémica por la restitución o retención trocaba en un argumento de autonomía política.

A modo de cierre

En estas consideraciones preliminares buscamos introducir la *Representación* de Francisco Falcón restituyendo el contexto en el que se inscribió y proponiendo un análisis posible del modo en el que esta intervino en el mismo. Así, por un lado, presentamos los tres conjuntos de textos teológicos y/o políticos con los que dialogaba directa o indirectamente (a. los debates que suscitó la posición de Lope García de Castro sobre la retención del dominio en los Andes; b. las relaciones e informes que comparaban el sistema de tributación castellano e incaico; c. los confesionarios de conquistadores y encomenderos). Por otro lado, identificamos que Falcón cuestionó la mirada colonial del mundo que justificaba con proyectos evangelizadores o civilizatorios la explotación de los pueblos indígenas y de los recursos naturales. Finalmente, buscamos mostrar cómo la *Representación* forma parte de estrategias de resistencia de los pueblos indígenas frente a la dominación colonial pues estos emplearon las sesiones del concilio para presentar sus puntos de vista y defender su autonomía política.

Esta crítica a la mirada colonial es el hilo conductor en esos diálogos y sirve para destacar la importancia de la *Representación* como exponente del uso del léxico republicano en el debate temprano sobre el *colonialismo* y el *extractivismo*. Aunque ambos términos resultan ajenos a la textualidad del documento no pareciera

extravagante dirigir la posición de Falcón en ese sentido. Es él mismo quien afirmó que “todos pensamos irnos a España y queríamos llevar todo el oro y la plata que fuese posible” (f. 235v). Sin excluirse, identificaba así el eurocentrismo que conectaba los argumentos de encomenderos y teólogos como Vitoria. La incapacidad que se atribuía a los indígenas para gobernarse llevaba a excluirlos incluso de los ejemplos hipotéticos del ejercicio de los derechos universales. Falcón, en cambio, sostenía que los indios eran personas libres, tenían legítimo señorío sobre sus cosas, incluso antes de la conquista de los Incas y, en consecuencia, cada pueblo conformaba un cuerpo político de cuyo consentimiento dependía la legalidad de cualquier gobierno. En relación con la libertad de las personas, señaló que esta impedía que fuesen compelidas, excepto a trabajar sobre sus propias tierras para provecho de sus repúblicas. Esto competía tanto a indios como a españoles a quienes, recomendó Falcón, se debía obligar a “ocuparse en ejercicios en que ganasen lícitamente de comer o se volviesen [a España]” (f. 237). La falta de consentimiento volvía tiránica la acción de quienes se apropiaban del trabajo y los medios de sustentación de los pueblos.

Referencias bibliográficas

Assadourian, Carlos S. (1993). *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. México / Lima: El Colegio de México / Instituto de Estudios Peruanos.

Dueñas, Alcira (2008). Fronteras culturales difusas: autonomía étnica e identidad en textos andinos del siglo XVII. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37(1), 187-197.

Fernández Peychaux, Diego (2022). Bartolomé de Las Casas and Felipe Guaman Poma de Ayala: Republicanism of the Colonial Frontier. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 31(1), 1-21. DOI: <https://doi.org/10.1080/13569325.2022.2064442>.

Filippi, Alberto (2015). *Constituciones, dictaduras y democracias*. Ciudad de Buenos Aires: Infojus.

García-Huidobro, Joaquín y Poblete, José (2021). Variabilidad del derecho natural y retención de las Indias. *Revista Chilena de Derecho*, 48(1), 181-203.

Garcilaso de la Vega (1609 [1995]). *Comentarios reales de los incas*. (2 vols.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Gómez-Muller, Alfredo (2021). *La memoria utópica de Inca Garcilaso. Comunalismo andino y buen gobierno*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Honores, Renzo (2019). Lima: A legal city in the early colonial Andes (1538-1600). En E. A. Engel (Ed.), *A companion to early modern Lima* (pp. 127-145). Leiden: Brill.

Lamana, Gonzalo (2008). *Domination without dominance: Inca-Spanish encounters in early colonial Peru*. San Antonio: Duke University Press.

Lamana, Gonzalo (2019). *How "Indians" Think: Colonial Indigenous Intellectuals and the Question of Critical Race Theory*. Tucson: University of Arizona Press.

Lamana, Gonzalo (2023). Agencia indígena, racismo y libertad. Las reuniones de las comunidades de la ciudad del Cuzco durante el debate por la perpetuidad de las encomiendas. *Colonial Latin American Review*, (forthcoming).

Las Casas, Bartolomé de (1822a). Sobre la libertad de los indios que se hallaban reducidos a la clase de esclavos. En J. Llorente (Ed.), *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas* (Vol. 2, pp. 3-48). Paris: Casa de Rosa, Librero. (Original publicado en 1552).

Las Casas, Bartolomé de (1822b). Carta escrita al padre maestro Fray Bartolome Carranza de Miranda, residente en Inglaterra con el Rey Federico II, en el año 1555, sobre la perpetuación de las encomiendas de los Indios, que se intentó entonces. En J. Llorente (Ed.), *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas* (Vol. 2, pp. 117-174). Paris: Casa de Rosa, Librero. (Original publicado en 1555).

Las Casas, Bartolomé de (1822c). De regia potestate o Sobre la potestad soberana de los reyes para enajenar vasallos, pueblos y jurisdicciones. En J. Llorente (Ed.), *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas* (Vol. 2, pp. 49-111). Paris: Casa de Rosa, Librero. (Original publicado en 1559).

Las Casas, Bartolomé de (1822d). Tratado de las doce dudas o Respuesta de Don fray Bartolomé de Las Casas, a la consulta que se le hizo sobre los sucesos de la Conquista del Perú en 1564. En J. Llorente (Ed.), *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas* (Vol. 2, pp. 175-327). Paris: Casa de Rosa, Librero. (Original publicado en 1564).

Las Casas, Bartolomé de (1992). Avisos para confesores. En R. Hernández y L. Galmés (Eds.), *Obras completas. Tomo 10. Tratados de 1552* (pp. 369-388). Madrid: Alianza. (Original publicado en 1552).

Lissón Chávez, Emilio (1943-1947). *La iglesia de España en el Perú*. (5 vols.). Sevilla: Editorial Católica Española.

Lohmann-Villena, Guillermo (1966). La restitución por los conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú. *Anuario de Estudios Americanos*, (28), 21-89.

Lohmann-Villena, Guillermo (1967). *Juan de Matienzo, autor del "Gobierno del Perú"*. Sevilla: EEHA.

Lohmann-Villena, Guillermo (1970). El Licenciado Francisco Falcón (1521-1587). Vida, escritos y actuación en el Perú de un procurador de los indios. *Anuario de Estudios Americanos*, (27), 131-194.

Lohmann-Villena, Guillermo (1971). Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú. El Licenciado Falcón y las corrientes criticistas. *Anuario de Historia del Derecho Español*, (41), 373-424.

Lopetegui, B. (1945). Apuros en los confesionarios. *Missionalia hispánica*, 2(6), 571-584.

Matienzo, Juan de (1967). *Gobierno del Perú*. (Edición de Guillermo Lohmann-Villena). París-Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. (Original publicado en 1567)

Nosetto, Luciano (2015). Jacques Rancière, Leo Strauss y el sentido del idealismo político platónico. *Leviathan. Cuadernos de Investigación Política*, (10), 59-79.

Ondegardo, Polo (2012). Informe del licenciado Juan Polo Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú. En G. Lamana (Ed.), *Pensamiento colonial crítico. Textos y Actos de Polo Ondegardo* (pp. 139-204). Lima: Centro Bartolomé de Las Casas / Instituto Francés de Estudios Andinos. (Original publicado en 1561).

Pereña, Luciano (1969). Estudio preliminar. En B. de Las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Polanyi, Karl (2007). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. (Traducción de E. Suárez). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano Velasco, Francisco (2017). *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rinesi, Eduardo (2021). *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespeareanos para una república popular*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.

Santillán, Fernando de (1879). Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. En Marcos Jiménez de la Espada (Ed.), *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (pp. 1-133). Madrid: Impr. de M. Tello. (Original publicado en 1563).

Strauss, Leo. (2006). Sobre la República de Platón. En *La ciudad y el hombre* (pp. 79-200). Buenos Aires: Katz.

Velasco Gómez, Ambrosio (2006). *Republicanism and multiculturalismo*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Velasco Gómez, Ambrosio (2021). *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo: razón del poder frente al humanismo de la Universidad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Vitoria, Francisco de (1973). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe. (Original publicado aproximadamente en 1539).

Zavala, Silvio. 1977. *La filosofía política en la conquista de américa*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Diego Fernández Peychaux

Politólogo. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Adjunto de la asignatura Teoría Política y Social II en la carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Fundador y director de *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*.

Gonzalo Lamana

Profesor asociado en el Departamento de Hispanic Languages and Literatures de la University of Pittsburgh. Su investigación y su enseñanza se enfocan en cuestiones de subalternidad, indigeneidad, raza y teología en el periodo colonial. Aunque centrado en los Andes, él también examina estos temas a través de un estudio comparativo, tanto temporal como geográfico, de las dinámicas coloniales y poscoloniales. Sus publicaciones incluyen: *Domination without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru* (Duke, 2008) [*Dominación sin dominio: el encuentro Inca-Español en el Perú colonial temprano* (IFEA-CBC, 2016)]; *Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo Ondegardo* (IFEA-CBC, 2012); *How “Indians” Think: Colonial Indigenous Intellectuals and the Question of Critical Race Theory* (Arizona, 2019) [*Como piensan los “indios”. Los intelectuales indígenas coloniales y la cuestión del racismo* (PUCP-CBC, 2022)]

Martina Cafaro

Miembro del Grupo de Investigación en Ciencia Política: “Lectura teórico-políticas de la modernidad”, perteneciente a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Estudiante de la carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Ilustrísimo y reverendísimo señor
Ilustrísimos y reverendísimos señores

Representación de los daños y molestias
que se hacen a los indios⁹

El licenciado Francisco Falcón, en nombre de los naturales de este reino del Perú, por quien se me ha cometido y mandado pida lo que viere que conviene en este santo Concilio para que se remedien las ánimas y conciencias de los españoles, y se quiten los impedimentos que se han puesto a la conversión, e instrucción de los indios en las cosas de nuestra santa fe católica, sometiendo todo lo que dijere a la corrección de la santa madre Iglesia y de este Santo Concilio, trataré de solo los agravios que los indios reciben teniéndolos los más de los que se los hacen por lícitos, porque [de] los demás agravios que reciben ya está proveído, y entienden todos lo que de ello se debe hacer.

⁹ Transcripción a cargo de Diego Fernández Peychaux, Gonzalo Lamana y Martina Cafaro. Se realizó con base en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de España (Ms 3042 Fs. 220 – 237) y se lo cotejó en la versión de 1867 incluida en el volumen *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias* (T. VII, pp. 451-495), compilado por Luis Torres de Mendoza.

Para que lo que abajo diré lleve fundamento tengo por necesario tratar del derecho que su Majestad tiene a estas partes de Indias, y no porque entienda que de parte de su Majestad haya descuido, ni voluntad de exceder, ni tal es de presumir, antes parece lo contrario por las leyes y cédulas y provisiones que ha dado para el buen gobierno de estas partes y buen tratamiento de los Naturales, solo lo referiré para que se entienda la culpa que ha habido, y hay en no haberse ejecutado lo que tan cristianamente está proveído, y para que los que contra ellos tienen los señoríos y libertad y haciendas de los Naturales entiendan el estado en que están ellos, y los que lo han consentido y en este Santo Concilio se les dé el remedio que han menester y no se escusen con la ignorancia que han pretendido que tuvieron al principio.

- (A) Para lo cual presupongo que uno de dos títulos puede Su Majestad tener a estas partes de Indias. El primero de guerra y el segundo de la concesión que el Papa Alejandro sexto le hizo de ellas. Porque los demás, que algunos quieren fingir, son sin fundamento y no hay para qué referirlos.

En cuanto al primero, está claro que la entrada de los españoles en estos reinos fue ilícita y que no hubo derecho para conquistarlos, ni causa alguna

de hacerles guerra. Y que en caso [f. 220v] que la hubiera, no se guardó con los naturales de ellas las cosas que dicen que se requieren algunos, que contra la común tienen que por la idolatría se les pudiera hacer nefasta guerra porque no les amonestaron que dejaran ni les dieron a entender que venían para ello y para su bien. Antes vieron lo contrario porque los vieron entrar matando y robando y haciendo otros delitos.

- (B) Y en cuanto al segundo título de la concesión que el Papa Alexandro VI hizo a los Reyes de Castilla es cosa conocida que por ella no se les concedió [el] poder [de] hacer guerra, sino en los casos que de derecho se puede hacer, ni menos se les concedieron los señoríos ni haciendas de los naturales de estas partes. Y aunque en ellas se dice que los hace señores de estas partes y les concede todas las tierras y jurisdicciones de ellas, aquello se ha de entender sobre los señoríos que los señores de estas partes tenían en ellas a manera de imperio para efecto de la predicación del Evangelio por lo cual no se les quitó a los dichos señores ni a sus señores legítimos el señorío que tenían en ellas, ni sus haciendas a ellos y a todos los demás, ni se les pudo quitar ni es de creer que tal fuese la intención del Papa.

- (1) De este presupuesto se sigue lo primero: que si los señores de estos Reinos o sus sucesores y los mismos reinos viniesen a estado como podrían venir y vendrán con el ayuda [de] Dios que se creyese de ellos que los querrían y sabrían y podrían gobernar justa y cristianamente, se les han de restituir. [f. 221]
- Los señoríos.

Y aunque esto es así, me parece que Su Majestad cumple con tener intención de mandarlos restituir como soy informado que lo ofreció el Emperador nuestro señor de gloriosa memoria y que justa y cristianamente le fue respondido que no le era lícito dejarlos a cuyos eran por los grandes daños que a los mismos señores y súbditos se les seguiría a ello, retornando a su infidelidad y la ofensa que se hiciera a Dios nuestro señor e injuria a la religión cristiana. Como si el que hubiese tomado una espada [y] la quisiere restituir a [quien] era y le hallase loco y que no se podía aprovechar de ella, antes matarse, haría mal en restituírsela.

- (2) Lo segundo, se infiere que todos los señoríos, haciendas y rentas que se ha tomado a los que los tenían se deben restituir luego a cuyos eran en cuanto no les han de ser dañosas, ni impedimento para el gobierno de estos Reinos y para la instrucción y conversión de los indios a las cosas de nuestra santa fe católica y que muy justa y
- Los cacicazgos.

Los parientes de los Incas. cristianamente ha proveído Su Majestad. Que a todos los señores y caciques se les [de]vuelvan enteramente sus señoríos y cacicazgos. Y esto debería ser, aunque estuviesen encomendados en diferentes encomenderos, pues podría tributar el cacique a cada encomendero con los tributos de los indios que tienen encomendados acudiéndole a él con ellos como señor principal. Y en cuanto [al] peligro están los que lo pueden hacer y no lo hacen y los que lo impiden. Y cuán bien ha proveído Su Majestad que se dé a los parientes de los incas con que puedan vivir y sustentarse conforme a su calidad y cuán justo sería que se pusiese por obra.

- (3) Lo tercero, se infiere cuán bien y cristianamente se dieron los títulos de los indios llamándolos encomienda, que es lo mismo que depósito, para que los que los tienen entiendan que principalmente se pretendió el provecho de los encomendados que el de los encomenderos. Y que cada y cuando que Su Majestad mandare que los dejen los han de dejar como los depositarios lo que en ellos se deposita. Y así lo ha declarado Su Majestad en las provisiones de la sucesión de indios y lo ha pretendido y pretende si algunos por malos fines no lo hubieran estorbado. Y asimismo se infiere que no puede dar los indios en perpetuidad. La perpetuidad, y que muy justa y cristianamente lo denegó a los que lo pidieron.

- (4) Lo cuarto, se infiere que Su Majestad debe gastar todas las Rentas y aprovechamientos que ha de estos reinos en curar a estos naturales de la enfermedad de infidelidad que tienen, sustentando con las dichas Rentas los preladados, clérigos y religiosos y las justicias y las demás gentes que son necesarias para hacer espaldas al Evangelio. Y que habiendo en ellos necesidad de alguna tasa de esto no se puede sacar las rentas de estos reinos, aunque sea para suplir las necesidades de los otros. Y esto no era menester inferirlo de aquí porque es proposición averiguada que el Rey que tiene muchos reinos no puede sacar la renta de uno de ellos sin proveer primero las necesidades de aquel. Y como por ninguna vía puede ser lícito que, habiendo Su Majestad por sus ministros tasado los tributos que estos naturales han de pagar para que se haga con ellos lo arriba dicho, se les lleve cosa alguna por salario de los que les administran justicia. De lo cual no trato más porque está dicho en la contradicción que se hizo a los corregidores que se han proveído en los pueblos de indios, que se presenta con esta.
- (5) Lo quinto, se infiere que, aunque Su Majestad es señor de las tierras del [f. 221v] Reino de Castilla, porque las [ha] conquistado y ganado con justa guerra –por la cual adquieren los príncipes señorío
- Las rentas de estos reinos.
- Salario de los jueces.
- Las tierras.

en todos los bienes raíces-, y no lo es de las tierras de estos reinos, pues no las hubo por justa guerra. Y por consiguiente se sigue que no puede dar las tierras de ellos. Y no haría al caso decir que sucedió en el derecho de los Incas, los cuales daban las tierras a unos y las quitaban a otros, porque como está presupuesto no sucedió en el señorío sino en el gobierno en el entretanto que los naturales están capaces de él. Y el Inca no hacía esto sin causa muy grande y por convenir a la seguridad de la tierra y si les quitaba unas y les daba otras. Y si de otra manera lo hiciera fuera tiranía, en la cual no suceden los príncipes cristianos ni pueden suceder. Y cuando se dijese que el Inca lo hacía justamente y que Su Majestad sucedió en ello, los indios consentirán que Su Majestad lo haga como él lo hacía, que era quitar las de unos naturales de estos reinos para darlas a otros asimismo naturales de ellos como Su Majestad lo hace en las tierras que da y puede dar en los Reinos de Castilla que no las da a extranjeros, porque haría injuria a los de Castilla. Y aún que concediese que Su Majestad puede dar las tierras de estos reinos como las de Castilla, y a los españoles, por muchas leyes tiene declarado que no quiere que se quiten a los naturales sus haciendas y que estas tierras sean de estos naturales, [a]demás de que los hallamos en ellas, por lo cual se presume ser suyas, y que ellos o sus pasados las ocuparon cuando estaban sin señor por lo cual las hicieron suyas. Y

las que Su Majestad da en Castilla son tierras vacías y despobladas y aquí se han dado y dan tierras labradas y que se conoce haber tenido y tener señor. Todas las tierras de este Reino están en términos de pueblos de indios. Y de derecho y leyes del Reino de Castilla, cuando el príncipe señala a un pueblo términos es visto darles todas las tierras que se incluyen en los términos que le señala y no las puede dar a otro por haberlas ya dado a los dichos pueblos en cuyo término están. Y aunque alguna vez ha dado algunas tierras que están en términos de algunos pueblos, en Cortes ha prometido Su Majestad de no lo hacer y menos lo han podido ni pueden hacer sus gobernadores. Y así todas las tierras que se han dado y dan en estos reinos no son de los que las tienen y son obligados a dejarlas a los indios. De lo que yo dudo es si al principio que las ciudades se poblaron pudieron los capitanes generales dar a los pobladores algún solar en que edificasen casas y algunas pocas tierras y creo que pudieron dárselas, aunque se tomasen a los indios porque de otra manera no se pudieran sustentar [f. 222] los españoles ni hacer espaldas al Evangelio, como se permite tomar a uno su casa para hacer iglesia. Mas esto se les debiera pagar a cuyos eran y si no se ha hecho, los que las dieron y los que las tienen están obligados a restituir lo que valían. Y de aquí se colige la obligación que tienen los que han dado las tierras y los que las tienen, en especial los que

tienen, cincuenta y ciento y doscientas hanegadas de tierra, sabiendo como saben y deben saber que solo el Marques don Francisco Pizarro tuvo poder para dar tierras limitado en seis hanegas a un peón y a doce a uno de a caballo, el cual se había que entender pagándolo Su Majestad a los que las recibían. Y cuán menor excusa tienen los que las tienen sin título y los que tienen más que [lo que] sus títulos dicen. Y cuán mal lo hacen los que los absuelven sin restituirlos si no es que están en el primero error de que era lícito tomar las haciendas a los indios, lo cual sería más que pecado¹⁰. Y cuanto conviene que todo esto se les declare.

- (6) Lo sexto, se infiere que no se pueden dar a los españoles las aguas y pastos que los indios tienen, ni hacerlos comunes con ellos como siempre se hace, porque de derecho común cada uno puede defender que otro no entre a pacer en sus tierras. Y así lo pueden hacer estos. Y aunque de derecho no pudiese cada uno dehesar las tierras como lo mando Su Majestad en el Reino de Granada, además de que como está dicho aquél [reino] y los demás de Castilla fueron habidos por justa guerra. Por las mismas Leyes de Castilla en que se manda que los pastos sean comunes se entiende que sean comunes entre los vecinos del pueblo en cuyos

¹⁰ ¿Campaña de *composición* de títulos?

términos están y así se usa y practica. Por lo cual, conforme a las dichas Leyes de Castilla los españoles no pueden pacer en los términos de los pueblos de indios. Y la provisión que Su Majestad ha dado para que los pastos sean comunes se ha de entender en las tierras que los españoles tuvieren lícitamente, si algunas hay, como lo dice y declara la provisión que Su Majestad dio para el Reino de Granada y no en las que son de los indios o están en términos de sus pueblos porque de esta manera sería injusta. Lo cual no es de creer de la intención de Su Majestad, en especial, que los indios tenían divididos entre sí los pastos y no podían pacer los unos en los términos de los otros. [f. 222v] Y así lo mandaba el Inca de manera que con su autoridad estaba todo hecho dehesas. Y esto no era malo y Su Majestad tiene proveído que a los indios se les guarden los usos y costumbres en lo que no fueran conocidamente malos. Y así se hace en Castilla, donde por particulares concesiones, por antigua costumbre, hay muchas tierras que son dehesas y no pasto común, y de derecho en los pastos se ha de guardar la costumbre. Y es cosa muy desigual y contra razón que los pastos sean comunes entre los españoles e indios, pues los españoles quieren gozar de los pastos de todas las tierras de los indios y los indios no han de ir a Castilla a gozar de los pastos. Y aún entre los vecinos de un pueblo que tienen los pastos comunes no se consiente que los

poderosos o ricos tengan mucha cantidad de ganado en los pastos comunes y se les tasa el número que pueden tener, y por gran cosa se da a los señores de los pueblos que puedan tener doblado el número de ganado que otro vecino. De manera que ya que los españoles fuesen vecinos de los pueblos de indios, que no son, habiéndose de tasar el número de ganado de manera que los indios pudiesen gozar del pasto. Y no haciendo[lo], como no se [lo] hace, lo uno ni lo otro, está entendido que los que apacientan sus ganados en estos reinos en tan excesivo número y con tanta desigualdad y desorden, y los que la consienten, pecan, y están obligados a pagar el valor de los pastos y los daños que los indios reciben. Y que no haciendo[lo], no deben ser absueltos. Y aún yo tengo gran duda [si] de las tierras tomadas como está dicho y de los frutos de los ganados que de esta manera se apacientan y adquieren pueda la Iglesia llevar diezmos y primicias y ofrendas, si no es que se lleve por vía de salario que los indios habían de dar. Y en esto de los pastos y aguas con que se riegan las tierras se debe mirar mucho, porque ha venido cuanto desorden que los indios no pueden tener ganados sino es en partes tan fragosas o de malos pastos que los españoles no pueden entrar a ellas o no las quieren. Y que habiendo muchos españoles que tienen a mil y a dos mil y algunos a diez mil vacas y veinte mil cabezas de otros ganados, no hay indio que tenga

Los diezmos.

seis vacas [f. 223] ni cien ovejas si no es algún cacique y estos muy pocos por la desigualdad [sic] que hay y ventaja que les hacen en habilidad y fuerzas [a] los españoles. Y asimismo les toman las aguas con que han de regar las pocas tierras que les quedan y no pueden regar si no es de noche como quien hurta o en los días de fiesta en que habían de entender en su conversión y do[c]trina. Y también les toman la leña y madera de los montes y de lo que tienen plantado a mano y se hacen cortar y llevar a sus casas cargados con ella y también les toman los árboles y plantas que ellos mismos ponen a mano para sus edificios lo cual es robo sin ningún color.

Leña de los montes.

Árboles puestos a mano

(7) Lo séptimo, se infiere que no se puede ni debe poblar en estos reinos más pueblos de españoles de los que son necesarios para sustentar y hacer espaldas a los predicadores del evangelio ni consentir ni dar lugar a que pasen a ellos españoles algunos para otro efecto ni más de los que para esto son necesarios. Y que se deberían despoblar los que sin esta necesidad se han poblado como son la Villa de Arnedo que Su Majestad por su cedula ha mandado despoblar por averse poblado en tierras de los indios y la Villa de Balverde en el valle de Yca donde por evidencia consta que no hay agua bastante para sustentarse el pueblo de indios cuanto más los españoles, y la Villa de la Ribera, en el Valle de Camana y otros

Poblar pueblos

poblezuelos que se han fundado en estos llanos de que vienen grandes daños a los indios y ningún provecho a Su Majestad y en que los españoles viven muy pobremente. Y que los españoles que han pasado a estos reinos sin licencia de Su Majestad tácita en tiempo que no se requería licencia por escrito o expresa después que Su Majestad mandó que no pasasen sin ella o los que pasaron con otro intento que de aprovechar a los indios en lo espiritual o ayudar a los que los aprovechan y no han mudado ni mudan el intento a entender en esto y los que les consienten estar en él pudiéndolos echar, pecan y son obligados a restituir los daños que de ello han venido y vienen a los naturales y que no deben ser absueltos si no lo restituyen y se vuelven como Su Majestad lo tiene mandado.

- (8) [f. 223v] Lo octavo, se infiere que no se pueden echar a los indios más tributos de los que sus señores les echaban en tiempo de su infidelidad como Su Majestad lo tiene mandado por la nueva ley y muchas provisiones y cédulas que en declaración de ella ha dado muy justas y cristianamente. En lo cual ha habido y hay grande exceso porque los naturales de estos reinos son compelidos a pagar mucho más tributo que en tiempo de los Incas y aún más cada año que vale lo que tienen de hacienda y son compelidos a servir en muchas cosas que, aunque las hacían en
- Tributos

tiempo de los Incas, de algunas sacaban provecho y de otras sacaban cumplir con el tributo sin otro daño y ahora ni sacan provecho ni cumplen con el tributo y de hacerlo les vienen muchos daños.

Exceso de tributos. Y para que se entienda que los tributos que los indios pagan son mayores que los que pagaban en tiempo de los Incas y los trabajos que ahora tienen son mayores y mayores los daños, presupongo que en tiempo de los Incas ningún indio era compelido a dar al Inca ni a otro señor cosa alguna de su hacienda; solo les compelía a labrarle las tierras que estaban señaladas para él y guardarle sus ganados y hacer en su servicio y de sus jueces y de los curacas, cada uno el oficio que sabía, como labrar ropa o hacer edificios o labrar minas de todos metales y hacer vasos de oro y plata y cosas de madera y loza o entender en guardarle los frutos de sus heredades y ganados. Y en esto entendían todos los indios el tiempo que les cabía y era necesario para ello, el cual es cosa conocida que siendo como eran tantos les cabía muy poco a cada uno. Y en este tiempo se sustentaban de la hacienda del mismo Inca o de los caciques a quien[es] servían y todo el demás tiempo les quedaba para labrar sus heredades y entender en sus haciendas y eran compelidos a ello por los jueces del Inca y por los caciques y ninguno entendía ni tributaba más que en una cosa. Y todo lo que se sacaba de estos [f. 224] trabajos y

tributos que los indios daban se gastaba y convertía en provecho de los mismos indios que lo trabajaban, en especial si tenían necesidad de ello. Y ya que no fuese en provecho de los mismos, la ropa que los unos indios hacían la daba el Inca a otros que era para ellos más suave y deleitosa manera de provecho y contento. Y el inca no enviaba el oro ni la plata a reinos extraños. Y todo lo que tenía sacado de multitud de años era poco más oro y plata que al presente son compelidos a sacar cada año en este reino, sin haber en todo él doscientos esclavos que labran las minas. Y así es notorio el excesivo trabajo que en esto tienen y cuán mayor es sin comparación que el que tenían en tiempo del Inca. Y lo que peor es que son compelidos a alquilarse para ello, lo cual es contra la libertad y contra lo que Su Majestad tiene mandado muchas veces so graves penas.

Poniendo esto más en particular como cosa que tanto importa conocer lo susodicho y que se entienda como algunos que han sacado relación de esto, aunque en todo lo más del hecho dicen la verdad, se engañaron en lo que del hecho infieren cegados con el interés [sic] que pretendieron dejando aparte otras cosas que no tocan a esta materia. Pongo la materia siguiente: del tributar al Inca y a los demás señores y caciques por lo cual parecerá claramente qué personas fueron tributarias y lo deben ser hoy y en qué cosas deben

tributar y cómo los indios tributan hoy mucho más y en muchas más cosas que en tiempo del Inca y muchos que no deben ser tributarios.

Orden y gobierno del Inca. Cuando los Incas conquistaron esta tierra se enseñorearon en ella a su voluntad como señores soberanos y siempre se iban ayudando de los naturales de las tierras que conquistaban por lo cual no los trataban como esclavos ni les tomaban sus tierras ni haciendas sino como a vasallos. Y también [f. 224v] no se hallará que ningún señor haya tratado a sus vasallos mejor ni más a gusto y provecho de ellos, fuera de algunas cosas tocantes a matrimonios y otras cosas de religión porque él y todos ellos estaban engañados en ella lo cual era en esta manera:

Señoríos y cacicazgos. Hacía contar todos los indios e indias por sus edades. Y puso en el Cuzco, que era cabeza, cuatro jueces que llamaban *Apocones*¹¹ que eran como de su consejo para cuatro partes de este Reino en [que] lo dividió, cada uno en la suya que llamaban suyo. Uno para la provincia de Chinchasuyo y otro para Collasuyo y otro para Condesuyo y otro para Andesuyo. Inferiores a estos puso otros jueces que llamaban *Hunos* que eran señores de diez mil

¹¹ Sic por Apoconas.

indios y otros curacas a cinco mil indios y otros de mil y otros de quinientos y otros cura[ca]conas de ciento y otros de cincuenta y otros de diez, sujetos por la orden del número unos otros hasta parar en el Inca que era Monarca.

Los señoríos¹² de los cuatro *apoconas* y *hunos* no se heredaban, sino que los daba el Inca a capitanes y curacas y gente principal que lo merecía por valentía y prudencia y servicios que le habían hecho, aunque si los hijos de estos tenían méritos y edad y habilidad se los daba. Los demás eran señores que los Incas hallaron y los dejaron en sus señoríos y [a] algunos les añadieron más y a otros les quitaron de lo que tenían y dieron a otros de aquellas provincias deudos de estos señores. Si los hijos eran hábiles y de edad siempre sucedían en los cacicazgos. Y si el mayor no era hábil y el segundo lo era, se le daba a este. Y si no había hijos hábiles y con edad, sucedía el hermano del curaca muerto y lo tenía mientras vivía. Y muerto este no sucedía su hijo sino el sobrino que había de heredar si fuera hábil y de edad. Esto en todos los curacas los cuales proveía el Inca a los dichos señores por su mandado, excepto los curacas de cien indios que llamaban pachacas [f. 225] y de menos porque estos proveían los caciques de mil

¹² En el original “señores”.

indios a quien eran sujetos con consentimiento y aprobación de los caciques más principales. Y no se los podían quitar mientras vivían si no era por gran delito y sucedían sus hijos como los de cincuenta y de diez indios proveían los caciques y los quitaban si no hacían bien su oficio.

- Tucuyricoc.* También había otros jueces que llamaban *Tucuiricoc*, que quiere decir todo lo mira o veedores, y eran de fuera de la provincia. Entendían en los negocios de justicia, unas veces juntamente con los hunos y curacas y otras veces sin ellos. No se puede entender en qué casos había estado [sic] diferencia ni si era orden o acaso. Los cuales eran como jueces de comisión o pesquisidores o más propiamente visitadores y así ni eran perpetuos ni se heredaba. Y estos ponían
- Michuc.* tenientes donde les parecía que era menester que llamaban *Michuc*.

- Ganados** Asimismo, hizo contar los ganados y dio parte de ellos a estos señores y curacas conforme a la calidad de cada uno. Y a los indios comunes que estaban en tierras donde se criaba bien este ganado también les dio a una y a dos y tres y más cabezas y reservó para sí parte de todo el ganado y lo entrego por las provincias e hizo poner indios para la guarda de ello y en cada provincia un

principal que tenía cargo de mandar a los pastores y tomarles cuenta.

Tierras, Asimismo, hizo amojonar todas las tierras y pastos y declarar cuyas eran, y ponerlo por cuenta para que no pudiese haber sobre ellas pleito ni diferencias que había muchas a causa de que en cada provincia había un señor y el que más podía quitaba [a] otro sus tierras y pastos. Y en todas las provincias y en los pueblos principales hizo señalar tierras para el sol y para las guacas y para él y puso en todas ellas indios que las guardasen y tuviesen cuenta con hacerlas labrar, beneficiar y coger y guardar el fruto de ellos. Ha de advertirse que los más pleitos que al presente hay [f. 225v] sobre tierras son sobre averiguaciones que los capitanes del inca hicieron que, o no se ejecutaron o había poco tiempo que se ejecutaron cuando los españoles entraron. Lo cual es causa que por una parte representan muchos testigos diciendo que eran suyas porque lo habían sido antiguamente y otros prueban que los capitanes del inca se las dieron y que eran suyas. Y así parecen contrarios y en efecto no lo son, y otras veces parecen asimismo contrarios y no se puede averiguar la verdad, porque comúnmente no se deslindan en la demanda las tierras que se piden o no los entienden. Y otras veces no se puede averiguar cuáles son actores ni cuáles reos y se tiene por inconveniente hacer pleitos diferentes sobre la

Pleitos sobre posesión y sobre la propiedad. También es necesario advertir que se engañan los que dicen que el Inca daba y quitaba las tierras a quien quería y aun los caciques, lo cual no pasa así, sino fue en la entrada y conquista que por asegurarla puso indios de otras partes *mitimasi* [sic por *mitmas*] y no hace al caso que en algunas tierras hasta hoy se parten las tierras por el curaca a los indios porque esto es por costumbre que había en aquellas provincias de antes del tiempo del Inca y los dejó el Inca en ella. En fin, como quiera que las tierras se partan, son de los vecinos de aquel pueblo y decir que por esto se pueden dar a otros es sin fundamento y está claro que los indios eran señores de sus tierras porque si no lo fueran no había para qué traer pleitos ni diferencias sobre ellas. Y consta por muchos procesos que en tiempo de los Incas se trajeron [sic] muchos pleitos sobre ellas y sobre términos y pastos y salinas y que el Inca enviaba jueces a averiguarlos y a poner mojones.

Oficios y cosas en que servían al Inca. Asimismo, puso e hizo poner número de indios que les sirviesen en cada provincia, conforme al número que en ella había en las cosas que en la misma provincia había de que él pudiese ser servido y aprovechado que eran las siguientes en los llanos yungas:

Capachocha camayoc, que eran indios que están señalados para llevar los sacrificios a donde se lo mandaban.

Coricamayoc, indios para labrar minas.

Llacxacamayoc, indios que labraban piedras que sacaban de la mar [f. 226] y turquesas y otras piedras.

Ychmacamayoc, indios que labran tierra de colores.

Guaca camayoc, *llano paucar camayoc*, *haua paucar camayoc*, de menos suerte.

Llano pachac, compic, que hacían ropa rica para el Inca.

Haua compic camayo, que hacían ropa basta.

Tanti camayoc, indios que hacían colores de yerbas.

Llano hojota camayoc, finas para el Inca. *Haua hojota camayoc*, bastas.

Toella y llica camayoc, *yndic guarmen camayoc*, indios guardas de las mujeres que estaban diputadas para el sol y su servicio.

Mamacona camayoc, *Aclla camayoc*, *Panpa camayoc*, *Llama camayoc*, *Colca camayoc*, *Coca camayoc*, *Llipta camayoc*, *uchu camayoc*, *cachi camayoc*, *Challua camayoc*, pescadores; estos no tenían *chacaras*, manteníanse del pescado que

tomaban después de haber cumplido con lo que habían de dar al Inca.

Sañoc camayoc, olleros; *quero camayoc*, carpinteros;

Malqui camayoc, *Chaca camayoc*; *Pirca camayoc*, alvañiles;

Mollo chasqui camayoc, *Paucara camayoc*, *uanto camayo* [sic]

Mitimac, indios que daban para sacar fuera de la provincia y ponerlos en otras partes.

Los demás que quedaban hacían las chacaras de todas legumbres y las beneficiaban y llevaban y ponían en los depósitos a donde se les mandaba y entendían en las otras obras de comunidad públicas.

Y los indios serranos les servían en las cosas siguientes:

Capac hocha camayoc, *Intic camayoc*, *Chun canti capac*, indios para servir los cuerpos antepasados difuntos del Inca.

Cori camayoc, *Colque camayoc*, *Antayquilla camayoc*.

Ichma camayoc, Guaca camayoc, Llanu paucar, haua paucar.

Gualcanca camayoc, Llanac compic, Haua compic, Tanti camayoc.

Llanu ujuta, Haua ujuta, Toclla allim camayoc mamacona [f. 226v] camayoc, Aclla camayoc, Panpa camayoc, Coca camayoc, Pilco llama camayoc, llama camayoc,

Llipta camayoc, Uchu camayoc, Cachi camayoc, Chichi camayoc, cara camayoc, Michea camayoc.

Sañu camayoc, Quero camayoc, Malqui camayoc, Moya camayoc.

Chaca camayoc, Pirca camayoc, Chazqui camayoc. Paco camayoc, que eran para poner en las ovejas del inca;

Riui camayoc, que son unos cordeles con plomo con que jugaba el Inca:

Daban indios para *mitimaes* en otras partes.

Los demás indios que quedaban hacían las chacaras del Inca y de los señores y curacas y las suyas propias y las cogían y ponían en los depósitos y entendían en las demás obras públicas que se ofrecían.

Ayudaban a hacer y reparar los tambos reales y los caminos y malos pasos y las puentes y casas y cercados y edificios del Inca y de los señores y curacas y llevar las cargas a donde se lo mandaban.

Los indios oficiales *camayos* hacían las chacaras de sus principales y sus casas y le acompañaban algunos de ellos y los indios daban leña y paja a sus curacas.

Servicio de caciques. Asimismo, dio a todos los dichos señores y curacas criados que les sirviesen conforme al número de los que cada uno tenía debajo de su mando a razón de uno por ciento, al Huno y al curaca de guaranga, y al de pachaca, aunque a algunos daba más como premio de servicios que le hacía, el cual dicho servicio de indios era exento del trabajo y servicio para el Inca.

Beneficio de chacaras del onca y sol y guacas y caciques. Demas de los indios que daban las provincias y pueblos para todo lo susodicho, sembraban y beneficiaban todas las chacaras y heredades del Inca.

De los señores susodichos y curacas todos los indios de las comunidades *Auca camayos*, que en su lengua quiere decir gente de guerra o más

propiamente de armas tomar, las cuales y no otra gente [se ocupaba] [f. 227] en hacer todo lo susodicho. Y lo hacían en esta manera: que, si acaso el mismo Inca u otro señor se hallaba presente a arar o beneficiar las chacaras del sol o de las guacas o suyas, era el primero que ponía mano en la labor con una *taclla* de oro que para ello le llevaban, y así todos los señores y principales que con él iban y él lo dejaba luego e iban dejándolo por su orden todos los dichos señores y principales y todos se asentaban con él a hacer sus banquetes y fiestas que en aquellos días eran muy principales. Y en el trabajo quedaban solos los *curaconas* de *Pachaca*, que trabajaban un rato más y entendían en mandar y estaban presentes mandando y los que trabajaban todo el día eran los curacas de cincuenta y de diez indios. Y los indios comunes que no tenían cargo ni oficio, los cuales partían entre sí por rayas que ellos llaman *suyo*, lo que a cada uno [de] sus hijos y mujer y gente de su casa para que le ayudasen. Y el que tenía muchos que le ayudasen acababa pronto y este se llamaba hombre rico y el que no tenía quien le ayudase era pobre y estaba más tiempo trabajando. Y por esta misma orden lo hacían cualquiera de los señores y curacas susodichos empezando el más principal y dejándolo como está dicho. Y se conoce claramente que ninguno de los *curaconas* de *pachaca* ni demás indios tributaba ni trabajaba

Suyos y partes.

corporalmente más que en mandar porque [a] éstos no se les daba un *suyo* ni se les da hasta hoy en día.

Comida a costa de la herencia. A todos estos que trabajaban se les daba de comer y beber muy abundantemente a costa de la misma hacienda en que entendían, ora fuese del Sol o de las guacas o del Inca o de los curacas y principales. Y les daba las mantas y asimismo las herramientas para las minas y los hacía dar ciertas medicinas a manera de purgas que ellos llaman [f. 227v] *vilcas*, que dicen que eran muy provechosas para [los] que habían trabajado mucho.

En tiempo que se hacían estas sementeras o se beneficiaban cesaban todas las demás labores y oficios, de manera que todos los tributarios juntos sin fallar alguno entendían en ellas y si acaso era necesario hacer algún oficio de los susodichos por alguna necesidad repentina, como de guerra u otra, los mismos indios de la comunidad labraban las heredades de los indios ausentes sin pedirles ni llevar por ello cosa alguna más de la comida como está dicho en lo demás. Y hecho esto cada uno labraba sus heredades.

Depósitos. Todo lo que se sacaba de los dichos oficios y labores y heredades lo ponían los mismos indios

de la comunidad en depósitos que había en cada provincia para que el Inca y sus capitanes hiciesen de ella lo que mandase, lo cual se distribuía en esta manera:

- Sustento de pobres. En tiempo de guerra, se proveían primero las cosas de la guerra; después mandaba el inca dar a los indios pobres y viudas y huérfanos y viejos todo lo que habían menester de aquellas comidas y ropa, por manera que la provincia quedase abastecida de lo que era menester; y después hacía proveer las necesidades de las provincias comarcanas y lo que quedaba o no siendo menester, se guardaba para tiempo de más necesidad.
- Lo que se llevaba el Inca. El oro y plata y piedras y ropa rica y fina y plumas y otras cosas preciadas llevaba el curaca o un principal suyo al Inca y le iban a ver y acompañar y servir por sus personas y le enviaban sus hijos. Y en esta manera dicen verdad los que dicen que todos tributaban al Inca y que no había exento ninguno. Mas es claro que esto ni otro ningún mando no es tributo y si lo [fu]ese ellos lo tomarían hoy. Y también se podría decir que el duque de Alva y otros grandes tributan porque sirven al Rey con sus personas y haciendas en las guerras y gobernaciones y está claro que pues a todos estos les pagaban tributo los mismos

vasallos del inca que no se pueden ellos llamar tributarios. [f. 228]

Distribución de (la) hacienda del Inca. Luego que el Inca recibía lo que así le llevaban, que como está dicho era ya suyo porque se había labrado y beneficiado para él y ninguno le daba cosa alguna de su hacienda ni lo que de ella cogía, mandaba dar al que se lo llevaba algunos vasos de oro o plata o madera conforme a quien era y le daba de la ropa que llevaba o de otra parte por le hacer más merced y favor conforme a quien era. Y mandaba que de la ropa y otras cosas de aquella provincia se diesen a los señores y curacas y principales a cada uno según su estado y calidad. De a donde se entiende la diferencia que hoy hay entre los caciques y sus sujetos. Que los caciques dicen y prueban que por razón de los señoríos y cacicazgos les daban cantidad de ropa y otras cosas. Y los indios a ellos sujetos dicen y prueban que no les solían dar cosa alguna más que indios de servicio, los cuales les hacían la ropa y otras cosas y la comunidad entendía en hacerles sus casas y labrarles sus chacaras. Y así todos dicen verdad que a los caciques se les debe, y no lo han de dar los indios, sino Su Majestad o los encomenderos o descontarse a los indios de los tributos que pagan para que los indios la den. Y aunque es verdad que los indios de su servicio y mujeres hacían ropa para los caciques esta era ropa basta para los días comunes y para los indios

de servicio, más la ropa buena y rica de *cunbi* fino que los caciques tenían, no la podían hacer ni hacían otros sino para el Inca y él la daba a los señores y caciques. Además de esto, en muchas fiestas que hacía entre año, que ellos llamaban *rayme*, daba a todos los señores y caciques camisetas de oro y plata y vasos de oro y plata y collares y brazaletes y otras joyas de algunas esmeraldas y turquesas y otras piedras.

Mercedes que el Inca hacía a caciques. Asimismo, hacía el Inca merced a los caciques de darles lo que, aunque no hubiese necesidad, pudiese repartir la ropa y otras cosas que había en los depósitos o parte de ella para dar contento a los indios de la provincia. Y finalmente todo cuanto los indios trabajaban se venía a convertir en su provecho y demás de esto recibían gran bien, en que los ministros del Inca tenían [f. 228v] gran cuenta en hacer que los indios se ocupasen en ejercicios de su provecho y de la república y comunidad de la tierra y que ninguno anduviese holgazán ni tuviese necesidad y si la tenía se le suplía. De donde se entiende que, si esta gente conociera a dios, le sirviera, tenía el mejor y más provechoso gobierno que pueden tener conforme a su capacidad. Y que después que los españoles entraron han sido y son grandemente agraviados en los tributos y servicios que hacen en contra

justicia y contra lo que Su Majestad tiene mandado y especialmente en las cosas siguientes:

Agravios

1. **Agravios** Primeramente, han recibido y reciben agravio en haberles quitado los oficios. haberles tomado y quitado sus señoríos y dejado aparte el soberano señor. Por lo que está dicho se han consumido los señoríos de los Apoconas y Hunos que, aunque se diga que por la mudanza que ha habido y hay del gobierno no son necesarios, sería justo que en recompensa de ellos se les diesen algunas otras cosas o les hiciesen mercedes. Y está claro que en no hacerse esto reciben agravio como lo recibirían en Castilla si los oficiales de justicia y de la casa del Rey se diesen a extranjeros. Y asimismo han recibido agravio en averse quitado a muchos caciques y señores la mayor parte de sus señoríos por averse encomendado en partes a diferentes encomenderos y aunque está mandado se remedie no se hace. Asimismo, reciben agravio la gente principal en que, de parte de Su Majestad, no se les hacen ni acostumbran a hacerles mercedes en lugar de las que el Inca les hacía ni se tiene cuenta con acrecentar ni honrar a los que viven bien ni a los indios que han servido en las

alteraciones pasadas de que, además de la pérdida temporal, les viene gran daño en no aficionarlos a la virtud con esperanza de premios. Y ninguna cuenta ha habido ni hay en esto, y si bien se mira lo temporal y estimable, es mucha cosa. Habido respecto a lo que el Inca hacía con ellos como está dicho, y habiéndoles quitado sus haciendas, honras y libertades, los infaman los españoles de muchos vicios y faltas que en ellos no hay o a lo menos no en todos, ni en la mayor parte y las dicen y afirman de todos en general de que los indios reciben grande agravio y los españoles encargan mucho sus conciencias y lo que peor es que [f. 229] no lo tienen por pecado.

2. Exención de curacas y principales. Asimismo, reciben agravio en contar por tributarios para Su Majestad a los curacas y principales de Guaranga y todos los demás hasta de Pachaca que, como está dicho, son de cien indios y a sus hijos y a los indios de su servicio y a los menores de edad y viejos y a las mujeres.

3. Daño de quitar el servicio personal. Y para que se entienda esto, porque es muy importante cosa saber qué indios han de tributar porque tienen mucha dificultad a causa de que en tiempo del Inca como está dicho, todos los tributos eran personales y ninguno tributaba de su hacienda. Y hoy, aunque con muy buen celo se ha pretendido quitar los servicios personales, ha

venido a los indios gran daño de esta mudanza y confusión y se ha dado ocasión a muchos de robarlos sin que ellos entiendan en qué ni en cuánto ni se les dé remedio y presupuesto como está dicho.

4. Los que son tributarios. Que en tiempo de los Incas ninguno pagaba tributo de su hacienda ni tributaban más que en una cosa, está muy claro y [es] fácil de entender: que aunque todos servían al Inca, solo se han de contar hoy por tributarios para Su Majestad, o para el encomendero, los que trabajaban actualmente con sus manos de trabajo corporal que solos son los *Auca camayos* que quiere decir gente hábil para la guerra, o gentes de armas tomar, y así de veinte y cinco años hasta cincuenta poco más o menos; porque esto no se puede negar que es arbitrario. Y de estos se han de sacar todos los señores y curacas y principales hasta los [de] pachacas que son curacas de cien indios, de manera que solos quedan los principales de cincuenta y de diez y de menos indios y la gente común. Y los que dicen que los caciques habían de pagar más tributos porque son más ricos aunque se pudieron mover con buen celo, está claro que se engañan porque además de que son gente noble, pues a ellos les pagan tributo para que se sustenten como señores, si los contasen por tributarios sería necesario que la gente común que les paga tributo con [f. 229v] que ellos se

sustentan conforme a su estado, les pagase aquello más y así cargaría sobre los pobres, en especial que como está presupuesto, ellos sirven y trabajan en la administración de sus oficios y así tributan más que los otros.

5. Exención de los hijos de los caciques. También se han de sacar los hijos de todos estos señores y curacas hasta los hijos de caciques de guaranga, porque como gente principal, que era y es noble entre ellos, ninguno trabajaba corporalmente y servían en cargos y oficios honrosos por los cuales les tributaban. Y no es bastante causa decir que han de tributar porque ya no sirven en aquellos oficios ni justo que de un agravio y daño que reciben en haberles quitado aquellos oficios de que ellos sacaban provecho y honra se les siga otro mayor que es quedar por pecheros tributarios. Y esto es una cosa en que se debe mirar mucho porque, además del agravio, conocidamente causa gran descontento en la gente principal. Y soy informado que estos, aunque no tuviesen cargos, eran honrados y respetados.

6. Exención de mujeres y enfermos. Además de estos que como está dicho no son tributarios, o por no poder o por ser gente noble, entre los cuales también entran los ciegos, cojos, y mancos y enfermos y las mujeres de todas suertes y edades, aunque sean viudas; porque,

como está dicho, en tiempo de los Incas no se contaban por tributarios ni de derecho lo son, ha habido respeto a que los tributos eran todos personales y no se pagaba tributo alguno de hacienda. Se han, asimismo, de sacar otras suertes de gentes que no han de tributar a Su Majestad ni al encomendero, no por impedimento ni por nobleza sino porque han de estar ocupados y sirviendo en otras cosas por lo cual en tiempo de los Incas no les pagaban tributo y reciben hoy grande agravio en que sirven y trabajan en estas mismas cosas y todavía los cuentan por tributarios y los compelen a pagar tributos sin les descontar por aquello que sirven cosa alguna. [f. 230]

7. Exención de criados, caciques. Primeramente, no se han de contar por tributarios por la dicha razón todos los que sirven y han de servir a los señores y curacas que son, como está dicho, de ciento; uno de sus sujetos, que, contando todos los superiores que tienen, vienen a salir ordinariamente tres o cuatro de cada ciento y no haciéndose así los señores y la gente común reciben agravio.
8. Exención de los que sirven en tambos. Asimismo, se han de quitar todos los indios que son necesarios para servir en los tambos. Y en esto ha habido y hay gran desorden y reciben los indios grandes agravios: así en que en tiempo de los Incas

no había tambos sino de cuarenta a cuarenta leguas. Y no había más de dos caminos en todo este reino, uno por los llanos y otro por la sierra. Y para servirlos había gran multitud de indios y así les cabía muy poco trabajo y ocupación y esta que les cabía era en pago de los tributos y servicios que debían. Y ahora hay muchos caminos y en todos tambos de cuatro a cinco leguas. Y es menester más para hospedar un español que para hospedar cien indios. Y son compelidos a servir en todos estos tambos y tener indios para ello y dar posada y leña y yerba y agua de balde y en muchas partes todas las cosas de comida de sus haciendas. Y si en tiempo del Inca daban algo de esto era de las haciendas del Inca y por su mandado.

9. Y hoy no solo dan todo esto de sus haciendas, más sirven muchos tambos y en más lugares y no se les recibe en cuenta de los tributos. Esto tiene fácil remedio con descontar de los tributos los indios que son necesarios para servir en los tambos y mandar si algo dieren, que sea a cuenta de los mismos tributos. Y yo estoy cierto que no darán cosa o será bien moderada.

10. Mercedes de tambos. Paréceme que es bien traer a la memoria que ha habido tanta ceguedad y codicia en algunos que, con venir a los indios todos estos daños de sustentar los tambos, han pedido que se les hagan

mercedes de ellos, y se les han hecho, para que si algo se gana vendiendo bastimentos en ellos se lo lleven ellos y no [f. 230v] los indios. Y reparan los tambos los indios y sirven en ellos y dan indios para servir a las personas que ponen en ellos, de manera que, aunque falten caminantes, no les falta a los indios en qué trabajar. Y esto está claro que no lo tienen por pecado y así no lo confesarán.

11. Exención de los que hacen puentes y caminos. Asimismo, se han de descontar de los tributos los indios que son necesarios para adobar y reparar los caminos y puentes porque los que entendían en esto en tiempo del Inca no pagaban otro tributo. Y hoy han recibido y reciben los indios gran daño y agravio en esto porque, como está dicho, no había más que dos caminos. Y estos eran muy fáciles de reparar porque no iba por ellos sino gente de a pie y la más descalza y ovejas. Y hoy los compelen a hacer infinidad de caminos los cuales son muy dificultosos de hacer y reparar porque caminan por ellos gente de a caballo y harrias¹³ y por muchos de ellos carros. Y en la sierra con las aguas y en los llanos con la mucha sequedad, cada día se deshacen los caminos y puentes y cuesta mucho trabajo a los indios el repararlos; y lo que peor es que no se les recibe en cuenta ni descarga cosa alguna de los tributos como se debería hacer.

¹³ [sic por tropillas o animales que sean acompañados por arrieros]

12. Exención de los que hacen iglesias y sirven en ellas. Asimismo, se deben quitar de la cuenta de los tributarios para el Rey o para el encomendero todos los indios que se ocupan en hacer las iglesias y repararlas y en servir las y a los sacerdotes que los doctrinan y en las doctrinas, pues en tiempo de su infidelidad los que entendían en servir sus guacas y adoratorios y en labrar las heredades que para ello labraban, no tributaban en otra cosa. Y ha de advertirse que, de parte de Su Majestad y de los encomenderos y aun de los religiosos y clérigos se debe restituir y pagar a los indios todo lo que han gastado y jornales de los que han trabajado en esto, pues estando mandado que se haga a costa de Su Majestad y de los encomenderos ayudando a ello los indios, los han compelido ellos a hacerlo a su costa y trabajo y aun no cesa el hacerlo. [f. 231]
13. Exención de jueces. Asimismo, se deben descontar todos los indios tributarios que entendieren en la administración o ejecución de la justicia por el tiempo que entendieren en ello.
14. Exención de los que mandan sus casas. Asimismo, deben ser relevados de tributos todos los indios que entendieren en mudar sus casas y reducirse a pueblos a manera de españoles todo el tiempo que se ocuparen en ello y algún tiempo

más pues no pueden entender en sus haciendas ni en ganar para pagar sus tributos.

15. Exención de los hijos familias. Asimismo, se han de quitar, o por mejor decir, están quitados todos los hijos que están en poder de sus padres hasta tanto que se casen pues, conforme a derecho y a la costumbre del Inca como está dicho, se ha de contar por un tributario un vecino con su mujer e hijos no casados. Y a lo que algunos dicen que los indios no se querrán casar por no tributar y están amancebados, digo que me parece que muy pocos harán esto y menos lo hicieren si les viniera mando de buena dotrina y ejemplo, pues se conoce de ellos ser gente dócil y que no contradice las cosas de la fe y desea salvarse y que no tendrían tan gran miedo si los tributos fuesen moderados. Y que tendría por justo que al que se le probase ser amancebado le hiciesen pagar tributo y aunque algunos se escapasen de pagarlo no se han de hacer todas las cosas tan a gusto de los españoles pues ninguna se ha hecho ni hace a gusto de los indios. Y cuando mueran sus padres o fueren viejos, que no paguen tributo; quedaran los hijos que tuvieren edad por tributarios.
16. Agravio en pagar tributo en Asimismo, reciben grande agravio en mandarles pagar los tributos en muchas cosas a cada indio; en especial ahora que se pretende quitar a los

muchas caciques y principales el arbitrio de repartir entre cosas. los indios le que cabe a cada uno de pagar de tributo, porque, como está dicho, en tiempo del Inca no tributaban ni entendían más que en una cosa. Y está evidente la vejación que la pobre gente recibirá con las demandas que les han de hacer cada año dos o tres o más veces de todas las cosas que han de tributar y así les han de pedir una vez oro o plata, otra vez ropa, otra vez coca, y otra [vez] huevos, otra vez alpargatas y otras muchas cosas en que están tasados. Y los que lo piden está entendido que no han de llevar de menos ni lo han de pedir de balde; remediársela con tasar lo que cabe a cada uno de tributo y mandar que lo diese a cada uno en una cosa [f. 231v] o dos de las que mejor pueda dar y con menos pesadumbre.

17. Agravio en pagar lo que no tienen en sus tierras. Asimismo, reciben agravio en mandarles dar muchas cosas que ellos no tienen en sus tierras y han de salir fuera a buscarlas. Y muchas veces a tierras de diferentes temples, contra lo que se hacía en tiempo del Inca y contra lo que Su Majestad tiene proveído. Y ha de advertirse que los oficiales reales y los encomenderos han llevado tributo de todas estas cosas, aunque ha habido esterilidad de ellas, y no se las han remitido, sino en algunas veces compelidos por pleito, aunque les constaba de la esterilidad. Y así son obligados a restituirles lo que les han llevado en tiempo de

Agravio en pagar cuando hay esterilidad.

esterilidad y los que les han hecho gastar en pleitos conociendo [lo que] había.

18. Asimismo, reciben agravio en mandarles llevar las cosas que pagan de tributo a los pueblos de los españoles y a otros fuera de sus tierras y muchas veces a diferentes temples, contra lo que Su Majestad tiene mandado. Y no se puede justificar esto en decir que en tiempo del Inca llevaban algunas cosas a donde él estaba porque ello era muy poco y cosas muy preciadas y de poco peso y ellos lo tenían por honra y sacaban de ello provecho por lo que el Inca les daba. Y todos los tributos los ponían en los depósitos de sus tierras y si alguna vez lo llevaban fuera, era por necesidad de guerra. Y [a] esto y más son compelidos a hacer después que los españoles entraron en esta tierra y lo que peor es que no se les ha descontado por el llevarlo cosa alguna ni aun se los han pagado muchos mantenimientos y municiones y servicios personales y otras cosas que han dado en tiempo de las alteraciones entre españoles que ha habido en este reino. Y han pagado por entero los tributos como si no trabajaran ni dieran sus haciendas y sus vidas y ha habido quien absuelva a los que se los han llevado.
- Lo que han dado para la guerra.
19. Y generalmente todos pagan tributos excesivos y muchos más de los que pueden pagar ni lo que

valen sus haciendas [f. 232] lo cual se entiende claro, porque, como está dicho, con estas cosas en que servían cumplían con los tributos y todas ellas eran para su provecho y sustento y hoy las hacen sin descontarles cosa alguna por ellas. Y además de ellas pagan grandes tributos y de ellos ninguna cosa vuelve a su poder sino con mayor daño suyo. Y nunca ellos dieron consentimiento expreso ni tácitamente a tales tributos ni les fue pedido ni se ha tratado con ellos, más de que al principio los encomenderos les llevaban todo aquello que podían sacarles que en aquella sazón era mucho porque se habían quedado con las haciendas, oro y plata y ganados del Inca. Después los que hicieron las visitas, que eran encomenderos de otros repartimientos, les preguntaban que tanto pagaban y los caciques lo decían y si les decían si querían pagar algo menos que aquello decían que sí, como gente que siempre había sido apremiada y que no lo habían de pagar ellos. Y nunca se ha tratado esto con los indios tributarios ni se ha averiguado lo que pueden dar. Y los que hicieron las tasas solo tuvieron consideración a quitar algo de lo que pagaban porque no se atrevieron a ponerlo en lo justo y así lo han declarado muchas veces, y en las mismas tasas lo dan a entender en cuanto dicen y porque con menos cargo de conciencia etc. Y demás de los dichos agravios y excesivos tributos reciben otros muchos.

20. Agravio al hacerlos venir o alquilarse. Y en especial, en compelerlos como los compelen a venirse a alquilar en las obras y haciendas de los españoles, lo cual es contra la libertad que deberían tener y Su Majestad manda que tengan, como está declarado largamente en un parecer que di por mandado del señor presidente licenciado Lope García de Castro que ira adelante. Y en especial son compelidos a venir a ello de diez y veinte y treinta y más leguas y muchas veces de diferentes temples y con conocido peligro de muerte. Y otros les mandan dar para labrar minas y llevar cargados bastimentos a [f. 232v] ellas y para sacar los tesoros de los enterramientos de sus pasados y para guardas de ganados de los españoles y para todo lo que los españoles quieren, así para ingenios de azucares y obrajes de paños y aun para sacar los ríos de madre.
21. Y asimismo reciben agravio notable en que los encomenderos, so color de que cuando les quitaron el servicio personal –vista su dureza– les permitieron alquilar indios de sus repartimientos, han tenido y tienen mucho número de indios alquilados en mucho menos que los demás españoles, en tanto número que les estuviera mejor dar de balde los indios que daban de servicio primero conforme a las tasas. Y lo que peor es que tienen por lícito el no pagarles lo que está mandado que paguen los demás españoles que no tienen indios encomendados por decir que

son sus indios habiendo de ser al contrario, lo cual es necesario que se les declare. Y que ellos y los jueces y capitanes, religiosos y clérigos hacen mal en ir sin necesidad de los indios a residir en sus pueblos por holgarse o por sus intereses particulares y son obligados a restituir todos los presentes que los indios les dan porque no se los dan de su voluntad sino por miedo y respeto que les tienen. Y aunque se los diesen de su voluntad no son de los caciques y principales que se los dan y todos saben que lo toman a la gente pobre para darlo y que además de esto les hacen muchos daños, a sus mujeres, hijos, criados y esclavos.

22. Agravio en hacer bajar los indios a los llanos y a la costa. Asimismo, reciben notable daño y agravio en compeler como compelen los españoles a los indios serranos a bajar a los llanos, tierra caliente, a alquilarse en las obras de los españoles con conocido peligro de muerte y en especial a labrar la coca en los Andes y otras tierras calientes lo cual no se hacía en tiempo de los incas ni la labraban sino los naturales de las tierras calientes y era muy poca. Y después que los españoles entraron, siendo como eran obligados a persuadirles que la dejaran, pues que conocidamente ningún provecho [f. 233] sacan los indios de ella y ordinariamente usan de ella en sus supersticiones e invocaciones de demonios. No solo no lo han hecho, antes han dado tantas fuerzas a esta invención diabólica que hoy hay mil veces más

coca de la que había en tiempo de los Incas, de que se han seguido y siguen cada día infinidad de muertes de indios. Y aunque todos la conocen dicen que no se puede quitar porque con ella se sustentan y hacen ricos muchos españoles. Y aunque el marqués de Cañete, que conociendo esto la pretendió quitar, mando que no se pusiesen más chacaras de nuevo y se empezó a guardar lo que proveyó. Luego que murió se empezaron a dar licencias para poner chacaras de coca y se han dado y dan tantas y se han apocado los indios en tanta manera que ya no hay quien las labre si no son encomenderos. Sera justo que en este santo Concilio se declare el estado en que están los que a esto han dado causa y qué remedio pueden poner en sus conciencias, porque lo entiendan y lo hagan.

23. Algunos indios me han dicho que será gran principio de remedio mandar que ninguna mujer ni indio menor de catorce años sean osados de comer coca ahora ni nunca, aunque crezcan en edad, so graves penas y que entiendan en ejecutarlas los caciques y justicias y los clérigos en hacerlo ejecutar. Y que de esta manera ira en gran disminución porque quitarla a los que la han acostumbrado dicen que será muy dificultoso. A mí me parece que se debería mandar que ninguna chacara de las que se han puesto después que el Marques de Cañete murió se pueda labrar y que

las de antes no se puedan reponer si no fuere las que había en tiempo del Inca, habiendo indios yungas que las labren y no de otra manera.

24. Cargas. Asimismo, reciben notable daño y agravio en compelerlos a alquilarse para llevar cargas, las cuales llevan por todo el reino de gran peso, más de lo que pueden llevar [f. 233v] y muchas jornadas a diferentes temples de su naturaleza. Y el haberse prohibido por leyes y cédulas de Su Majestad, que no sean compelidos a ello y que no las lleven, aunque ellos quieran si no fuere en partes donde no puedan andar recuas y de su voluntad y pagándose. Les hace y ha hecho mayor daño a causa de que no se da orden en declarar las partes y lugares donde las han de llevar y el peso que han de tener y la jornada que han de hacer con ellas y el precio que le han de dar. Porque dicen los jueces que si esto hiciesen les harían cargo en residencia de haberlos permitido y así son compelidos a ello sin ninguna orden ni tasa.

25. Agravio Y débase mucho considerar que, por una parte, se en quitar a los caciques para que no puedan hacer tantos agravios a los indios y esto se pone en ejecución para efecto de quitarles a los caciques mucha parte de los tributos y servicios que los indios les deben para

Agravio en dar más poder a los caciques que de antes tenían.

que aquello que se les quita lo den a los encomenderos de que los caciques reciben agravio y también la comunidad porque aquello que les daban lo gastaban los caciques con la gente común. Y es de creer que los caciques se lo tomarán por otra parte y se tendrán por libres de la obligación de gastarlo con ellos, y por esta parte, de compeler a los indios a alquilarse para las obras de los españoles y para la coca y para llevar cargas y para las minas yendo a todo esto muy lejos de sus casas. Se les da, sin comparación, mayor poder sobre ellos porque los caciques son los que dan estos indios para todo esto y ellos envían a los que quieren. Y está claro que los indios les han de tener gran respeto y miedo porque no los envíen a esto en coyunturas que pierdan sus haciendas o dejen a sus mujeres e hijos a mal recaudo y mueran o enfermen.

26. Agravio en hacerlos venir a fiestas.

Además de estos agravios que se les hacen con color de paga, reciben otros sin paga alguna y especialmente son compelidos a venir de muchas leguas a los pueblos de los españoles a celebrar las fiestas y regocijos que los españoles hacen [en] las pascuas y otras fiestas principales y a encerrar los toros y poner [f. 234] las talanqueras y hacer arcos y poner [p]enca y totora y otras yerbas y flores en los recibimientos y otros regocijos. Y para compelerlos a hacerlo les quitan las mantas o lo que traen en la cabeza y les hacen barrer y regar

Agravio en las plazas y limpiar las calles. Asimismo, cualquier hacerlos español o mestizo o negro los compele a llevar cargas de una casa a otra y para los caminos y para de unas que lo hagan les quitan las mantas o otras prendas partes a y los hacen dejar sus negocios a que van. Y los otras. porteros de la audiencia los compelen a llevar las sillas de los oidores a donde quiera que van. Y las justicias los compelen a llevar cartas y otros mensajes. Y lo que peor es, los clérigos y religiosos de las dotrinas los compelen a darles indios que les sirvan y para llevar muchas cartas y mensajes para solo su contento y muchas veces cargados con presentes y cosas que envían y de retorno vuelven cargados de cosas de regalo que ninguna necesidad tenían.

27. Y finalmente se les han quitado sus señoríos, honra y libertad y tierras, tambos y pastos, montes y aguas y se les llevan tributos insoportables y son compelidos a labrar las tierras que los españoles les han tomado y las minas con color de decir que no las pueden labrar o no quieren. Y andan tan ocupados y trabajados y afligidos que, aunque supiesen y quisiesen entender en su dotrina y conversión, no tienen lugar para ello. Y con ver los malos tratamientos que se les hacen quieren mal a los españoles y predicadores, siendo como es una de las cosas que conviene mucho a la predicación que el predicador no sea odioso para que le crean, y lo que peor es que ven que se usa

con ellos y se hace y tiene por lecito [sic] lo contrario de lo que se les predica.

28. Agravio en que los confesores sean jueces. Y, asimismo, reciben mucho daño y agravio en sus conciencias y conversión en que sean sus jueces los sacerdotes de la doctrina y los castiguen por sus delitos, porque les tienen odio por los castigos que les hacen, aunque sean justos y no se osan confesar con ellos. O más convendría que esto no se hiciese en tanto lo que se pudiese escusar y, en especial, que no condenen en pena ninguna [f. 234v] de prisión ni corporal a los caciques y principales, sino que cuando el caso aconteciere los remitan al ordinario al menos que ellos lo pidiesen.

Porque pido y suplico a vuestras señorías provean de remedio a los que en ello han excedido y exceden contra los naturales de estos reinos declarándoles en lo que han hecho mal y lo que son obligados a hacer en satisfacción de ello para que salgan del pecado en que están y no cometan otros semejantes. Y se quiten los estorbos e impedimentos que ha habido en la instrucción y conversión de los indios y ellos crean y obren las cosas de nuestra santa fe católica, para lo cual, etc.

Contradicción a los corregidores

Muy ilustre señor

Los curacas principales e indios de la provincia de los Yauyos que están en la corona Real en términos de la ciudad de los Reyes, decimos que a nuestra noticia ha venido que Vuestra Señoría ha proveído o quiere proveer un corregidor en el dicho repartimiento, y que le señala dos *tomines* de cada indio tributario de los que hallaren en el dicho repartimiento en cada año de salario. Y porque nosotros ni nuestros indios no queremos ni pedimos el dicho corregidor y si Vuestra Señoría le quiere proveer se ha de mandar pagar los salarios a costa de Su Majestad, pues le pagamos tributos por razón de los cuales nos ha de mantener en justicia. Y demás de que esto es así de derecho, Su Majestad lo tiene declarado por cédulas y provisiones por las cuales manda que no solo no paguemos salario a los dichos corregidores, mas ni les demos comida en ninguna manera. Y cuando el Inca ponía justicias en las provincias, que llamaban *Tocricos*, les pagaba de las rentas y depósitos que en las dichas provincias tenía. Y ya que Su Majestad no lo hubiese de pagar, lo deberían pagar los encomenderos que en su nombre llevan los dichos tributos y no añadirse otro nuevo tributo sobre los indios pobres. Y si en los reinos

de Castilla pagan las ciudades los salarios de los corregidores [f. 235] pues que ello es contra derecho, es cosa conocida que será por concierto que los Reyes pasados tomarían con las dichas ciudades de que los Concejos pusiesen y nombrasen justicias que conociesen de todos los pleitos en primera instancia con lo cual descargarían de la obligación que tenían. Y si las ciudades pidiesen corregidores habiéndoles dado poder para hacer la dicha elección es justo que pagasen el salario de los dichos corregidores o porque así sería concierto o en pena de haber dado causas para que fuese necesario enviar los dichos corregidores o en recompensa de haberles hecho la dicha merced que pudiesen nombrar los dichos jueces o porque así habría sido costumbre la cual no pasa de lugar ni se debe guardar en estos reinos pues son nuevamente adquiridos. Y han estado y están tan sujetos y con tanta humildad que a todos los naturales de ellos les pueden mandar y mandan un solo español y un clérigo o fraile y le obedecen sin resistencia alguna. Y así la dicha costumbre no se ha guardado ni guarda en este reino y todos los corregidores que ha habido y hay en las ciudades de ellos se les paga los salarios a costa de Su Majestad. Y en la Nueva España, a donde ha habido y hay muchos corregidores en los pueblos de indios, les paga Su Majestad el salario de quienes ofrecimos a dar información. Y si es necesario nosotros nos

ofrecemos a elegir entre nosotros jueces que nos mantengan en justicia y consentimos que si pidiéramos corregidores o jueces españoles les pagaremos los salarios.

Pedimos y suplicamos a Vuestra señoría no mande enviar los dichos corregidores a costa de los indios sobre que pedimos justicia y para ello etc. El Licenciado Falcón.

Parecer sobre el alquilarse los indios

Muy ilustre señor.

Vuestra Señoría me mando diese mi parecer por escrito acerca de lo que se debe hacer en compeler a los indios a que se vengán a alquilar a esta ciudad y a las demás de españoles y en las minas para [f. 235v] llevar bastimentos a ellas, con presupuesto que Vuestra Señoría hace que no es lícito que Su Majestad deje estos reinos y que para sustentarlos son necesarios españoles y que para que estos se sustenten es necesario que haya quien les are las tierras. Y asimismo es necesario que haya contratación entre ellos y los reinos de Castilla para que de ellos traigan las cosas que en

estos faltan. Y esto no se puede hacer si no se labran las minas y que para ello es necesario que los indios lleven a ellas bastimentos por lo cual se puede compeler a los jornaleros que se alquilen para estos dos efectos.

Los dos presupuestos que Vuestra Señoría hace no se pueden negar; mas el tercero de la contratación con los otros reinos, aunque es bueno para estos que se labren las minas, a mi me parece que para esto no solo no es necesario más ni aun conveniente ni provechoso. Antes es muy dañoso el comercio y contratación que tiene con los de España porque se lleva allá el oro y la plata y se traen muchas cosas que los más de ellas son dañosas y muy pocas que sean provechosas y menos que sean necesarias. Sino que esto no se echa de ver porque los dos reinos son de un señor y los que tratamos de ello somos españoles que todos pensamos irnos a España y querríamos llevar todo el oro y la plata que fuese posible. Mas, si se considerase cada reino de por sí como se había de considerar y lo que conviene a los naturales y a los que han de permanecer en él, bien entendido está que no solo no es necesario el presupuesto que vuestra Señoría pone de la contratación con los reinos de España; antes es dañoso y convendría a este reino escusarlo en todo lo que fuese posible pues en él hay todas las cosas que son necesarias para la vida humana y si

algunas faltan, son para regalo y estas se podrán excusar o hacer acá. Y así el provecho que viene del labrar las minas se ha de procurar como cosa provechosa y no como necesaria guardando la libertad a los indios y esto suplico.

Paréceme que es de dar muchas gracias a Dios que este negocio se quiera poner en razón y justicia y dar en el medio habiendo venido a tanto extremo que ninguna población ni granjería de españoles hay para que los indios no sean compelidos a alquilarse. Y si esto fuese adelante de aquí a poco tiempo será esta [f. 236] tierra de los españoles y ninguna cosa tendrán en ella los indios ni la pueden tener ni aun la habrá menester porque todos ellos vendrán a ser jornaleros y a ocuparse en trabajar en las heredades y granjerías de los españoles.

Y que si los indios han de ser compelidos a ello, solo con el presupuesto que Vuestra Señoría hace de que es necesario para sustentar el Evangelio en esta tierra se puede justificar.

Porque quererlo justificar como algunos quieren en que estos reinos fueron conquistados por justa guerra a ningún camino lleva: ni para conquistarlos hubo derecho ni se guardó lo que se

debiera guardar según la opinión de los que tienen que se pudieron conquistar. Y aun que se guardara, ningún derecho de servidumbre se pudiera pretender contra ellos pues Su Majestad los tiene declarados por libres y mandado que sean tratados como los demás de sus vasallos libres y que no les sean tomadas sus haciendas y mucho menos la libertad que vale más que la hacienda.

Y menos se puede justificar en decir que ellos son holgazanes y que les conviene compelerlos a trabajar porque de más de que esto no es así, y en todas las naciones hay de todo, cuando lo fuera habiase de remediar compeliéndolos a que trabajasen en sus propias haciendas y no a que las dejasen para entender en las nuestras, o compeler solo a los holgazanes como Su Majestad tiene mandado.

Así que, pues ello se ha de justificar en sola necesidad, está claro que no pueden ser compelidos más de para aquello que fuere necesario e de derecho. Los hombres libres, aunque sean tributarios, no pueden ser compelidos a hacer obras algunas; ni los labradores, como son estos, pueden ser compelidos a hacer obras en la ciudad. Y aunque un hombre libre prometa hacer obras o se alquile

con otro para ello, no puede ser compelido a hacerlas y cumplir con pagar el interés, porque sería una especie de servidumbre. Cuanto más compeler precisamente a que las haga el que nunca se obliga y que para ello deje sus propias granjerías en que gana más y a su mujer e hijos que no tienen otra guarda sino a él. Y en lo de las minas, ninguno se hallará haber sido compelido a trabajar en ellas ni a servir a los que en ellas trabajan [f. 236v] si no fuese por delito en que mereciese y así cuando condenaban a ello se hacía siervo. Y particularmente, compeler a los indios serranos a que bajen a los llanos o entren en la coca, tierra caliente, donde hay probable peligro de muerte, no se puede hacer, aunque sea necesario para sustentación de la república. Y así, está determinado en derecho que en tiempo de mortandad en el cual ninguna cosa hay que más convenga a la salud que limpiar los pueblos de cosas de mal olor, y principalmente de enterrar los muertos y ninguno puede ser compelido a ello por vil ni baja persona que sea. Y yo tengo relación que el Inca, aunque compelia a los indios a servir personalmente, jamás compelia a los serranos a bajar a los llanos ni a entrar en la coca, si no fuese por delitos que mereciese castigo de muerte. Y así menos razón hay de hacerlo en tiempo del príncipe que tiene mandado que no sirvan personalmente y que, aunque ellos quieran, no los lleven a tierras de diferentes temples. Y que solos

los holgazanes sean compelidos a alquilarse y que aun estos no sean compelidos a ir porque está más que ocho o diez leguas de sus tierras y se les [dé] el jornal de la ida y vuelta.

Y si tengo de decir mi parecer libremente, no tengo por necesario que los indios sean compelidos a alquilarse. Y creo que habría muchas maneras con que la república se pudiese sustentar mejor y a menos daño de los indios. Y estas me parece que es justo que se prueben: primero que se diga que es necesario compelerlos a alquilarse, cosa que no se puede hacer con hombres libres ni aun libertos. Y suplico a Vuestra Señoría mande advertir que no son jornaleros estos, para que se pueda decir que pueden ser compelidos a usar sus oficios alquilándose sino hombres que entienden en sus haciendas y granjerías propias. Y cuando a la república conviniese, lo que más se podría hacer con ellos es compelerlos [sic] a que labren sus tierras de manera que haya bastimentos para los españoles y para ellos a buen precio. Y esta seria cosa fácil, sino que dicen los españoles que les han tomado sus tierras, que si los indios solos labrasen, no podrían ellos ganar de comer y sustentarse. Y los indios no serían obligados a todo esto, sino a pagar los tributos que pueden y que de ellos Su Majestad dé salarios a los españoles como Su Majestad lo tiene declarado en las nuevas instrucciones que ha dado para las [f. 237]

conquistas. Y si esta orden no parece bien, podrán los indios ser compelidos a dar los salarios que fueren menester para sustentarse los perlados y religiosos y clérigos que son necesarios para su conversión y doctrina y los ministros de justicia y otras personas que pareciere ser necesarias para gobernar y tener en justicia a esta tierra y hacer espaldas a los que predicán el evangelio. Mas, suplico a Vuestra Señoría se advierta que si fuese así que esta tierra está en tanta necesidad que para sustentarse es necesario que los naturales de ella sean compelidos a alquilarse, por ninguna vía puede ser lícito que de tierra y gente que está en tanta necesidad lleve Su Majestad, ni otra persona por él, tributos para gastar en otros reinos, sino solo que se ha de gastar en ellas y en especial de las minas y otras obras a que los indios son compelidos a alquilarse. Lo cual, como está dicho, solamente se justifica por la necesidad que hay de que esta tierra se sustente como Vuestra Señoría presupuso.

Y lo que en esto se debía de haber hecho es no consentir que hayan pasado tantos españoles a estos reinos pues no eran necesarios ni Su Majestad tenía en ellos con que poderlos sustentar. Y que los que están en ellos de esta manera fuesen compelidos a ocuparse en ejercicios en que ganasen lícitamente de comer o se volviesen. Y no se habían de consentir poblar los

poblezuelos de españoles que de poco acá se han poblado, pues no son necesarios para sustentar esta tierra y causan muchos daños a los indios y poco provecho a los españoles. Y pues sobre esto hay pleitos en la Audiencia es fácil de remediar haciendo justicia en ello.

Y en lo de adelante, porque quitando todos los indios que se alquilan sería hacer gran mudanza, se podría mandar que para minas ni llevar bastimentos a ellas, ni para hacer cosas ni labrar huertas no fuese compelido indio alguno a alquilarse. Y que para sembrar y coger los panes se alquilasen los que fuesen necesarios solamente y que el que los tuviese alquilados no los pudiese ocupar en otras cosas so graves penas y que les pagasen por cada día de trabajo dos *tomines* y de comer. Y a este respeto en otras parece que menos inconveniente es que el trigo y maíz valga algo más de lo que vale que compeler a los indios a que se alquilen contra su voluntad. Y pagándoles este jornal tengo entendido que no habría tanta denuncia de indios [f. 237v]. Y que vendrán ellos a alquilarse de su voluntad dando orden en que los caciques no se lo impidan. Y se podría asimismo dar orden en que los indios sean compelidos a labrar las tierras y a entender en hacer ropa y las otras granjerías que han acostumbrado a hacer de manera que ellos tengan bastimentos para ellos y para vender. Y se podrán inducir a que labren

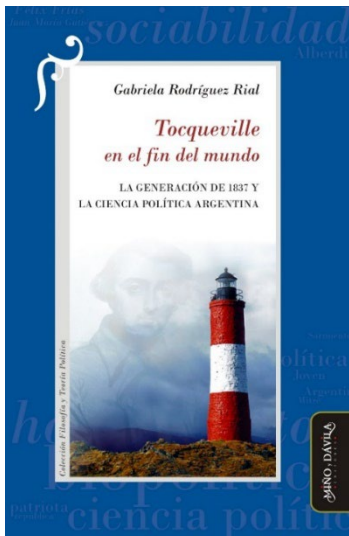
minas y hagan ingenios de azúcar y obrajes de paños y otras granjerías para ellos mismos, o en compañías de españoles y de esta manera se sustentarán las dos repúblicas con provecho de todos. Mas querer que todo se haga y enderece para solo el provecho de los españoles con trabajo de los indios, no es cosa que se puede sustentar ni Vuestra Señoría ha de dar lugar a ello. Y esto me parece salvo la corrección de Vuestra Señoría y de otro cualquiera que mejor lo entienda. El Licenciado Falcón.



RESEÑAS

Rodríguez Rial, Gabriela.
*Tocqueville en el fin del mundo:
la Generación de 1837 y la ciencia
política argentina*

Buenos Aires: Miño y Dávila, 2022, 174 p.



Mirna Lucaccini¹

 <https://orcid.org/0000-0002-8805-9108>

Maria Cecilia Padilla²

 <https://orcid.org/0000-0002-6020-7324>

En su libro *Tocqueville en el fin del mundo: la Generación de 1837 y la ciencia política argentina*, la profesora y académica argentina Gabriela Rodríguez Rial se anima a responder una pregunta que, la mayoría de las veces, rodeamos sin encarar: ¿cómo hacer ciencia política en Argentina? Como la autora sabe, si bien en todas

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Contacto: lucaccinimirna@gmail.com

² Universidad de Buenos Aires. Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Contacto: padilla.mcecilia@gmail.com

las ciencias este interrogante supone a la vez un qué y un cómo —una definición de la disciplina y de su objeto, así como un método de abordaje—, la ciencia política presenta una particularidad, que reside en su objeto. Es decir, justamente el objeto es la política, que envuelve necesariamente una dimensión práctica y una reflexión en torno a las instituciones y su actualización. Julio Pinto, uno de los principales maestros de nuestra autora, a quien —entre otros— el libro está dedicado, sintetiza este espíritu en la siguiente cita: “(...) es esta la causa de que haya existido siempre en la ciencia política una ineludible relación circular entre la teoría y la práctica, entre el desenvolvimiento científico de la disciplina y los valores políticos que lo estimulan” (Pinto, 2003, p. 13).

Ahora bien, la originalidad de este libro radica en que Rodríguez Rial halla la respuesta a esta pregunta aquí, en el fin del mundo: en el encuentro entre Alexis de Tocqueville y una de las generaciones que marcó el siglo XIX argentino, la Generación de 1837. La autora recupera el legado político e intelectual de una estirpe de pensamiento nacional para pensar el sentido de la democracia en nuestro país. Con una pluma en la que se combinan la escritura literaria y la académica, y basándose en un profundo trabajo de archivo, en su libro revela, además de fascinantes datos (narrados con humor y agudeza), el pensamiento político de Tocqueville y de algunos miembros de la Joven Argentina, así como las maneras en las que incidió la interpretación tocquevilliana en los análisis de la realidad política de los sudamericanos. Se trata de un libro sobre la ciencia política argentina, para nutrir a la ciencia política argentina, que nos sirve de faro —y como veremos, nuestro uso de esta metáfora no es inocente— para seguir pensando nuestro centro-fin del mundo.

Comencemos por el principio, siguiendo el ordenado recorrido que nos propone la autora. ¿Por qué Alexis de Tocqueville? ¿Por qué la Generación de 1837? ¿Y por qué escribir un libro sobre ambos? Estas son las preguntas que, más o menos explícitamente, Rodríguez Rial se plantea en la introducción. La respuesta es, en

parte, personal, pero también teórico-política. ¿Por qué? Porque como confiesa la autora, si bien la Generación de 1837 es su obsesión personal hace ya varios años, lo que la llevó a escribir este libro más que una obsesión es una pasión: la pasión por la política y por la ciencia política. Esta última cuestión, justamente, es la piedra de toque que une todos los interrogantes anteriores y que dio origen a este libro: la pregunta por la existencia de una ciencia política tocquevilliana en Argentina. Es en el discurso de la sesión pública anual de la academia de ciencias morales y políticas —que un Tocqueville ya maduro pronuncia como su presidente en 1852— en el que Rodríguez Rial encuentra pistas para caracterizar la nueva ciencia política que él propone para un “mundo enteramente nuevo” (Rodríguez Rial, 2022, p. 13). Desgranando este discurso, en las primeras páginas del libro, la autora presenta el modelo de ciencia política inaugurado por Tocqueville, una ciencia política empírica que no renuncia a la teoría, que combina filosofía política y estudios económicos, sociales y culturales, y que observa y describe para explicar e interpretar, sin intención de presentar verdades absolutas.

Cruzando el Atlántico, en el hemisferio sur del continente americano, un grupo (que comenzó siendo) de jóvenes leyó apasionadamente *La democracia en América*. Como Rodríguez Rial da cuenta, con una buena cuota de humor e ironía, sus miembros no carecían de talento, pero tampoco de vicios, uno de los cuales fue no poder dejar atrás las rencillas personales. A pesar de esto, coincidieron en dos puntos, que la autora denomina con atino “el dogma tocquevilliano de la Generación de 1837”: la concepción de la democracia como estado social, producto de las revoluciones modernas, y la concepción de una ciencia política basada en las herramientas heurísticas y los fundamentos epistemológicos tocquevillianos apropiados para abordarla. Estos puntos son el núcleo de las dos hipótesis que, con distinto énfasis, la autora desarrolla en cada capítulo: que Alexis de Tocqueville se convierte en una especie de faro para estos personajes que, preocupados por

organizar políticamente el enigma democrático en el fin del mundo, llevan adelante modos aún vigentes de hacer ciencia política. Justamente esta imagen, la del faro del fin del mundo, que no por casualidad compone la tapa del libro, es la que se dibuja al final de la introducción. Este movimiento, además de sumamente bello, es revolucionario, porque con él se propone dislocar, descentrar y poner a nuestro país, a nuestros pensadores, y a nuestra ciencia política, en el centro de escena.

Si la introducción es la hoja de ruta para adentrarnos al texto, el primer capítulo funciona como mapa del territorio a transitar. La protagonista de este primer capítulo es la *sociabilidad* generacional que une a los miembros de la Generación de 1837. La noción de sociabilidad es, en efecto, una de las centrales del libro, que Rodríguez Rial entiende, despliega y analiza en tres sentidos. El primero, como categoría o herramienta heurística de la historia política, remite a las prácticas sociales que vinculan a un conjunto de individuos en un espacio determinado; el segundo, en tanto vocablo propio del lenguaje político de la Generación de 1837, indica un momento avanzado del proceso civilizatorio occidental; y el tercero, como semántica política compartida entre la Generación y Tocqueville sobre el objeto y el papel de la Ciencia Política, y sobre la concepción de la democracia como estado social. Los apartados del capítulo se abocan a la primera de estas acepciones, que es abordada desde cuatro aristas: los espacios de sociabilidad, la idoneidad del término “Generación de 1837” para denominar a esta élite político-intelectual que comparte una identidad común, su estructura (miembros) y etapas, y el sentido común tocquevilliano. Estos cuatro aspectos permiten a la autora no solo ofrecer un retrato general de esta generación, en términos de identidad y vínculos de pertenencia, sino también contextualizar el campo político intelectual al que pertenecen las figuras que protagonizarán los capítulos siguientes. Muchos de los nombres, fechas, e instituciones, así como nociones vertebrales del argumento, son adelantadas en este capítulo.

Con respecto a los espacios de sociabilidad, Rodríguez Rial señala tres tipos, que van desde las sociedades políticas altamente institucionalizadas y con nóminas explícitas, como la Joven Argentina, hasta instituciones escolares o grupos de lectura, pasando por proyectos editoriales, como *La Moda* y *El Zonda*. En el segundo apartado, con la erudición que la caracteriza, la autora justifica por qué elige el apelativo “Generación de 1837” –frente a otras opciones posibles como “escuela”, “juvenilia” o “Generación romántica”– basándose en la propia autopercepción de algunos de sus miembros de ser una “generación nueva”, en su cercanía etaria (casi todos nacidos entre 1809 y 1813), y en la cohesión doctrinaria y política que los distingue de otras generaciones, como la de Mayo de 1810 y la rivadaviana de 1820-1830. En el tercer apartado Rodríguez Rial aborda la sociabilidad desde un punto de vista estructural. Se vale de la sociología de los campos y el *habitus* de Pierre Bourdieu para presentar una suerte de “listado” o “nómina” de los miembros de este grupo, combinándola con el análisis de redes para identificar los cambios en la sociabilidad en cuatro etapas, en las que distintos personajes y modos de vinculación alcanzan preponderancia. Este apartado revela los matices entre los miembros, los puntos de contacto y de distancia políticos, ideológicos y culturales, e incluso personales, así como los lazos de amistad y tensión que existían entre ellos. El cuarto y último apartado, se enfoca en la sociabilidad desde una “notable convergencia” que, a pesar de las diferencias arriba señaladas, mantuvo unidos a todos estos hombres “a lo largo de los años” (Rodríguez Rial, 2022, p. 52): la concepción de la democracia como estado social. Esta sociabilidad compartida, entonces, tiene nombre y apellido: Alexis de Tocqueville. Es esta concepción de la democracia la que une con un hilo rojo al aristócrata francés con los jóvenes del Plata, y la que dará forma a una ciencia política nueva, una ciencia política *alla* Tocqueville, para el fin del mundo

En los capítulos subsiguientes, Rodríguez Rial muestra la medida en que la lectura de *La democracia en América* de Tocqueville

influencia tanto la concepción de la democracia como la epistemología del abordaje de los asuntos políticos de varios miembros de la Generación. El capítulo dos se hace cargo de Domingo Faustino Sarmiento, y se centra en la influencia del francés en la “proto sociología política” del sanjuanino, a pesar de sus diferencias biográficas (sobre todo el origen social), compromisos políticos (Sarmiento era un hombre de acción), y estilo y forma de sus escritos. Para ello, la autora realiza dos movimientos paralelos que se entrecruzan. Por un lado, rastrea en el amplio abanico de la producción sarmientina –desde intercambios epistolares hasta discursos políticos, artículos y folletines (como fue originalmente el *Facundo*)– reveladoras referencias explícitas a Tocqueville, cuyas reflexiones permearon su modo de pensar la relación entre política y sociedad. Por otro, va trazando comparaciones entre el pensamiento político de ambos autores, deteniéndose con cuidado en puntos centrales de sus obras, biografías y contextos. De esta manera, con encomiable maestría, la autora logra traslucir las voces de cada autor, a los que entrelaza en una suerte de diálogo, resaltando las similitudes, pero dejando en claro las peculiaridades y originalidades de cada cual.

Sin intención de reponer todos los puntos de distancia y confluencia, resulta pertinente mencionar algunos. Uno de ellos es el trabajo comparativo que ambos autores realizan: entre Estados Unidos y Europa (sobre todo Francia), Tocqueville, y entre América del Norte y del Sur, Sarmiento. Si bien el sanjuanino es más optimista que el francés respecto del porvenir de la civilización y de la democracia en Estados Unidos, así como de Sudamérica y Argentina, su proceder tiene una fuerte impronta epistemológica tocquevilliana. Una diferencia notable que resalta la autora es que las características geográficas y los afectos son significativos para ambos, a la hora de analizar la sociabilidad, Sarmiento enfatiza los distintos tipos sociales, mientras que Tocqueville, adoptando una perspectiva más histórica, otorga mayor importancia a las prácticas sociales, y sobre todo a las

costumbres y hábitos del corazón. Un segundo punto concierne a la similar óptica política y politológica. Según ambos, la receta para domar la insociable sociabilidad democrática, y mitigar las tensiones entre la democracia como estado social y como régimen político, o entre la igualdad de condiciones y la soberanía del pueblo, es moderarla mediante la combinación del principio de la representación con una democracia más participativa a nivel comunal. Este segundo capítulo, entonces, el primero de los cuatro enfocados en miembros de la Generación de 1837, marca el ritmo de lo que la autora quiere demostrar: la lectura creativa que hacen de Tocqueville, atenta a la teoría pero también a su realidad empírica.

En las páginas que dan inicio al capítulo tercero nos encontramos con un nombre que quizás sea de los menos desconocidos de la Generación de 1837: Juan Bautista Alberdi. Alberdi fue abogado al igual que Tocqueville y jamás perdió su amor por la profesión. El admira a Tocqueville: lo lee, lo traduce, pero sobre todo, piensa con él. Se mueve en un terreno dispuesto por el autor francés, al mismo tiempo que recodifica estos sentidos para pensar la especificidad de la realidad sudamericana. El encuentro insoslayable que traza Rodríguez Rial entre los dos hombres está asociado con el primer punto del “dogma tocquevilliano”: la comprensión de la democracia como estado social y soberanía del pueblo, como fondo o materia sobre la que se edifica la forma o el régimen político. Para ambos democracia y república no serían sinónimos necesariamente, en la medida en que la primera responde a un dogma tan sacralizado por uno como por otro que es la soberanía del pueblo, y la segunda remite a la forma política. Con todo, esto no les impidió reconocer los riesgos posiblemente tiránicos de la democracia. Este fondo democrático necesitaría de los principios de libertad de prensa y derecho de asociación, como lo dijo Tocqueville y encarnó Alberdi que, incluso sin citarlo, personifica algo de la enseñanza del autor francés.

Tocquevillianamente, Alberdi insiste en la importancia de reconocer la civilidad para desentrañar qué leyes son mejores en cada comunidad política. Así como vimos que no sostiene un sentido formalista de la democracia, tampoco lo hace de la normativa jurídico-política: lejos de establecer un fetiche respecto de estas, hace foco en la necesidad de analizar los modos de vivir y el espacio socio-cultural en que se apoyan esas leyes. Ahora bien, como dijimos, Alberdi es amante del derecho como elemento vivo y tiene confianza en las leyes, que serán aquellas que permitan dejar atrás el pasado bárbaro propio del régimen colonial. Este amor se cristaliza, aunque sea parcialmente, en su proyecto constitucional, lo que lo hace merecedor del título de “ingeniero constitucional” que le otorga la autora, una etiqueta en la que lo anacrónico no quita lo preciso y que tematiza sin encapsular para dotar de sentido. Este juego que realiza Rodríguez Rial cristaliza el trabajo con las temporalidades que caracteriza a la teoría política y que se expresa con maestría en este escrito. Por supuesto, como ya dijimos, un libro con la sofisticación como el que hoy nos toca reseñar, no oculta las contradicciones ni las divergencias, sino que las trae a la superficie a la vista de todas/os. Alberdi y Tocqueville no compartieron la forma de tematizar la libertad, de concebir la participación política, el lugar de la historia o la geografía, pero, sin dudas, el *institucionalismo* politológico del intelectual de la Generación del 1837, nos dice Rodríguez Rial, es de raigambre tocquevilliana. Todo lo dicho hace a Alberdi un interlocutor ineludible para una ciencia política que se pregunte seriamente por las instituciones sin reducirlas a meros procedimientos formales.

El capítulo siguiente funciona como el escenario de un coro de cuatro notables voces de la Generación del 1837: Bartolomé Mitre, Juan María Gutiérrez, Félix Frías y Vicente Fidel López, quienes recuperan dimensiones analíticas, epistemológicas y teóricas de la ciencia política de Tocqueville. Esto es, la democracia como estado social y la centralidad del fenómeno democrático en el mundo que se

estaba conformando, el estudio comparado de instituciones, el concepto de libertad, la relación entre política y religión, la relevancia de la política educativa y la sociabilidad a través de instituciones y, por último, la necesidad de comprender el pasado para poder localizar ciertas inclinaciones que continúan en el presente. Es que los autores que protagonizan este capítulo, por distintas razones, presentan un conjunto de rasgos tocquevillianos que los sitúan no solo perfectamente en este libro, sino en esta suerte de genealogía que traza Rodríguez Rial de la Ciencia Política argentina.

Sin desconocer la contemporaneidad de estas etiquetas, la ciencia política para un mundo radicalmente nuevo se nutre de la historiografía, la historia conceptual y la historia intelectual, y fueron Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López quienes, en nuestro país, vigorizaron estos saberes. Ambos publicistas, el primero “representante de la historia liberal argentina por antonomasia” (Rodríguez Rial, 2022, p. 110) y propietario de medios de comunicación, el segundo “pionero del institucionalismo politológico”, de origen patricio como Tocqueville, combinaron con destreza el estudio de los asuntos políticos y se involucraron activamente en política, articulando teoría y práctica, sentando las bases de una teoría política que no desconozca cuán imbricadas están estas dos dimensiones. Nuestra autora presenta aquí uno de los corolarios del libro o, mejor dicho, uno de los fundamentos de la ciencia política, que es la articulación inevitable entre teoría y praxis. Asimismo, la colisión entre la igualdad y la libertad es uno de los nudos de *La democracia en América*, en especial el problema de que el amor por la igualdad desbarate la segunda. Precisamente, la tensión entre igualdad y libertad es uno de los temas tocquevillianos que recuperan ambos autores. Mientras Mitre jamás escondió su cariño por la Revolución de Mayo, ya que comprendía a la democracia como el motor de la historia moderna, incluso en su naturaleza caótica e inmoderada, Vicente López advirtió los riesgos que esta podía representar para la libertad.

Por su parte, Juan María Gutiérrez fue rector de la Universidad de Buenos Aires, institución en la que Gabriela Rodríguez Rial no solo se formó, sino desde la que continúa pensando y formando ella misma a nuevas y nuevos politólogos que se empapan, entre otras cosas, de algunas de las valiosas enseñanzas que este libro deja. Este rol explica hasta qué punto Gutiérrez reconoció la centralidad de las instituciones culturales y educativas para nutrir la civilidad, las fundó, las dirigió y como si fuera poco, tradujo importantes pasajes del libro más importante de Alexis de Tocqueville para analizar el caso sudamericano y escribió obras innovadoras y avanzadas para su tiempo. Quizás algo de este interés por la institucionalidad hizo que, tanto como Tocqueville, se mantuviera unida la Generación a pesar de sus diferencias luego de 1852. Finalmente, Félix Frías, también periodista y dueño de medios, desempeñó relevantes cargos políticos y fue un lector temprano de Tocqueville. La recuperación que hace Rodríguez Rial de este miembro de la Generación permite iluminar una dimensión interesante del pensamiento tocquevilliano: la concepción de la religión como lazo social. En esta lectura, el catolicismo sería compatible con una comprensión de la democracia como estado social y la tendencia hacia la igualdad de condiciones. Esta sería, sin dudas (y al igual que para Mitre), el motor de la historia, mientras comprendamos su sentido antiindividualista y la reivindicación ineludible de la soberanía del pueblo. Aunque el argentino se opuso a un Estado laico mientras que, indefectiblemente, Tocqueville no lo hizo, ambos reconocieron ese vínculo indisoluble entre la religión y la libertad política.

En el último capítulo de este libro, la autora configura un retrato de Esteban Echeverría recogiendo aspectos de una misteriosa vida a partir de rumores, archivos y sus escritos. En un trabajo detallista y riguroso acompañado por una prosa ligera y armoniosa que modela la semblanza del gran poeta, Rodríguez Rial saca a relucir su pluma más literaria —algo que parece haberla atraído también de

Tocqueville—. Echeverría fue un personaje al que no le faltaron razones para intervenir ni público para ser escuchado, ya que conmovía con sus versos. Fue mentor del escrito colectivo y fundacional de la generación: *Dogma Socialista* y, en este sentido, pionero de una práctica política que hasta nuestros días denominamos como *intelectual*. En este capítulo la autora condensa gran parte de la empresa intelectual de la Generación de 1837, desplegando algunos de los puntos capitales de este manifiesto político, que instituye a esta generación y materializa su proyecto filosófico político, estableciendo un contrapunto con *La democracia en América*. Por su parte, *Dogma Socialista* es un documento colectivo que, en un registro programático y de reflexión sobre el estado democrático de nuestro sur del mundo, establece una serie de claves que se atreven a responder qué es necesario hacer luego de la revolución democrática de Mayo de 1810. Entonces, bascula entre cavilaciones teóricas—que recogen potencialidades y límites de esta revolución— así como propuestas prácticas que aventuran un futuro liderado por ellos. Es decir, los protagonistas de este libro y, precisamente, también de la Ciencia Política argentina tanto como de la historia del siglo XIX en nuestro país. Es que estos intelectuales se dieron la tarea titánica de pensar y actuar para crear una nación moderna en el desierto argentino y, quizás sin saberlo, sembraron las semillas que dieron lugar a una nueva Ciencia Política para este mundo nuevo. Uno en el que la democracia aparece no como un concepto entre conceptos, sino, pues, aquel fundamental de la reflexión teórico política moderna vernácula. Entonces, aunque los estilos de *La Democracia en América* y *Dogma Socialista* difieran, confluyen en el objetivo común de erigir una disciplina que comprenda el sentido de esa democracia moderna, no como una forma de gobierno, sino como su esencia misma.

Además de presentarnos la biografía de Echeverría, su rol como intelectual y en particular en la escritura de *Dogma socialista*, y de recuperar algunas de sus obras más importantes, Rodríguez Rial

cosecha uno de los sueños del literato: escribir el libro *La democracia en el Plata*. Este fue un proyecto que quedó inconcluso, debido a su muerte temprana y en el que pretendía hacer “un análisis de las instituciones democráticas de América del Sur y particularmente del Río de la Plata” (Rodríguez Rial, 2022, p. 148). Este Echeverría maduro coincidiría con Tocqueville en el modo de concebir la democracia, mucho más vinculado a una idea de igualdad, ampliando su sentido más allá de uno procedimental. En definitiva, el poeta le permite concluir que “se deja muy claro que el proyecto epistemológico de ciencia política de la Generación de 1837 es de raíz tocquevilliana” (Rodríguez Rial, 2022, p. 149). En este punto, en el apartado titulado *La democracia en la Plata: prospecto imaginario de un libro que no fue*, la escritura toma otro color y cambia de registro. Rodríguez Rial se aventura en la tarea de imaginar los lineamientos de este sueño que no pudo ser. De alguna manera, esta imaginación teórica funciona como el corolario perfecto de este rompecabezas que fue armando para mostrar que en nuestra contemporaneidad podemos juntar esas piezas para pensar algo del hoy. La autora recolecta esas pistas, las estudia y trabaja minuciosamente y se nutre de sus enseñanzas para continuar con el legado de esa ciencia política argentina que empieza a aparecer en el siglo XIX, pero que continúa hasta nuestros días. Aquí, la labor teórico-política de Gabriela Rodríguez Rial. Este libro que jamás se publicó, pero que aparece, quizás, virtualmente en las páginas de este, es la herencia de una generación que nuestra autora recoge para quienes se animen, al igual que ella, a comprender la política en nuestro país para poder incidir en ella. Este patrimonio de la ciencia política argentina, como nos enseña este escrito, no podría haber sucedido sin Alexis de Tocqueville.

El libro concluye con un epílogo demuestra la capacidad sintética y la claridad que caracteriza el estilo de la autora. Es imposible desconocer que Rodríguez Rial deja pistas para el lector curioso, pero también para el especializado. Diseciona coordenadas

claves de la ciencia política, conceptos fundamentales para quienes recién empiezan la carrera, como para quienes ya se sienten atraídos por la historia y la política del siglo XIX. Es por eso que consideramos que este libro debería ser material obligatorio de las carreras de ciencia política a lo largo y a lo ancho del país, tanto por el aporte teórico-político ejemplar que se despliega allí, como por la hazaña de recolectar los trazos de una historia oculta e ignorada de la ciencia política. Es que en este camino de rastrear a Tocqueville en la Generación de 1837 nuestra autora está simultáneamente explorando las huellas de la ciencia política argentina. Así, Rodríguez Rial le devuelve a la disciplina de nuestro país una historia, contribuye a trazar su genealogía y discute con quienes le han otorgado al pensamiento del siglo XIX el lugar de pre-ciencia o pre-historia. Entonces, asistida por estos grandes pensadores y sin renunciar a la tarea de reconocerles dignidad, trabaja sobre los fundamentos de lo que hoy sí denominamos ciencia política: la distinción entre una democracia procedimental o sustantiva, las tensiones entre la libertad y la igualdad, el rol de la religión y la autonomía de lo político, las diferencias entre la libertad negativa y republicana o política, el individualismo, la historicidad de los conceptos, la oposición entre democracia y república, entre otros.

Estos conceptos fundamentales nos muestran que el puente disciplinar entre estos intelectuales y nosotras/os es posible o, mejor dicho, que este vínculo es posible gracias a este libro y al objetivo de su autora: devolverle dignidad a la ciencia política en nuestro país. Pero, además, Rodríguez Rial encuentra en estas trayectorias intelectuales la pregunta epistemológica siempre latente sobre el diálogo teórico y político entre América y Europa; un diálogo que de alguna manera también circunda sobre el problema de la reproducción y la producción. Esto es, cuánto hemos heredado, y en qué momento empieza el despliegue creativo y singular que han desarrollado quienes protagonizan las páginas de este libro. El libro que aquí presentamos es la prueba fehaciente de que, en esta parte

del planeta, en el hemisferio sur del mundo, o en palabras de la autora, en el fin del mundo, hay un *saber propio* de nuestras latitudes.

Este itinerario, que Rodríguez Rial despliega con soltura, precisión y hasta picardía, se corresponde con su trayectoria intelectual y profesional. Es inseparable de su recorrido su vocación docente –que brota en cada una de las páginas– su afán pedagógico, su escritura amena, que fluye sin perder profundidad. Y aún más, la sección final de este breve pero denso libro ubica a Gabriela Rodríguez Rial en los trazos de esa misma genealogía que intenta delinear. Se trata de un ejercicio eminentemente teórico-político, que se nutre de otras disciplinas pero que, fiel a este espíritu, busca en el pasado para comprender algo del presente y, especialmente, mejorar algo del futuro. En definitiva, es un libro que sostiene el valor de la teoría política para la ciencia política, y que puede convertirse en un faro para seguir pensando desde y sobre nuestro querido fin del mundo.

Referencias bibliográficas

Pinto, Julio (2003). *Introducción a la ciencia política*. Eudeba.

Rodríguez Rial, Gabriela (2022). *Tocqueville en el fin del mundo: la Generación de 1837 y la ciencia política argentina*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Mirna Lucaccini

Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Maestranda en teoría política y social en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Docente en la asignatura Fundamentos de Ciencia Política 1 en la carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Maria Cecilia Padilla

Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires e intérprete y traductora literaria de inglés por la Universidad del Museo Social Argentino. Es, también, magíster en Ciencia Política por la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM) y está cursando su doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la materia Filosofía y métodos de las ciencias sociales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y en el seminario Filosofía política de la cultura de la Especialización en Filosofía Política de la Universidad Nacional de San Martín. Le interesa la investigación interdisciplinaria, particularmente los cruces entre literatura, con énfasis en la tragedia, y la filosofía y la teoría políticas. Actualmente, sus investigaciones versan sobre la cuestión de la acción, el cuerpo y la voz en la tragedia shakesperiana y la teoría política contemporánea.

Rinesi, Eduardo.

*¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes
shakespearianos para una república popular*

Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2021, 276 p.

Diego Fernández Peychaux¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0403-7332>



Este libro de Eduardo Rinesi emplea a las obras shakespearianas dedicadas a la historia romana (*La violación de Lucrecia*, *Coriolano*, *Julio César* y *Antonio y Cleopatra*) como herramientas para pensar los modos en los que la actividad política lidia con los conflictos. Aunque se detiene en todas, *Julio Cesar* es la obra protagonista del libro *¡Qué cosa, la cosa pública!* Allí Shakespeare recrea los

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad de Buenos Aires, Argentina. Contacto: dfpeychaux@uba.ar

acontecimientos en torno al asesinato del político romano por parte de un grupo de jóvenes de la elite senatorial. Estos buscan preservar a la república de la tiranía que aventuran se cristalizaría una vez que el cariño excesivo de la multitud por César, su líder, lo convierta en rey. Ahora bien, los “apuntes” que Rinesi nos ofrece rescatan las obras shakespearianas en tanto horadan las certezas que esta descripción sumaria de los acontecimientos trafica a los oídos y los ojos de los espectadores de la historia y del teatro. En efecto, este Shakespeare “decididamente republicano” expone los límites de los prejuicios aristocráticos y antipopulares de sus personajes. Rinesi se detiene capítulo a capítulo en ese trabajo para ponerlo a disposición de quienes, como él, se interesan por volver mejores (más democráticas) a las repúblicas latinoamericanas.

Un rasgo singular de la escritura de Rinesi es que explicita de forma asidua los libros que lo inspiran y acompañan en la elaboración de sus apuntes shakespearianos. No son meras citas o referencias bibliográficas sino auténticas incitaciones a la lectura, a la investigación, al debate. Lejos de tratarse de una muletilla, este gesto de abrir en público un libro que se comenta y discute supone renunciar al gesto erudito que cierra el contenido de la exposición a lo que dice, en este caso, el ponente o el profesor. Al “abrir los libros” se opta, en cambio, por una estrategia diversa: discutir con quien nos lea o escuche las disquisiciones que suscitan las fuentes comunes. De nuevo, “abrir un libro” para compartir su lectura con el lector o la lectora del propio texto no es un giro del estilo del autor, sino que se vincula directamente con el propósito de los *apuntes shakespearianos para una república popular*. Con ese gesto la lectura *pública* que Rinesi despliega frente a sus lectores a propósito de las obras de Shakespeare (es decir, la hecha frente a otras/os) se transforma en un acto común que, aunque diacrónico, no deja de suscitar la construcción de conocimiento y de consensos. En el caso

de este libro, consensos sobre *qué es la cosa pública* que la rescaten del confinamiento aristocrático y antipopular. Esa es la aventura que el libro propone, aún a sabiendas de la tragedia que acecha a “las artes conversacionales de los hombres”.

En efecto, si las tragedias shakespearianas incitan dicha conversación política en común con quienes lo leen, no es porque tragedia y política compartan un ineluctable desenlace funesto, sino porque, como dice el autor, se trata de herramientas conceptuales para comprender la radicalidad de los conflictos políticos. En las tragedias romanas que apunta Rinesi se recorren varios de ellos: desde la puesta en discusión del modo en el que la mujer ocupa un lugar y actúa en la escena teatral y política, hasta si los personalismos resultan compatibles con la libertad republicana. La determinación de *qué es la cosa pública* es lo que sirve de vaso comunicante entre esos conflictos y, por lo tanto, es el tema de la discusión que se busca suscitar.

La pertinencia de la propuesta estriba en que, como ya aventuraba el mismo autor inglés, hay una escena que se repite desde el momento en el que Bruto asesta la última puñalada en el cuerpo de Cesar. No me refiero a los intentos de magnicidio recientes en Argentina, sino a que, desde los tiempos romanos, dos republicanismos (el aristocrático y el popular) pugnan por las razones públicas. Parfraseando a Rinesi, Shakespeare nos sirve para observar cómo dos republicanismos se disputan qué cosa es esa cosa pública que vendría a justificar (o no) las acciones de los actores políticos en Roma pero también en las repúblicas latinoamericanas. Cuando todas las miradas se dirigen al cuerpo sangrante de César, Rinesi (con Shakespeare), nos plantan frente a Bruto y Antonio para que escuchemos sus discursos sucesivos. ¿Qué mirar? ¿Qué oír? Muchas cosas y, entre ellas, qué cosa es la cosa pública para cada uno.

En la determinación de *la cosa pública* que disputan Bruto y Antonio, aunque el autor no lo diga con estas palabras, la clave se encuentra en desenredar el equívoco de la palabra “pública”, diferenciando los actos *privados* llevados a cabo en público, de los actos *comunes*. Por seguir con el ejemplo anterior, no sería “pública” en el mismo sentido la lectura frente a un auditorio, que la llevada a cabo en común en un grupo de estudio. Mientras en la primera escena se escucha a quien lee, en la otra se intercambian pensamientos sobre lo leído y nadie puede prever ni controlar el resultado de la conversación.

Misma duplicidad de escenas cabe identificar en la historia romana reelaborada por Shakespeare y en el presente de las repúblicas latinoamericanas que Rinesi quiere pensar. Por un lado, están las razones surgidas de una conversación pública, como la que el senador Menenio tiene con la plebe retirada en el Monte Sacro por el descontento del precio del trigo, o la que Antonio sostiene con el pueblo en la oración fúnebre de César. Por el otro, las diatribas de personajes como Bruto que confiados en su valía toman por “público” lo dicho frente a un Otro al que se le interpela tan solo para que se calle. Los Brutos de la historia, sostiene Rinesi, envalentonados por su propia arrogancia, se dirigen al pueblo ya para reprenderlo, ya para darle órdenes y, así, eludir la conversación con quien temen, desprecian y se saben en desacuerdo. Por ello, conveníamos unas líneas más arriba, las razones *propias* de estos buscan “capturar” lo *público* revistiéndose de honorables togas como el bien común o la patria. En definitiva, insiste, “(...) asesinar en patota y a traición a un líder político amado por su pueblo” es un acto que Bruto y sus amigos llevan a cabo por aristócratas y no por republicanos (Rinesi, 2021, p. 234). Dicho de otro modo, “el asesinato de Cesar no será una acción colectiva ni el resultado de un levantamiento popular, sino la decisión de un puñado de hombres

elegidos, selectos y poco dados a la conversación con los demás sobre sus planes” (Rinesi, 2021, p. 66).

En contraposición, Shakespeare pone en escena personajes (y Rinesi nos invita a escucharlos con atención) que expresan un republicanismo, una determinación de la cosa pública pensada y comprendida con menos arrogancia, desprecio y odio no solo hacia los líderes del pueblo (como Julio César o los tribunos que “actúan” en *Coriolano*), sino también hacia el pueblo mismo. Este otro republicanismo democrático y popular también se inscribe en la tradición política contra la tiranía, pero no en el antipersonalismo de los que detestan a los líderes populares porque, de hecho, aborrecen al pueblo. Las razones de este otro republicanismo, tan antiguo como el primero, son, ahora sí, *públicas* en tanto lo que mentan las ideas de *bien común*, *interés general* o *grandeza de la patria* no excluye la participación del pueblo y sus modos de expresión.

Cuando “por principio” se excluye a los liderazgos o las instituciones populares del republicanismo se elude un interrogante fundamental no solo de la filosofía política, sino también de la vida política: “(...) cuánto ha favorecido –o cuánto ha perjudicado– a la defensa y a la promoción de esa cosa pública la existencia de ese tipo de líderes” (Rinesi, 2021, p. 224). Al respecto, la lección histórica romana parece clara: no fue César, sino los confabulados liderados por Bruto quienes terminan desencadenando los acontecimientos que dan paso a la transformación de la república en un Imperio. Lo mismo dilucida Maquiavelo cuando comenta la versión del historiador romano Tito Livio sobre la reforma agraria: no fue la plebe ni sus tribunos, sino la obstinada vocación de dominio de la nobleza la que termina produciendo la ruina de Roma. En todo caso, agrega, fueron las instituciones populares las que dilataron el desenlace obvio al que conducía la arrogancia y el desprecio de quienes buscan acrecentar su dominio. Algo similar ocurre, por ejemplo, en la historia

argentina del siglo XX: atribuyéndose el poder de resistir los aparentes encantos serpentinos del populismo peronista fueron los golpistas “libertadores” quienes en efecto extraviaron la república mediante dictaduras y neoliberalismos genocidas. El temor a la concentración del poder, afirma Rinesi, da “al pensamiento teórico sobre la política un argumento o un pretexto en favor de cierto tipo de república” dominada por un odioso prejuicio elitista y antidemocrático.

Además de esta crítica a los aristócratas que emplean un léxico republicano para justificarse, el libro de Rinesi interviene en el debate sobre los límites teóricos e institucionales del republicanismo. Al respecto, recuerda que, desde Aristóteles a Shakespeare, pasando por Maquiavelo, “los buenos gobiernos no están hechos de buenas personas, sino de buenas instituciones” (Rinesi, 2021, p. 148). Estas últimas, “con independencia de la mayor o menor bonhomía de los sujetos que circunstancialmente podían ocuparlas” (Rinesi, 2021, p. 148), son “buenas” porque incitan a la acción política evitando que unas pocas personas capturen la discusión de los asuntos públicos. Estas proposiciones nos recuerdan, en un primer nivel, que la *virtù* republicana no es un valor moral que se reserva en las barricadas de los buenos corazones individuales, sino una disposición constante para la acción política.

Si escarbamos un poco más, tales proposiciones de Rinesi también nos recuerdan que la *cosa pública* sigue siendo así, *pública* y no *privada*, porque no hay poder sin resistencia. Es decir, que la pretensión de reducir al Otro a un puro objeto pasivo del poder, de dominarlo, no campea sin la resistencia toda vez que siempre queda alguien dispuesto a vengarse. Maquiavelo y Shakespeare trabajan, precisamente, con esa equivalencia republicana entre venganza, resistencia y libertad. Rinesi la recupera en el capítulo dedicado a *La violación de Lucrecia*. Allí apunta que es a esta última, a la mujer

violada, a quien Shakespeare hace demarcar la continuidad entre la venganza que exige y el cambio de forma de gobierno que inaugura la república romana.

El debate en el que interviene el libro de Rinesi, capítulo a capítulo, es, precisamente, qué instituciones, qué formas de acción política, son necesarias hoy y aquí para que esa libertad republicana que exige Lucrecia sea algo más que la defensa de privilegios de clase, raza y género. Andrés Rosler (a quien cita Rinesi) y Laura Quintana (a quien sumo a la conversación) ponen fuertes reparos en la compatibilidad entre los personalismos y la cosa pública. Rinesi, en cambio, sostiene un republicanismo popular porque, como leíamos hace un instante, la libertad no depende de las buenas intenciones, pero tampoco, agregamos ahora, de un diseño institucional específico. Al contrario, toda axiología política de las instituciones implica, para Rinesi, responder al histórica y territorialmente situado interrogante: “(...) cuánto ha favorecido –o cuánto ha perjudicado– a la defensa y a la promoción de esa cosa pública (...)” (Rinesi, 2021, p. 224). Esto previene de un doble error: confundir la presencia de un liderazgo con la tiranía y, correlativamente, a su ausencia con la democracia.

Es un acierto volver sobre esta clave de la tradición republicana. No es el número de quienes ocupan las instituciones sino lo que estas generan para la vida en común lo que diferencia un buen gobierno de uno *pestífero*, por usar el adjetivo que les dedica Maquiavelo a los gobiernos que convencidos de su “justicia” impiden la participación política de las/os demás y, en consecuencia, duran poco. En definitiva, si bien los tribunos de la plebe no eran una asamblea sino representantes como “los políticos profesionales que suelen ser difamados en los congresos y parlamentos democráticos en todas partes” —transcribe Rinesi de Stephen Greenblatt (Rinesi,

2021, p. 147) —, su institucionalización volvió a Roma libre y más democrática.

Sin embargo, es precisamente esto lo que el aristocrático republicanismo de personajes como Bruto confunde cuando asocia el gobierno de Uno con la tiranía. Echando mano de Aristóteles, Rinesi pone sobre la mesa la celeberrima diferenciación de los regímenes justos y sus desviaciones. Al cruzar los criterios cuantitativos (cuántos) y los cualitativos (cómo), se sigue que Lucio Tarquino el Soberbio era un tirano no por gobernar solo, sino por disponer en su provecho, por apropiarse, de la cosa pública (común) del pueblo de Roma. En *Julio César* Shakespeare retrata este equívoco como una *tentación* en la que cae Bruto cuando por arrogancia mide sus acciones en las de Lucio Junio Bruto, quien varios siglos antes, retira el puñal del pecho de Lucrecia (violada por Sexto Tarquino, hijo de Tarquino el Soberbio) y “hace jurar a todos los presentes que nunca más aceptarían un rey en la ciudad”. El paralelo que Bruto imagina entre asesinar a César, un líder popular, y la expulsión del tirano Tarquino resulta una falacia. “Tarquino era un tirano inescrupuloso (...) que explotaba al pueblo, les exigía pesadísimos trabajos a los ciudadanos (...). En cuanto a César, no era rey ni parecía aspirar a serlo (...). Era amado por el pueblo, que lo aclamaba y vitoreaba a su paso” (Rinesi, 2021, p. 109).

Esta astucia del joven Bruto que se deja tentar al compararse con su tocayo configura el *anverso* de los argumentos que se dan a sí mismos quienes buscan excluir a los liderazgos populares de los principios básicos de la tradición republicana. El *reverso* de dicho equívoco es, como vimos, imaginarse que allí donde la cosa pública discorra sin tales formas del lazo social, sin personalismos, sin representación, la gramática democrática del *común* produciría otras subjetividades y, por consiguiente, la ausencia de afectos negativos inclinados al dominio. Por emplear el mismo ejemplo, no es por ser

Uno que un liderazgo popular bloquea la participación de cualquiera en la cosa pública. O, en su reverso, la asamblea no está ajena de las lógicas de lo *propio*, de la captura de lo común.

Esa es la cornisa que recorre la teoría política sobre la república desde hace miles de años. Los riesgos para la libertad republicana, para los proyectos emancipatorios, no acaban una vez contenida la vocación de dominio y el desprecio de las elites económicas y políticas. La cosa pública no es, en efecto, una *cosa* que resulta apropiable, por más que no falten quienes así se lo imaginan. Candorosas o miopes, sus ínfulas están destinadas, cuanto menos, a la resistencia de quienes les concierne la discusión y quedan excluidas/os. Esto implica que la realidad a la que asistimos no es un modelo ideal sino el resultado del despliegue de las distintas reformulaciones de sí misma causadas, en parte, por la resistencia de los proyectos alternativos tanto dentro como fuera de las instituciones de la modernidad capitalista neoliberal. De modo que cada tiempo y cada territorio despliegan trayectorias singulares y diversas.

Que Rinesi se vaya lejos en el tiempo y en el espacio, como dice Guillermo Vázquez en el prólogo, no supone que olvide recorrer el camino inverso hacia el presente político latinoamericano en el que su libro interviene. Esta labor de ida y vuelta no configura una carga específica de quienes piensan desde la aparente periferia. Maquiavelo hace lo propio entre su Florencia renacentista y la republicana Roma. Al respecto, me interesa subrayar una diferencia que identifica Maquiavelo y que contribuye a la reflexión que nos propone el debate de Rinesi con Rosler y Quintana. Mientras que en Roma, al igual que ocurre con los personajes shakespearianos, el pueblo se divide en *dos* humores, en Florencia, agrega Maquiavelo en las *Historias florentinas*, la cosa se vuelve mucho más compleja a raíz de que la división del pueblo es múltiple y constante. En un

lenguaje contemporáneo diríamos que no hay posiciones subjetivas fijas ni homogéneas. A su tiempo, cada humor, cada parte, se divide conformando nuevos agrupamientos. En consecuencia, la plebe o el sujeto están atravesados no por uno, sino por múltiples conflictos simultáneos en los que acechan, como en el caso romano entre la nobleza y la plebe, la posibilidad de exclusión o apropiación de la cosa pública.

El carácter trágico de la política, que Rinesi trabaja desde *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo* (2003), implica que las fronteras que separan al *demos* son múltiples y contingentes. Por lo tanto, no solo en el gobierno de Uno puede darse el intento de captura de la cosa pública. La división interna de la sociedad da lugar a diversas formas de establecer fronteras, institucionales o retóricas, entre el *demos* legítimo de la comunidad y sus enemigos. Por ello, apuesta Rinesi, no cabe asignar por principio, esto es, sin hacer una indagación histórica y territorialmente situada, qué forma de gobierno o de representación resultan republicanas o democráticas. El republicanismo popular, por tanto, no depende de ninguna institucionalidad concreta, aunque, por las mismas razones, no excluye a ninguna.

Referencias bibliográficas

Rinesi, Eduardo (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

Rinesi, Eduardo (2021). *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespereanos para una república popular*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.

Diego Fernández Peychaux

Politólogo. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Adjunto de la asignatura Teoría Política y Social II en la carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Fundador y director de *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*.

Marey, Macarena (Ed.). *Teorías de la república y prácticas republicanas*

Barcelona: Herder, 2021, 392 p.

Juan Manuel Soria¹

 <https://orcid.org/0009-0003-5810-3475>



La publicación de *Teorías* nos pone frente a un ejercicio coral de reflexión en torno a la república y al republicanismo. A lo largo de los trece capítulos que lo componen, Macarena Marey y lxs autorxs buscan discutir los sentidos contemporáneos asociados a la noción de “república” y “republicanismo”. Estos se presentan insuficientes en tanto y en cuanto abonan a la construcción de un “republicanismo antidemocrático” que no cuestiona las condiciones estructurales de explotación y desigualdad. Lo que nos propone *Teorías...*,

¹ Universidad Nacional del Sur, Argentina. Contacto: juanm.soria93@gmail.com

entonces, es una “rehabilitación del republicanismo que no termine por abortar nuestra sensibilidad para percibir problemas y nuestra imaginación política” (Marey, 2021, p. 23), que permita una relectura del corpus republicano en pos de desarrollar estrategias políticas radicales y emancipadoras para las luchas cotidianas. Sin abonar al afán de “reducir” el republicanismo a una definición cerrada, *Teorías...* busca construir preguntas alrededor del mismo. Preguntas en torno a lo común, sobre el sentido republicano de las prácticas políticas, sobre la relación entre el capitalismo, el racismo, el patriarcado y la república, entre la comunidad y el conflicto. Lejos de pensar la posibilidad de responder de forma individual estas cuestiones, *Teorías...* nos invita a buscar respuestas en un diálogo polifónico con y entre lxs autorxs, pero también con nuestro pasado, presente y futuro.

María Julia Bertomeu nos propone pensar un republicanismo que recupere y dialogue con lo mejor de la tradición radical-socialista, en: “Reflexiones republicanas sobre la libertad y la dominación”. La autora abre la discusión en torno a la relación de la república con la propiedad y las relaciones sociales de producción y reproducción de la vida. Por ello Bertomeu va a recuperar un léxico republicano-socialista para (re) discutir la libertad en el capitalismo, que pone en tensión el “carácter estructural de la dominación”, mientras también batalla contra el republicanismo anglosajón contemporáneo de Philip Pettit. Reconstruyendo e invitando a dialogar a autorxs como Bruno Leipold, Clare Roberts y Antoni Domenech, busca trazar una genealogía de un socialismo republicano o un republicanismo socialista que bebe principalmente del marxismo y de la experiencia plebeya y democrática de trabajadores y artesanos del siglo XIX como momento de génesis, y que no divorcia las ideas de igualdad y libertad, porque las entiende como conceptos indisolubles. Al afirmar que esta lectura es fundante de la tradición

republicana clásica, la autora abona por una agenda republicano–democrática que tenga como horizonte la inclusión de los sectores subalternos.

Luciana Cadahia y Valeria Coronel, en “Volver al archivo. De las fantasías decoloniales a la imaginación republicana”, ponen sobre la mesa la relación entre los sujetos subalternos y los idearios republicanos en el marco de las independencias y la construcción de los Estados latinoamericanos, en el marco de una discusión con las lecturas esencialistas, exotistas y culturalistas planteadas por la teoría decolonial, al tiempo que ponen de manifiesto su mirada unilateral y abstracta de la historia. En ese sentido, el título es provocador y sugerente y, para quienes venimos de la disciplina histórica, resulta por demás interesante. Los aportes de la teoría decolonial, nos alertan las autoras en este capítulo, han hecho un flaco favor para la disputa de los sentidos en torno a la idea de *república*, ya que plantean un diálogo ahistórico con el pasado. Frente a la operación de esencialización planteada y denunciada por las autoras, la vuelta a los aportes historiográficos sobre las experiencias republicanas americanas revela una potencia supina. Rescatando la “historia plebeya de las repúblicas”, las autoras abonan a una lectura “desde abajo” que pone el eje en mostrar como la experiencia histórica de la modernidad, las revoluciones de independencia y la articulación de un imaginario republicano a nivel regional fueron más bien un espacio de disputa entre diversos sectores sociales que una imposición de las elites para pensar no solo el pasado, sino también el presente y el futuro.

Por su parte, Julio César Guanche, en: “Diversidad y derechos en Cuba. Una perspectiva republicana”, realiza un análisis pormenorizado del republicanismo cubano, sus relaciones con la experiencia revolucionaria francesa y haitiana y las constituciones de 1902, 1940, 1976 y 2019. Analiza las continuidades y tensiones entre

las mismas; las formas en las cuales la idea de República tomó cuerpo, la cuestión en torno a los derechos sociales y políticos, de propiedad, del carácter de la ciudadanía, etc. Parfraseando a Macarena Marey, el capítulo nos invita a repensar las persistencias del republicanismo en la historia cubana y sus carnaduras histórico-constitucionales, para así poder pensar la actualidad de la ampliación de derechos en la isla. Pero también es una interesante invitación a realizar un ejercicio mismo en distintas latitudes, para historizar y problematizar las distintas experiencias republicanas.

Laura Quintana, en: “Republicanismo democrático y conflicto emancipatorio”, bregará por la recuperación del republicanismo democrático-plebeyo para el pensamiento y praxis emancipatoria y la necesidad del diálogo entre este y el populismo laclausiano, para construir un republicanismo plebeyo que, sin abjurar del problema del Estado, no caiga en las trampas del “estadocentrismo” evitando los peligros de la excesiva institucionalización y el desdibujamiento de iniciativas autónomas. Finalmente, hace hincapié en la importancia de crear instituciones republicanas que deben ser enriquecidas desde abajo por los movimientos y organizaciones populares y sus “gramáticas experimentales de lo común” y sus “universalismos situados”. Lo segundo hace referencia a los “imaginarios de igualdad”, procesos políticos territoriales que construyen formas amplias de igualdad y libertad, mientras que lo primero parte de la materialidad que sustenta esos imaginarios. En definitiva, es una apuesta a la posibilidad del “exceso democrático”, a la potencia del conflicto y el poder popular para construir repúblicas expuestas a la dimensión y experiencia plebeya.

Ailynn Torres Santana es la autora de “Republicanismo y feminismos. Una conversación necesaria”, el siguiente capítulo del libro. Partiendo de la necesidad de una conversación situada desde América entre los feminismos y los republicanismos, plantea que

desde ese diálogo es posible abordar la desposesión material y libertad, autonomía, dependencia y dominación y lo público y lo privado: los que la autora llama los “nudos estructurales de la desposesión”. Es decir, afirma la urgencia de potenciar la dialéctica entre tradiciones emancipatorias cuyos diálogos han fluido de forma irregular: lo interesante del planteo de Torres Santana es la búsqueda de construir puentes entre republicanismos y feminismos para audiencias cada vez más amplias.

En “La soberanía confiscada”, Pablo Escalante analiza la paradoja sobre la cual se asienta la República francesa: un régimen político que si bien se considera rupturista con la monarquía ha tenido como característica el refuerzo de las prerrogativas del Poder ejecutivo. En un pormenorizado análisis histórico-político del “largo siglo XIX” en Francia, el autor llega a la conclusión de que a finales del siglo XIX la monarquía fue borrada de la cultura política francesa, pero que, sin embargo, el “espectro del monarca” sigue presente en un sistema fuertemente presidencialista. Por ello urge la necesidad de la recuperación de la agencia soberana de la ciudadanía en la tradición republicana radical para superar esta rémora del pasado.

Diego Fernández Peychaux es el autor de “De las repúblicas indias al republicanismo mestizo”, donde buscará analizar el modo en el que Bartolomé de las Casas y Felipe Guamán Poma de Ayala absorben y transforman el republicanismo, como de las “repúblicas indias” se pasa al “republicanismo mestizo”. El análisis que el autor realiza permite entrever como De las Casas, en su justificación y vindicación del derecho a la resistencia indígena en el marco de la conquista pone en tensión a la racionalidad moderna europea. Asimismo, el autor busca la influencia de De las Casas en Guamán Poma de Ayala, para demostrar la denuncia que hace este de lo tiránico de la conquista y del vínculo entre el dominio europeo y la privatización de la tierra, contraponiendo a esto la necesidad de

restituir lo común para sanear las injusticias denunciadas. La libertad, así, implicaría una revalorización de la vida común. Resistencia y libertad serían dos caras de la misma moneda y condición de posibilidad para una existencia digna.

Eugenia Mattei Pawliw y Gabriela Rodríguez Rial son las autoras de “Republicanismos apasionados. De la Italia renacentista a la fundación de Estados Unidos”, un ejercicio de indagación en los sentidos de los republicanismos populares y aristocráticos a partir de la obra de Guicciardini, Maquiavelo, Hamilton y Madison. A través de este trabajo, las autoras visualizan elementos comunes entre trayectorias –en teoría– alejadas, con el objetivo de discutir los usos neorrepublicanos en clave aristocrática del concepto “república”. Analizan, por un lado, las formas en que Guiccardini y Maquiavelo valoran los liderazgos, el rol del pueblo como actor político y el encauzamiento del conflicto en el marco institucional de la República. Por otro lado, analizan como Madison y Hamilton tienen en cuenta que el conflicto es constitutivo de un gobierno popular y sus aspiraciones a que la institucionalidad canalice los excesos del conflicto político.

“Republicanism y ley” de Sergio Ortiz Leroux busca revisar la relación de proximidad entre el republicanismo y las leyes. Partiendo de la idea de que no hay república posible sin leyes, Leroux no deja de tener en cuenta que las leyes no son neutrales, sino que se constituyen en y a partir del conflicto social. El autor afirma que, si el republicanismo en tanto teoría normativa gravita en torno al deber ser de la política y la idea de “buen gobierno”, la república es la forma histórica que intenta traducir ese principio normativo. En ese sentido –y teniendo en cuenta que no existe una forma aséptica de gobernar– el predominio de la ley es condición de posibilidad para la limitación del autoritarismo, ya que esta funciona como un mecanismo de profilaxis social en relación al problema del orden, así

como el Estado funciona como dique de contención del antagonismo social y la ley funciona como fundadora de la libertad, porque evita la opresión que genera la falta de libertad. Sin embargo, es necesario establecer matices, ya que el análisis de la historia permite ver como la ley, más que expresar una síntesis, es expresión de la voluntad política de los sectores dominantes. A pesar de este recaudo epistemológico el autor también entiende que las leyes pueden ser un dispositivo contra el despotismo y esto abre la pregunta en torno al modo de gobernar.

En “Republicanismo e inmigración” María Victoria Costa busca analizar las herramientas que otorga el ideal republicano de “libertad”, entendida como no dominación, para pensar el problema que enfrentan las personas migrantes que no han obtenido la ciudadanía. La autora parte de la idea de que el control de la frontera es injusto porque restringe la libertad de movimiento entendido de forma amplia, el cual es clave porque permite desarrollar los proyectos de vida de las personas y dan vitalidad a la democracia. Sin embargo, plantea matices sobre esta idea. Afirma que pensar la libertad simplemente como no tener interferencias es iluso, ya que no analiza las condiciones de vulnerabilidad materiales y simbólicas que sufren las personas inmigrantes en muchos casos luego de arribar al territorio donde se asientan. La perspectiva republicana, entonces, debería sostener la política de fronteras lo más abiertas que sea posible, y solo restringirla en caso de extrema necesidad, ya que la libertad de movimiento es una libertad básica. Pero con esto no es suficiente, y Costa va por más: afirma que deben existir leyes e instituciones que protejan las personas migrantes, a la vez que aseguren sus condiciones materiales de existencia. Frente a esto, lo necesario es un cambio en las instituciones y políticas migratorias actuales.

“República y síntesis social. Apuntes desde una perspectiva marxiana” es el aporte de Cristián Sucksdorf al volumen. A partir de la tensión de los conceptos “síntesis social” (tomado de Alfred Sohn-Retel) con el concepto de “república”, el autor analiza la formación del concepto en la transición a la modernidad capitalista para pensar su radicalidad. Siguiendo con esta línea, Sucksdorf analiza el concepto “república” en torno a tres cuestiones: en primer lugar, como una idea opuesta a la monarquía y como “cosa pública”; en segundo lugar, en relación a la secularización del poder; y, en tercer lugar, teniendo en cuenta los cambios económicos. Por lo tanto, el autor afirma que el concepto de república se forma en medio de una pregunta filosófica por el fundamento de la dominación. Es allí que menciona tres puntos cardinales es donde debemos situarnos para el análisis: la libertad, la igualdad y la voluntad. Lo que hace el autor es dilucidar la forma en la que se relacionan con la filosofía, la política y la economía a la vez que analiza cómo opera el concepto de república en el capitalismo. Para Sucksdorf, este concepto –que otrora fue capaz de hacer volar por los aires al absolutismo– hoy ha perdido toda su capacidad crítica en un mundo donde los límites de la discusión política se dan en el marco de la síntesis social de la mercancía. Si no se problematiza esto, la transformación radical a partir del ideario republicano es imposible.

El último capítulo del libro se titula “En busca del Santo Grial. El republicanismo en el debate teórico-político contemporáneo”, cuyo autor es Elías Palti. Partiendo también de la polisemia de un término casi imposible de definir, el autor va a desarrollar tres argumentos: en primer lugar, que el “republicanismo clásico” es una construcción conceptual; en segundo lugar, que esta responde a una matriz formalista que la lleva al esencialismo, como una suerte de receta que funciona en distintos contextos; y, en tercer lugar, esta “esencia” que plantean los neorrepublicanos es una medida poco

innovadora, en la medida en que la solución por lo general se encuentra en el planteo del problema. Por otro lado, lo interesante de los aportes de Palti es que logra poner de relevo el mecanicismo ahistórico de autores como Pettit, a la vez que discute que cuestiona la extrema racionalización de los problemas políticos que realizan los neorrepublicanos, que convierte a la política en una cuestión de ingeniería que bascula entre la dominación y la no dominación, la intervención y la no intervención. Frente a la subsunción de todo problema político a una cuestión de razón –que debe ser resuelto por “expertos”– la pregunta en la que insiste el autor es la que está en el centro de la política: ¿quién puede determinar los derechos que deben imponerse? Según Palti, el neorrepublicanismo responde a esto negando la historia y la política, ya que afirma que las soluciones a los problemas políticos presentes parecen hallarse en verdades reveladas sin carnación histórica: la no dominación es algo que se halla en cualquier momento y lugar. Esto, según Palti, es resultante de la vocación normativa e idealista del neorrepublicanismo, una teoría tautológica que se pretende racionalista. Este se presenta como el final de una larga historia que iba a terminar indefectiblemente allí. Lo que queda es mejorar ese republicanism “realmente existente”, en base a una fuerte ingeniería política en manos de expertos: una visión celebratoria del orden actual.

El ejercicio de reseñar un libro sobre filosofía política resultó estimulante en tanto la obra dialoga directamente con la historia. Porque *Teorías...* es un libro que plantea una reflexión a partir de la materialidad, de lo concreto: es un libro que dialoga con su tiempo, pero también con el pasado a partir del presente. Es imposible que, al momento de su lectura, quienes provenimos de la Historia no tendamos puentes con la teoría y filosofía política. En estas páginas resuenan la conspiración de la Sociedad de Correspondencia de Londres que abre *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de

Edward Palmer Thompson (2012), las rebeliones atlánticas de esclavos y marineros que forman *La hidra de la revolución* de Peter Linebaugh y Marcus Rediker (2022), los proyectos comunales de los levellers y diggers de *El mundo trastornado* de Christopher Hill (2015), o más acá en el tiempo, las experiencias de lo común a lo largo y ancho de Latinoamérica: las rebeliones andinas del siglo XVIII, la participación plebeya en los procesos independentistas y revolucionarios del siglo XIX que presentan historiadorxs como Gabriel Di Meglio (2006) o Magdalena Candiotti (2021), las luchas obreras del siglo XX en todo el continente retratadas en Argentina por Mirta Lobato (2004) y Daniel James (2019), el proceso de radicalización política de mediados del siglo XX a partir de la revolución cubana y, luego del supuesto “fin de la historia” la disputa desde abajo iniciada por el zapatismo y continuada por los estallidos sociales antineoliberales y los gobiernos populares de principios de siglo XXI. Todas ellas dialogan con las preguntas que circulan por las páginas de este libro. Porque podemos afirmar que *Teorías...* nos invita a pensar líneas de construcción de lo que podríamos llamar un “republicanismo desde abajo” que abreve en las mejores tradiciones radicales y plebeyas para poder pensar sociedades más justas e igualitarias.

Estamos frente un aporte necesario a la problematización en clave progresista de los conceptos de “república” y “republicanismo”, en una coyuntura histórica donde –una vez más– las fuerzas conservadoras se apropian de estos conceptos planteando una suerte de “estado de excepción” llamando a la defensa del capital de los ataques fantasmales del “populismo”, del “comunismo” y de la “agenda progresista”. Ese discurso y praxis se articula en torno a una idea restrictiva de la política y del mundo. Frente a esto, *Teorías de la república y prácticas republicanas* de Macarena Marey es una herramienta polifónica para poder construir el freno de emergencia

de la historia, un martillo que puede aportar a romper con lo que parece se nos presenta inevitable e irreversible. Es un libro desde y del conflicto, que no teme mirar a su tiempo de frente y proponer otros posibles. Es, al fin y al cabo, una invitación a la política.

Referencias bibliográficas

Candiotti, Magdalena (2021). *Una historia de la emancipación negra. Esclavitud y abolición en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Di Meglio, Gabriel (2006). *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana y la política urbana entre la Revolución de mayo y el rosismo (1810 – 1829)*. Buenos Aires: Prometeo.

Hill, Christopher (2015). *El mundo trastornado. El ideario popular extremista durante la Revolución inglesa del siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI.

James, Daniel (2019). *Resistencia e integración. El peronismo y la clase obrera argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Linebaugh, Peter y Rediker, Marcus (2022). *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y comuneros en la historia oculta del Atlántico*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Lobato, Mirta Zaida (2004). *La vida en las fábricas. Trabajo, protesta y política en una comunidad obrera, Berisso (1907 – 1970)*. Buenos Aires: Prometeo.

Marey, Macarena (Ed.) (2021). *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Barcelona: Herder.

Thompson, Edward Palmer (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.

Juan Manuel Soria

Profesor de Historia por la Universidad Nacional del Sur. Actualmente trabaja en el Museo Taller Farrowwhite y participa de grupos de investigación sobre historia social, mundo del trabajo e imperialismo británico.

Velasco Gómez, Ambrosio.
*500 años de Filosofías sobre la
Conquista y el colonialismo: Razón del
poder frente al humanismo de la
Universidad de México*

México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, 88 p.

Sol Aylén Zanardo O'Grady¹

 <https://orcid.org/0009-0008-3722-432X>



El libro *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo* de Ambrosio Velasco Gómez recopila la historia de la institución y su inscripción en el debate humanista desde sus orígenes, como contrapropuesta local a la conquista propiciada por el rey Carlos V, quien fuera emperador español. Mediante la reconstrucción de los distintos

¹ Universidad de Buenos Aires, Argentina. Contacto: solzanardo.98@gmail.com

argumentos arroja luz sobre la constitución identitaria de la nación mexicana. El texto se estructura en cuatro capítulos que siguen un orden cronológico.

Para narrar la aparición del debate humanista, Velasco Gómez retoma, en su primer capítulo, la influencia de Nicolás Maquiavelo en Italia, y lo identifica circunscripto al Renacimiento que da lugar a la tradición humanista, pero en su capítulo italiano. En este sentido, Maquiavelo considera a la conquista como una forma justa de expandir el poder de un príncipe cristiano. Las leyes y la fuerza hacen a las estrategias de un *príncipe*, pero la segunda debe usarse con cautela, pues es, según él, propia de las bestias. Se barajan entonces los tipos de Estados que han de ser conquistados y sus vicisitudes, y se traza un paralelismo con la estrategia de Hernán Cortés en México. Para derrotar al imperio mexica, decidió aliarse con los vecinos débiles, como los tlaxcaltecas a quienes primero derrotó y con los que posteriormente estableció acuerdos que le permitieron conformar un ejército de indígenas. Sin embargo, fue la viruela la que terminó por producir la victoria a manos de los españoles.

A diferencia de la intención republicana de Maquiavelo, en el universo imperial español la guerra se justifica por la necesidad de conversión de los infieles del mundo; como lo establece la alianza entre el Papa y el Emperador, y como lo expresa uno de sus más grandes exponentes, Ginés de Sepúlveda, quien además caracteriza a los indígenas como bárbaros, inhumanos y caníbales.

Como reacción al discurso imperante, en su segundo capítulo, según su título lo indica, se reponen las expresiones del humanismo republicano indianista y la crítica a la conquista. Se distinguen en esta sección dos tipos de humanismos distintos: uno imperial y otro republicano. En el primer caso, la conquista se aprueba por los argumentos expuestos con anterioridad y, en el

segundo caso, se trata de una respuesta novedosa que surge originariamente en la Universidad de Salamanca, en España, y se traslada a México en la figura de Alonso de la Veracruz.

Si bien el republicanismo español data del siglo XIII, se torna relevante el episodio mexicano en tanto pone de relieve la importancia de la libertad, la autodeterminación y el respeto por la multiculturalidad de los pueblos. Fray Alonso es el catedrático fundador de la Real Universidad de México, y su primer curso dio como resultado la reelección de *De dominio infidelium et iusto bello* (Sobre el dominio de los indios y la guerra justa), que fue recién traducido en el siglo XXI. El destino inmediato de la obra fue la censura y la Inquisición, ya que en ella el autor expresaba la crítica al poder imperial y eclesiástico, y la capacidad de gobierno propio de los indígenas.

Para su defensa, Alonso de la Veracruz discute la premisa aristotélica que pone a los más sabios y prudentes como gobernantes naturales, ya que postula que los pueblos originarios gozaban de plena racionalidad y capacidad de gobierno. También retoma la concepción de que la “evangelización debe hacerse con la palabra y sin mediación de fuerza” (Velasco Gómez, 2021, p. 35) e irónicamente ilustra el accionar español, ya que estos practicaban legalmente la esclavitud y asimismo echaban la carne de los indígenas a los perros o los quemaban con fuego. Por lo tanto, concluye que la conquista no puede ser determinada justa y, en consecuencia, el dominio sobre los conquistados tampoco.

En ese mismo orden de ideas, Alonso de la Veracruz también discute la soberanía universal del Papa y el Emperador como señor del Orbe entero, ya que, tal como lo expresa el evangelio bajo el pasaje de Mateo XIX: 21, a los súbditos se les encomendaba la desposesión material. A su vez, invalida las bulas de Alejandro VI de 1493 que establece a los Reyes Católicos el dominio del Nuevo Orbe,

ya que la autoridad de un Rey es legitimada por la comunidad, o por elección de Dios, como sucedía en el antiguo testamento. Por tanto, en su conclusión final, dictamina que “la guerra y el despojo a los indios infieles eran en realidad robo y usurpación” (Velasco Gómez, 2021, p. 41), y por eso, tanto el emperador como los capitanes y soldados debían reparar el daño y restituir lo quitado.

En este sentido, también son famosas las controversias entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, cinco años antes de la primera publicación de Fray Alonso. Allí, convocados por Carlos V para discurrir acerca de “la mejor y más justa forma de evangelizar a los indios” (Velasco Gómez, 2021, p. 43), de las Casas ofrece una visión muy parecida a la que luego replicará Alonso de la Veracruz.

En su tercer capítulo, Ambrosio Velasco Gómez ofrece un recorrido por la Universidad de México, lugar que forjó un “humanismo plural, crítico, libertario, tanto frente a la dominación colonial, como al autoritarismo del Estado mexicano” (Velasco Gómez, 2021, p. 46) y que, a su vez, formó el proyecto de nación que desencadenó la Independencia de México.

La Real Universidad de México, fundada por decisión de Carlos V en 1536 para liderar el proceso de cristianización, cerró sus puertas en el siglo XIX, pero fue refundada como Universidad Nacional en 1910. Si bien desde sus orígenes esta institución apostó por los habitantes de sus tierras, la Real Universidad no pudo soportar las demandas de independización ni tampoco el autoritarismo del absolutismo colonial de los Borbones. Durante el siglo XVII, al calor del pensamiento crítico contra los españoles, hay diferentes contribuciones intelectuales a la idea de nación mexicana. La misma fue formada por “los restos de las culturas prehispánicas y por la española” (Velasco Gómez, 2021, p. 49), lo que Velasco Gómez denomina “sincretismo barroco”. Figuras icónicas de estos siglos son:

Zapata y Sandoval, Carlos Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz.

Ya en el siglo XVIII el humanismo mexicano se torna marcadamente nacionalista, en principio de la mano de Juan José Eguiara y Eguren, y hacia mitad de siglo bajo las figuras de Francisco Javier Alegre y Francisco Javier Clavijero entre otros. Estos reclamos excedían la capacidad de respuesta de la Real Universidad de México, por lo que durante el siglo XIX su relevancia se eclipsó, y el proyecto de refundación llevado adelante por Justo Sierra dio lugar a la Universidad Nacional de México en 1910.

Antes de la fundación de la Universidad, el positivismo imperaba como modelo filosófico. Este posicionaba a la educación como emancipadora en el nivel individual y como garantía de libertad, postulando que ambas confluirían en el progreso. Ante esta filosofía, José María Vigil defiende la enseñanza de las humanidades y la necesidad de un pensamiento crítico, y termina, luego de dos décadas de discusión, convenciendo a Justo Sierra, quien anteriormente defendía al positivismo. Este cambio se ve claramente en el discurso inaugural de la Universidad Nacional de México, en donde expresa que ella debe ser la “principal institución de formación de la conciencia nacional, con toda su pluralidad y riqueza” y que de no hacerlo “habrá fallado en su misión principal” (Velasco Gómez, 2021, p. 59).

En este sentido, Ambrosio Velasco Gómez sostiene que tanto la lucha armada del maderismo, como la formación de la Universidad Nacional de México, son dos respuestas al mismo dispositivo de opresión del Porfiriato. Sin embargo, para la institución no fueron fáciles sus primeros años. La lucha que sostienen en primer lugar Antonio Caso, y en su próxima generación, Manuel Gómez Morín, entre otros estudiantes, da lugar a un nuevo humanismo que se rebela contra el “positivismo, el autoritarismo, y la servidumbre

política” (Velasco Gómez, 2021, p. 63) y se sustenta en el pasado histórico. Por ello, dice Gómez Morín, el conflicto es entre “la razón de la Universidad y la razón de Estado” (Velasco Gómez, 2021, p. 64), razón universitaria que aún pelea su prevalencia ante lo estatal.

En su cuarto y último capítulo, se indaga sobre la filosofía indianista de Miguel León Portilla, autor que siendo heredero de la tradición humanista posterior a la conquista, reivindicaba la relevancia de la filosofía de los pueblos originarios, y proponía una “filosofía de la historia desde la visión de los vencidos” (Velasco Gómez, 2021, p. 69). León Portilla sostiene que aún cuando el humanismo multicultural y republicano fue vencido en el ámbito político luego de la Independencia, no fue así en lo cultural ni en lo moral. Retomando este humanismo, critica la opresión sufrida por los indios bajo el Estado mexicano, ya que este los exterminó paulatinamente bajo el correr de los años. El principal abordaje de este objetivo se hizo mediante la apropiación de las tierras comunales de las “repúblicas de indios” (Velasco Gómez, 2021, p. 74) en que vivían los indígenas, exponiéndolos a la pobreza y la marginación, así como también quitándole la autonomía a sus pueblos.

En este sentido, se traza la distinción entre “México profundo” y “México ficticio”, donde la primera categoría engloba a los descendientes de los pueblos originarios excluidos. Aún así, para Portilla no fue un proceso que se dio sin lucha, sino que destaca los numerosos levantamientos de indios.

A pesar de que las revoluciones mexicanas fueron en su mayoría hechas por indígenas, la degradación de los pueblos originarios fue incluso peor a partir de la Independencia y la Revolución, ya que “en muchos aspectos, los pueblos originarios tenían un mayor reconocimiento cultural, jurídico y político durante la dominación colonial” (Velasco Gómez, 2021, p. 77). En

consecuencia, la Independencia fue el principio del fin, ya que, con la pretensión de la igualdad jurídica, abolió las identidades indígenas, y con ello barrió todo marco legal que resguardase sus costumbres y habilitó la posibilidad del “blanqueamiento” de la sociedad propiciado por el Estado.

Como conclusión, Miguel León Portilla expresa con claridad lo que se ha construido a lo largo del libro: “(...) todo proyecto de nación que excluya a los pueblos originarios y su significación política y cultural estará condenado al fracaso” (Velasco Gómez, 2021, p. 79). Como lo demuestra la historia de la Universidad de México, la identidad nacional es multicultural, y un proyecto democrático y republicano depende necesariamente del sostenimiento de esta premisa. Es por esto que el libro resulta realmente importante para comprender el aporte del pensamiento nacional y su repercusión en la vida estrictamente política, así como también derriba los mitos que aún habitan acerca de la conquista. Hubo hombres y mujeres de la época que se inscribieron en la historia como defensores de los pueblos destruidos y masacrados, y que en ese afán constituyeron la identidad mexicana, y aquella denuncia se garantizó su propia defensa identitaria por los años que pasaron y por los que vendrán.

Referencias bibliográficas

Velasco Gómez, Ambrosio (2021). *500 años de Filosofías sobre la Conquista y el colonialismo: Razón del poder frente al humanismo de la Universidad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Sol Aylén Zanardo O'Grady

Licenciada en Ciencia Política por Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Maestranda en Teoría Política y Social en la misma institución.