

Las formas de la democracia

A cuarenta años
(1983-2023)

**Mauro Benente
y Diego Conno
(compiladores)**

Cristian Romera, Diego Conno, Diego Fernández Psychaux, Eduardo Rinesi, Iván Gabriel Dalmau, Mauro Benente, Sabrina Morán, Sebastián Barros, Valeria Thus y Virginia E. Zuleta



EDUNPAZ
Editorial Universitaria

Las formas de la democracia

Las formas de la democracia

A cuarenta años
(1983-2023)

Mauro Benente
y Diego Conno
(compiladores)

Cristian Romera, Diego Conno, Diego Fernández Peychaux, Eduardo Rinesi, Iván Gabriel Dalmau, Mauro Benente, Sabrina Morán, Sebastián Barros, Valeria Thus y Virginia E. Zuleta

Instituto Interdisciplinario
de Estudios Constitucionales (IIEC)



Colección **Horizontes I+D+i**

Benente, Mauro

Las formas de la democracia : a cuarenta años : 1983-2023 / Mauro Benente ; Diego Conno ; prefacio de Darío Kusinsky. - 1a ed. - José C. Paz : Edunpaz, 2023.

Libro digital, PDF - (Horizontes I + D + i. IIEC)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-8262-34-5

1. Democracia. 2. Derechos Humanos. 3. Historia Política Argentina. I. Conno, Diego. II. Kusinsky, Darío, pref. III. Título.

CDD 320.0982

1ª edición, diciembre de 2023

© 2023, Universidad Nacional de José C. Paz. Leandro N. Alem 4731

José C. Paz, Pcia. de Buenos Aires, Argentina

© 2023, EDUNPAZ, Editorial Universitaria

ISBN: 978-987-8262-34-5

Universidad Nacional de José C. Paz

Rector: **Darío Exequiel Kusinsky**

Vicerrectora: **Silvia Storino**

Secretaría General: **María Soledad Cadierno**

Secretaría de Ciencia y Tecnología: **Pilar Cuesta Moler**

Director del Instituto Interdisciplinario de

Estudios Constitucionales: **Mauro Benente**

Directora General de Gestión de la Información y

Sistema de Bibliotecas: **Bárbara Poey Sowerby**

Jefa de Departamento Editorial: **Blanca Soledad Fernández**

División Diseño Gráfico Editorial: **Jorge Otermin**

Coordinación editorial: **Paula Belén D'Amico**

Corrección de estilo: **Mariangeles Carbonetti y María Laura Romero**

Foto de tapa: **Diego Conno, de la serie *Territorios del poder* (acuarela sobre papel)**

Publicación electrónica - distribución gratuita

Portal EDUNPAZ <https://edunpaz.unpaz.edu.ar/>



Licencia Creative Commons - Atribución - No Comercial (by-nc)

Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga con fines comerciales.

Tampoco se puede utilizar la obra original con fines comerciales. Esta licencia no es una licencia libre. Algunos derechos reservados: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Índice

Presentación

DARÍO KUSINSKY

9

Prólogo

MAURO BENENTE Y DIEGO CONNO

15

Guerra de Malvinas y fragmentación identitaria.

La crisis de la última dictadura cívico-militar en la Argentina

SEBASTIÁN BARROS

25

Democracia procedimental y populismo. Acerca del temor a los muchos en el siglo XXI

SABRINA MORÁN

57

Democratización populista, instituciones y pueblo. El proceso de sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual

MAURO BENENTE

83

Experiencias de la democracia. Entre el discurso de los derechos humanos y la demanda de reconocimiento a la identidad del colectivo travesti/trans

VIRGINIA E. ZULETA

125

■
La Constitución y lo político, a cuarenta años de su recuperación. Apuntes sobre la justicia constitucional y la (in)justiciabilidad de las cuestiones políticas

CRISTIAN ROMERA BELIS

149

■
Neoliberalismo y colonialidad. La liberación según Felipe Guaman Poma de Ayala

DIEGO FERNÁNDEZ PEYCHAUX

181

■
El neoliberalismo como gobierno mediante y para la desigualdad. Una revisión de la (ultra)derecha neoliberal desde la grilla de la gubernamentalidad

IVÁN GABRIEL DALMAU

211

■
Auge negacionista: el liberalismo “malogrado” para enfrentarlo

VALERIA THUS

239

■
La democracia y nosotros

DIEGO CONNO

271

■
Epílogo. Bleu, Blanc, Rouge

EDUARDO RINESI

293

■
Sobre las personas autoras

307

*Neoliberalismo
y colonialidad
La liberación según Felipe
Guaman Poma de Ayala*

DIEGO FERNÁNDEZ PEYCHAUX

INTRODUCCIÓN¹

El neoliberalismo desafía a las democracias en nuestro continente no solo cuando sus figuras prominentes niegan las dictaduras del pasado para validar los autoritarismos del presente, sino también cuando contraponen la libertad con la vida comunitaria. Para su “ética del más fuerte” la democracia supone un *lastre* porque en ella la libertad es efecto del poder comunitario y no de la iniciativa individual (Fernández Peychaux, 2017). Más aún, es un lastre porque supone la corresponsabilización por la vida y la libertad de todos los miembros de la comunidad política.

Con todo, esta contraposición entre lo propio y lo común como principios antagónicos de organizar la vida social no es un dilema de las democracias contemporáneas. En ella se expresan conflictos que atraviesan múltiples horizontes históricos. En efecto, según Silvia

1. Una versión del presente será publicada en la Revista *El banquete de los Dioses*, 2023, en prensa.

Rivera Cusicanqui, habitamos tiempos mixtos en los que se superponen temporalidades que van desde la historia prehispánica hasta el presente republicano (2015: 180; 2023: 187). Cabría interrogarse, entonces, por la *colonialidad* del neoliberalismo cuando su “ética del más fuerte” opone la libertad a cualquier comunitarismo. Para ello buscaré recuperar la refutación que Felipe Guaman Poma de Ayala dirige a la contraposición entre lo comunitario y la libertad que elaboran funcionarios coloniales como Polo Ondegardo.

Felipe Guaman Poma de Ayala expone su pensamiento sobre el vínculo entre el poder y la libertad en un autorretrato en el que se ubica arrodillado frente al rey Felipe III (figura 1). En la ilustración del diálogo y en la descripción que le sigue el lenguaje cortés con el que ambos se interpelan no le impide al “autor” expresar al monarca que el fundamento de su poder está en el pueblo y no en el título imperial. En un registro visual la proximidad física entre los personajes y el hecho de que un indio sea confidente del Emperador da indicios de que allí sucede algo más de lo que se pretende.

Figura 1. “Pregunta Su Majestad, responde el autor. Don Phelipe el tercero, rey monarca del mundo. Ayala el autor. Presenta personalmente el autor la corónica a Su Majestad”.



Fuente: PNC (961[975]).²

2. PNC es la abreviatura de *Primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala.

En esta escena las relaciones de poder quedan dislocadas porque es el monarca quien no sabe y pregunta a un indio sobre cómo multiplicar a la gente y cómo hacer ricos a sus súbditos (PNC, 963[977]). La respuesta que le ofrece el autor a ambas preguntas es que para multiplicarse las gentes han de vivir como cristianos y para ser ricos los indios han de tener hacienda de comunidad. Con todo, si la multiplicación de las gentes denota el buen gobierno, ¿qué importancia tiene la riqueza de los indios? Más aún, ¿por qué le debería interesar al rey multiplicarlos en lugar de explotarlos hasta su extinción como hacían, según Guaman Poma, los funcionarios coloniales? La respuesta a ambos interrogantes se puede encontrar cuando el cronista subraya el vínculo de intereses que unía a los indígenas con la monarquía en oposición a los conquistadores. Por ello, responde el autor en este interrogatorio simulado, si se acaban los indios se extingue el poder de Castilla: “su padre de vuestra Majestad también fue monarca con gran poderío y potestad sonado por los indios de este reino y vuestra Majestad también” (PNC, 964[982]).

Al hacer este señalamiento, Guaman Poma marca no solo los límites normativos (buscar el bien común), sino también los fácticos (disponer de una fuente de poder) de la soberanía. Tal demarcación no es original por su contenido, sino por el contexto en el que se aplica. Como señala Horst Pietschmann (1989: 28), ambos límites formaban parte de los antecedentes castellanos que se remontan a las Leyes de Partidas del siglo XIII. Ahora bien, que un indio esgrima los mismos argumentos para sostener la legitimidad de la diferencia tiene un carácter revolucionario.

En efecto, el borramiento de la distancia permite amenazar al monarca mirándolo a los ojos mientras le levanta el dedo. El autor le dice al rey

que mejor “se acuerde” de que su poder es resultado de la multiplicación de los súbditos a través de una forma comunitaria de organización del trabajo y la producción de bienes. Son esas comunidades andinas las que sostienen su poder imperial y no las alianzas de funcionarios coloniales con caciques locales que buscan su provecho personal. Además, insiste el autor, esas “serpientes que comen gente” no temen al monarca y se rebelan en su contra (*PNC*, 370-437, 695[709]).

De este modo, en su crónica, Guaman Poma señala el lazo que une la legitimidad del poder con su democratización. Esta tensión aparece, precisamente, cuando propone una organización de *cabildos* en los que se entreveren las autoridades dinásticas con otras electivas y periódicas (*PNC*, 738[752]-775[789]). Este *buen gobierno* que imagina debería impedir los abusos y dar lugar a la multiplicación de los indios. Lo singular de su propuesta consiste en que la riqueza de las comunidades requiere de una jerarquización de funciones distinguiendo al mandón del indio común, pero, al mismo tiempo, esa riqueza supone un poder que les permite a estas sostener lealtades con sus caciques y principales para que los defiendan de los abusos que impone el régimen colonial. Tales lealtades se evidencian, sostiene Guaman Poma, en el miedo que esos caciques y principales tendrían a las comunidades y no al corregidor (*PNC*, 760[774]).

En suma, quiero explorar ese núcleo singular del pensamiento político de Guaman Poma. Me interesa, especialmente, cómo a partir de su reflexión sobre el poder construye un vínculo entre lo comunitario, el autogobierno y la libertad. La organización de las autoridades indígenas bajo la forma del *cabildo*, lejos de recostarse en la mera restitución de las jerarquías dinásticas incaicas o preincaicas (un retorno a las behertrías, conf. Porrás Barrenechea, 1921), conlleva una redistribución del

poder que el entramado institucional de la colonia tendía a concentrar en sus funcionarios y las alianzas de estos con las jerarquías locales. Las *comunidades*, por lo tanto, se *liberarían* de la opresión política y económica de la colonia toda vez que su autogobierno vuelva a poner en acto formas comunitarias del poder político y económico.

Para efectuar tal análisis propongo componer diversos elementos que se exponen por separado en los siguientes apartados. En el primero, se fundamenta la posibilidad de una lectura del *Primer nueva corónica y buen gobierno* desde una perspectiva teórico-política que recupere su proyecto político y lo disloque de la posición de “fuente” para el conocimiento etnohistórico del pasado prehispánico o preincaico. En el segundo, se presenta el *Informe [...] al Licenciado Briviesca de Muñatones* de Polo Ondegardo (1561) que sirve como ejemplo de la vinculación negativa que los funcionarios coloniales hacían entre la comunidad prehispánica y la libertad. El texto alude al comunitarismo como causante de una “condición” de los nativos que les impedía el ejercicio de la libertad y, por lo tanto, explica el daño que habían sufrido al ser liberados. Es decir que la riqueza de las comunidades es producto de una servidumbre que ahora deberían regentear los castellanos. En el tercer apartado, se presenta la concepción de Guaman Poma sobre los cabildos, su orden interno y cómo entrevera una legitimidad dinástica con la democrática. El propósito es mostrar el modo en el que invierte la lógica del argumento de Ondegardo al vincular el autogobierno con el poder comunitario. Por último, en las consideraciones finales, buscaré realizar algunas reflexiones acerca de las implicaciones contemporáneas de esta lectura de Guaman Poma sobre el régimen colonial y los modos comunitarios de resistirlo y transformarlo.

HACIA UNA LECTURA TEÓRICO-POLÍTICA DE LA CRÓNICA DE GUAMAN POMA

Guaman Poma terminó de elaborar su *Primer nueva corónica y buen gobierno* entre 1613 y 1615, pero se editó y publicó recién en el siglo XX. Desde ese momento, ha suscitado numerosos estudios y debates sobre su contenido. El primer elemento de la composición que propongo en el artículo es justificar una lectura teórico-política que vaya más allá de su caracterización como obra literaria o fuente etnohistórica. Esto supone intentar adentrarse en las particularidades del pensamiento político que allí se expresa. Para ello, busco resaltar que la obra, como tantas otras que componen el *corpus* de la teoría política, es una intervención en un conflicto político. Por lo tanto, conlleva un proyecto singular para disputar una posición específica en las relaciones de poder en ciernes.

Referir el pensamiento de Guaman Poma a un conflicto del pasado no lo esteriliza como herramienta heurística para reflexionar teórico-políticamente sobre el presente. Su pensamiento resulta productivo para una reflexión desde la teoría política porque escribió desde el mismo escenario espaciotemporal en el que se estaba forjando el patrón colonial de poder. Es decir, si el despliegue de la Modernidad como proyecto civilizatorio se caracteriza por un patrón de poder fundado en la distribución racial del poder y del saber (Quijano, 2014), la crítica de Guaman Poma se dirige, precisamente, a los mojones que los intelectuales orgánicos del régimen colonial buscaban fijar para hacer esa distribución de la población y los territorios.

Con todo, para poder seguir la crítica de Guaman Poma al régimen colonial a través de los múltiples horizontes históricos y emplearla como herramienta teórico-política para el presente requiere advertir,

como propone Gonzalo Lamana (2022), que Guaman Poma recurre constantemente a la *doble significación*. Como tantos otros actores políticos andinos, se percató de que lo que se está forjando en los discursos públicos entre el siglo XVI y XVII era qué significa ser indios y qué puede hacerse con ello (Lamana, 2022: 149). En consecuencia, sus textos exponen la doble significación de las figuras en disputa. Reconocerse como indios o mestizos, pero reconfigurando la significación posible exhibe, como señalábamos, la arbitrariedad de la segregación racial y permite pensar formas de resistirla y transformarla. En los términos de Jacques Rancière (1996) esa doble significación es la que abre el espacio del *desacuerdo* político. Al igual que las escenas que trabaja el escritor francés en la historia griega o romana, en los Andes del siglo XVI y XVII hay *política* no porque los diversos actores no se entiendan a raíz del desconocimiento o el malentendido, sino porque la “confusión homonímica” hace que “los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras” (Rancière, 1996: 9). A su vez, en los Andes se da una situación extrema del desacuerdo muy similar a la de la historia de la secesión de los plebeyos en el Monte Aventino a raíz del precio de los alimentos y la esclavitud por deudas. El desacuerdo de ambos acontecimientos consiste, siguiendo el análisis de Rancière, en que unos (los nobles del senado romano o los conquistadores españoles) no solo no ven el objeto común que se les presenta, sino que no entienden que los sonidos emitidos por la plebe “india” compongan palabras y ordenamientos racionales como los suyos (Rancière, 1996: 11). Para estos, los plebeyos o los indios no argumentaban, solo hacían ruido.

En este escenario extremo de desacuerdo Guaman Poma se inventa una interlocución en la que Felipe III, como el senador romano

Menenio, aparece escuchando y haciéndose escuchar, estableciendo la igualdad entre ambos. Advertir este desplazamiento de la escena “pregunta su majestad, responde el autor” (figura 1), dota a la carta manuscrita por un indio de una fuerte irreverencia. Primero, porque en ella, desde el comienzo, se denuncia el contrato epistémico afirmando que los españoles no saben, no conocen, la verdad del mundo. Segundo, porque, como vimos en la introducción del artículo, amenaza al rey, al papa y a todo el reino de Castilla. Tercero, de un modo aún más simple, pero no por ello menos espectacular, porque el mero acto de la escritura desafiaba la distribución racial del trabajo y del saber (Quijano, 2014), lo cual desbarataba la posibilidad de un contrato racial entre conquistadores que lo excluya.

Con todo, la irreverencia de Guaman estaba aislada. No era una excepción que solo vendría a confirmar la regla del indio-niño. Un montaje posible de la constelación en la que escribe Guaman Poma podría incorporar tanto a la literatura criticista³ como a otros documentos producidos por la población indígena que, como su crónica, evidencian la agencia política de esta. De hecho, su crónica se inserta en una constelación de documentos y testimonios en los que se hace insostenible la imagen de un debate entre españoles con diversas posiciones morales: Las Casas vs. Sepúlveda, García de Castro o Polo Ondegardo vs. Francisco Falcón. Esa imagen, de hecho, solo reitera la misma segregación racial del saber y del poder en la medida en la que no reconoce la evidente agencia política de Guaman Poma y otros que “negocian el miedo” con los conquistadores.⁴

3. Ver una introducción a los miembros de esta corriente en Lohmann-Villena (1971).

4. Tomo la expresión de Rolena Adorno (1991).

Aunque es una tesis que historiográficamente no estoy en condiciones de “probar”, me parece que deberíamos preguntarnos en qué medida dichas críticas de la conquista eran producto exclusivo de la indignación moral de las almas bellas frente al horror de la frontera colonial o si también había en ellas una incorporación de los argumentos y posiciones de los pueblos nativos. Es decir, en qué medida los textos criticistas eran ya el efecto de la pedagogía de la doble significación de actores como Guaman Poma. En suma, no son pocos los documentos en los que españoles prestan la voz a los nativos, pero es pertinente dudar sobre quién es el ventrílocuo que pone sus pensamientos en la voz de otro.

“COMUNITARISMO O LIBERACIÓN”: EL INFORME DE POLO DE ONDEGARDO

El segundo elemento que quiero presentar para analizar la concepción de la liberación colonial en Guaman Poma es el *Informe del Licenciado Juan Polo Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú* de 1561. En este documento de la administración colonial se expresa de modo explícito la contraposición entre lo comunitario y la posibilidad del despliegue de la libertad individual. Como esta contraposición es la que refuta Guaman Poma, es pertinente detenerse brevemente en su presentación.

El informe, como su título indica, está redactado por Juan Polo Ondegardo, encomendero, ex corregidor del Cuzco y funcionario central en la construcción del sistema de gobierno colonial en la segunda mitad del siglo XVI (antes y durante el gobierno del Virrey Francisco de Toledo). El mismo se envió a uno de los miembros de los “comisarios de

la perpetuidad”, el licenciado Briviesca de Muñatones. Estos habían llegado al Perú hacia 1561 con el propósito de evaluar la oferta de los encomenderos de comprar la jurisdicción sobre el territorio americano y que había sido resistida por una alianza de indígenas, frailes y soldados (Hampe Martínez, 1990: 374-375). En el *Informe* contestó a una serie de preguntas que había fijado Felipe II en una real cédula de 1566 sobre el sistema de tributación prehispánico y la diferencia con el régimen colonial (Lamana, 2012: 18).

Como se sabe, la oferta de los encomenderos para adquirir la jurisdicción perpetua sobre los territorios y poblaciones encomendadas fue finalmente descartada. Sin embargo, también se sabe que ello no significó la derrota efectiva del sistema de encomiendas. En parte, porque en 1615, medio siglo después, encontramos que Guaman Poma en su crónica dirigía hacia los encomenderos críticas tan furibundas como las que encontramos en los textos lascasianos de la polémica del siglo anterior. Tanto es así que podría afirmarse que las reformas que Francisco de Toledo introduce hacia 1570 estaban conceptualmente más en sintonía con la postura de Ondegardo, defensor de la enajenación, que con las de un Bartolomé De las Casas que la denunciaba.

En su defensa de la oferta de enajenación a perpetuidad, Ondegardo no rechazó el “ordenamiento” político y económico de los incas, a quienes atribuía la organización que encontraron los españoles, sino que sostuvo que el mayor provecho para todas las partes (indios, encomenderos y la corona) dependía de que la convivencia con las sociedades autóctonas respetase sus derechos (fueros) y modos de ordenamiento compatibles con la religión cristiana. Ahora bien, resulta central identificar cómo trazó la frontera de lo admisible. La línea no

pasaba solamente entre las verdades teológicas y las denuncias de idolatrías, abarcaba también una disquisición sobre diversas formas de vivir en comunidad política.

En su informe Ondegardo diferenciaba la *condición* que se seguía de los ordenamientos andinos de la que producían “nuestras” repúblicas. El comunitarismo andino no era admisible para la vida en libertad porque no permitía que “cada uno de nosotros [tenga] el cuidado que vemos de entender cada uno en su hacienda” y que todo el gobierno de la república fuera tan solo “la sujeción que está ordenada que tengamos los unos a los otros y el freno que con nuestra orden está puesto para que ninguno se desmande” (Ondegardo 1561[2012]: f. 22v). En definitiva, el despliegue de la vida libre no requería participar de la elaboración de las leyes sino construir barreras que garantizaran un ámbito de no interferencia en el que cada uno en su sitio se ocupara de su hacienda. Las leyes públicas de una república libre no debían suplir la falta de previsión individual, sino solo contener la malicia humana y resguardar la jerarquía entre hijos y padres, mujeres y maridos, frailes y prelados, clérigos y obispos (Ondegardo 1561[2012]: f. 22v), ejemplos, todos estos, que menciona el licenciado. Esta libertad era efectivamente posible, decía Ondegardo, en “nuestras repúblicas”.

El efecto de tal frontera entre la vida comunitaria y la libertad es bifronte. Como dije, el *Informe* participa de la *invención* del *indio-niño* incapaz de gobernarse, pero también *contra-inventa* al castellano industrial y codicioso cuya iniciativa económica denota la capacidad de ejercicio de su libertad política. En ambos extremos de la misma descripción lo comunitario es un obstáculo para el desarrollo económico que sí permite la libertad de iniciativa garan-

tizada, incluso, por un monarca absoluto. Aquí Ondegardo parece estar contestando también las influencias del movimiento comunero castellano de la década de 1520 entre los pizarristas de la rebelión de encomenderos de las décadas de 1540 y 1550 (Maravall, 1994; Lohmann-Villena, 1977).

La conclusión que el informe buscaba poner a consideración de la corona era que no cualquier república podía vivir libremente y, por lo tanto, ello explicaba la equivalencia entre la liberación y la ruina de los nativos. De modo que solo su nuevo sojuzgamiento les traería el bienestar perdido. Este vínculo contradictorio entre la liberación y el daño no está causado por la conquista española, sino por la servidumbre de siglos que convirtió a los indios en “niños tiernos, que no tienen prudencia para regirse” (Ondegardo 1561[2012]: f. 24v).

De ahí que, según Ondegardo, aun habiendo obtenido la disposición de las cosas que antes eran del Inca y disminuido los tributos liberándoseles una gran cantidad de tiempo productivo, los indígenas seguían siendo pobres. Es decir, lo que explicaba la pobreza y la disminución poblacional no eran la conquista y la tasa excesiva, ni los abusos y agravios que recibían del régimen colonial, sino la *condición* comunitaria de los indígenas.

Si éstos fuesen aplicados para emplear el [tiempo] que sobra en su provecho fácilmente y *en poco tiempo se conocería la libertad en que ahora viven; pero siguiendo su condición, cuanto menos tributo dieren ha de ser para ellos más dañoso*. Y en esto yo no tengo duda sino que, tratando de su descanso y conservación, *en los más* [i.e. no en todos] *no consiste en abajarles el tributo sino en darles policía y obligarles a gastar bien su tiempo* (Ondegardo 1561[2012]: f. 8, cursivas añadidas).

Por lo tanto, concluye Ondegardo,

Una de las cosas que más ha destruido y acabado esta gente es la libertad, porque no se ha de procurar que hagan lo que quisieren sino lo que les conviene querer para su conservación y, como niños tiernos, que no tienen prudencia para regirse (Ondegardo 1561/2012: f. 24v, cursivas añadidas).

De modo que su condición les privaba de la capacidad para ejercer el libre albedrío consintiendo, o no, la tasa del tributo. En consecuencia, este se fundamentaba en la conservación que la población que lo pagaba obtenía indirectamente a través de la captura de su tiempo productivo y ocioso, esta vez, en beneficio del régimen colonial. Es decir, lo que los liberaría no era su participación en la sanción de las leyes, ni en los acuerdos en los que se tasaba el tributo, menos aún en la elección de quienes ocupaban los cargos de caciques, principales y mandoncillos. Por el contrario, lo que los liberaría era su inmersión en el mercado laboral en el que se *alquilarían* para conseguir, como los españoles, los medios con los que tributar. Todo ello era válido en la medida en la que, según el *Informe* de Ondegardo, esos “niños” darían, si estuvieran en una *condición* válida, su consentimiento a esta explotación-liberación que les ofrecía la colonia.

LEGITIMIDAD Y PODER EN LOS CABILDOS DE GUAMAN POMA

La propuesta de organización del gobierno de la población indígena a través de cabildos invierte por completo la oposición entre comunitarismo y libertad que brinda fundamento al *Informe* de Ondegardo.

La comprensión de la libertad que ensaya Guaman Poma no era un concepto abstracto, idealizado, del ejercicio del libre albedrío y la autonomía, sino una conceptualización temprana de un proyecto para la liberación de “los pobres de Jesucristo” –categoría con la que nombra a la población explotada y pauperizada por el régimen colonial–. Por ello, cabe leer el *Primer nueva corónica y buen gobierno* en contraste con el *Informe* de Ondegardo. Según Guaman Poma, las condiciones en las que las repúblicas pueden vivir libremente dependían de que la organización comunitaria ponga un límite a los abusos coloniales. En la crónica de Guaman Poma la llegada de los españoles a los Andes no implicó una conquista porque los señores incas les otorgaron las llaves del reino (*PNC*, 376[378]; 957[971]). Luego, aclara, esos señores incas se “acabaron” (738[752]). Esto habría dejado a los castellanos en posesión legítima de la soberanía. No obstante, también presenta la restitución de esos títulos cuando afirma “don Carlos emperador hizo restitución y merced a todos los señores caciques y principales” y “el papa Marcelo dos y [sic] confirmó la merced del emperador” (772[786]). De este modo, da por cumplido el pedido de restitución de lo tomado injustamente a los indígenas que, por ejemplo, exigía un Bartolomé de Las Casas en su *Tratado de las doce dudas* (sobre la conquista del Perú) de 1564.

Aunque no hay documentos en los que conste dicha restitución, sí hay indicios de que durante la década de 1560 se debatió en el Perú la intención de la corona de “desamparar” las tierras conquistadas devolviendo a los naturales su gobierno.⁵ ¿Cuáles eran las intenciones del

5. Al respecto, ver la enumeración de fuentes que realiza Lohmann Villena (1971: 398-399).

autor al presentar como hechos lo que circuló solo como conjeturas? No hay forma de conocerlas, pero siguiendo el modo de lectura de la “doble significación” propongo que esa crónica tiene por efecto forzar a preguntarse ¿por qué la declaración de la libertad de los “indios” en tantos documentos castellanos no suscitó la mentada restitución?

En ese sentido, resulta interesante la observación de Lohmann Villena sobre el marco político de los debates de la década de 1560. Plantear la obligatoriedad y legitimidad de la restitución tenía un efecto revolucionario porque “a un centenar de kilómetros del Cuzco, en Vilcabamba, subsistían descendientes directos de la dinastía incaica” (1971: 397), que habían conformado un estado neoinca para resistir la ocupación castellana y a sus aliados indígenas. Si volvemos al contexto de Guaman Poma a comienzos del siglo XVII, ¿subsistía dicho efecto revolucionario cuando tal resistencia se había extinguido? Quisiera proponer que sí. Para ello, quiero mostrar que su propuesta de organización de cabildos supone un proyecto de autogobierno comunitario como forma de resistencia a la colonia.

Como vimos en el apartado anterior, ya en el siglo XVI la ineluctabilidad del progreso y la construcción del “indio” como “figura de la exclusión”⁶ constituían las dos caras de un mismo argumento: fundamentar la dominación política de los que no podían autogobernarse legítima, en correlato, la privatización de recursos, antes comunes, para su mejor “aprovechamiento”. Guaman Poma disputó ambas caras de esa lógica cuando sostuvo que la continuidad legítima de los

6. Sobre el concepto de figuras de la exclusión ver la introducción de Erica Linding Cisneros al volumen *Figuras de la exclusión* editado por Armando Villegas Contreras y Natalia Talavera Baby.

actos soberanos entre el mundo incaico y el colonial del siglo XVII demandaba la constitución del autogobierno a través de *cabildos* cuyos funcionarios deberían tener por obligación el cuidado de la comunidad. Es decir que, para la liberación de la esclavitud que imponían las alianzas entre encomenderos, corregidores, curas, caciques o indios, debía restituirse el comunitarismo que denostó Ondegardo.

Los españoles son robadores de sus haciendas y de sus pueblos y términos, y fuera de esto de sus posesiones y de sus mujeres e hijos e hijas, que les dio Dios y se hallan apurados, cargándole como a caballo; por otra parte, le hace esclavo, *adonde le llama tributario es claramente decirle esclavo, y así no multiplica ni puede multiplicar* (PNC, 903[917]).

En la presentación de sus argumentos sobre el “buen gobierno” denuncia constantemente que dicha esclavitud sería imposible sin la connivencia entre indígenas y castellanos. Todas esas alianzas, sin importar si comprometían a miembros jerárquicos de la comunidad o a comuneros, afrontan el autogobierno porque rompen los compromisos comunitarios. En consecuencia, de su propuesta de organización de cabildos no debe inferirse una contraposición entre autogobierno e instituciones. Para Guaman Poma el enemigo es la *soberbia* (PNC, 936 [950]). La esclavitud que denuncia no estriba solo en el tributo no consentido, como sostenía Las Casas, sino también, y más importante aún, en que los *soberbiosos* apropiándose del trabajo comunitario, haciéndolo imposible al desarticular a las comunidades, terminan por separar ilegítimamente la acumulación de riqueza y la reproducción de la vida (Fernández Peychaux, 2022, 2023).

La forma de resistir esta esclavización, además de la evasión y la huida, consistía, imaginó Guaman Poma, en organizar a cada pueblo en cabildos. En su crónica esos *cabildos* son la reunión de los indios de cada pueblo (*PNC*, 655[669]), pero también el nombre de unidades geográficas amplias como las provincias (742[756]). Tras la desaparición de la dinastía incaica, la restitución que supuestamente realizó Carlos V no conllevaba el retorno a las behetrías, sino a la organización de los pueblos según el modelo de esa institución característica del autogobierno local romano-castellano.⁷ Es este autogobierno de los pueblos lo que les permitiría liberarse de los abusos.

Al autorretrato que se incluye al comienzo del artículo le sigue un intercambio de preguntas y repuestas entre sus personajes. Allí Guaman Poma pone en boca del rey: “¿cómo se harán ricos los indios?”. El “autor Ayala” le responde: “han de tener hacienda de comunidad, que ellos les llama *sapsi*” (963[977]). Esa sería la clave para recrear en el mundo al revés la misericordia cristiana que los andinos practican desde la primera edad: “comer en la plaza pública”. En ello, insiste reiteradamente Guaman Poma, residía la legitimidad de los ordenamientos incaicos y de los funcionarios de los cabildos que imagina. A fin de seguir a Guaman Poma en dicha argumentación debemos restituir sucintamente su descripción de las autoridades locales y las funciones que les atribuye.

Las autoridades dinásticas son los príncipes de las cuatro parcialidades (Chinchaysuyo, Antisuyo, Collasuyo, Condesuyo), sus segundas

7. Conf. MacCormack (2007: 122) donde cita un extracto de las Cortes de Toro de 1480 en las que Isabel y Fernando mandan que cada ciudad tenga un ayuntamiento o cabildo.

personas y los familiares de ambos. Las autoridades electivas completan la estructura de gobierno. Estos son los caciques de mil indios, mandones mayores y mandoncillos elegidos en sus diversos cargos de forma anual por el Cabildo (768[782]; 769[783]; 793[807]). Esta combinación de la legitimidad dinástica con un principio electivo democrático desestabiliza las jerarquizaciones económicas castellananas o andinas. Por ejemplo, cuando propone que

Los alcaldes ordinarios de Su Majestad [100 indios] sirven de todo y conforme la ley se elijan los alcaldes, *en un año se elija a indio pobre, en otro a indio mandón*; y si fuere pueblo grande se elija dos alcaldes, el uno sea *indio mitayo* el otro sea de los mandones (769[783], cursivas añadidas).

Todos estos miembros del cabildo deben movilizar la fuerza laboral con la que se prestan los servicios personales como recolectar y pagar los tributos. No obstante, que sean estos quienes realizaran tal función y no, por ejemplo, los encomenderos o los curas, tiene el propósito de desplazar a los españoles de una supuesta función de articulación que llevan a cabo. Es decir que Guaman Poma busca desautorizar la posición de los encomenderos que, como Ondegardo, sostenía que los indios no podían autogobernarse.

Dicho de otro modo, son los cabildos y no los funcionarios coloniales los que pueden rearticular la misericordia cristiana del comunitarismo andino en el entramado colonial. La contraposición con Ondegardo no es solo historiográfica sobre la descripción del pasado, sino también político-normativa. La liberación de los indígenas no proviene de su puesta a disposición de las reglas del mercado (obligarlos a

alquilarse como trabajadores), sino de la restitución de sus títulos y leyes antiguas que, a diferencia de las castellanas, sí cumplían con el mandamiento del dios del *Génesis*: “mandó Dios salir de esta tierra, *derramar y multiplicar* por todo el mundo” (PNC, 25, cursivas añadidas). Así, por ejemplo, los mandoncillos de cien indios, elegidos por sus cabildos y responsables ante estos como alcaldes ordinarios, deben ser “*amigo de los pobres y que se ajunte y coma en la plaza*” (750[764], cursivas añadidas) o los alguaciles mayores (diez indios) tengan que hacer “*que tengan todos de comer* en las dichas chácaras” (803[817], cursivas añadidas).

Además de privar a los encomenderos de la función de articulación y de impedirles movilizar la fuerza de trabajo comunitaria en su propio favor (763[777]), los cabildos empoderan a las comunidades. Cuando al curaca lo nombra el corregidor, aquel “*no teme a los indios sino el corregidor* por amor de su trato porque no es natural principal” (760[774]). Aquí subyace la diferencia entre el linaje de los antiguos principales con el oportunismo de los advenedizos que se alían con los españoles. No es su prosapia lo que los diferencia, sino las obras que realizan. De modo que Guaman Poma no niega la necesidad de las jerarquías para articular compromisos comunitarios, sino que subraya que la fuente de su legitimidad deriva del tipo de relaciones que traben con la comunidad. Dicho de otro modo, lo que se opone al autogobierno no es la institución de jerarquías, sino la desarticulación comunitaria que priva al común del poder para sostener lealtades con sus caciques y principales para que les defiendan de los abusos que impone el régimen colonial.

Cuando los principales no son elegidos por los cabildos ni hacen buenas obras, se les pierde el respecto y, en consecuencia, como le re-

cuerda Guaman Poma a Felipe III, no hay poder en los “mandones” que no mandan a nadie. “No son obedecidos ni respetados –agrega– porque *no son señores verdaderos de linaje ni tiene buenas obras*, y así no le respeta el corregidor ni el dicho padre ni encomendero, ni los españoles, *ni sus propios indios*” (768[782]). Luego insiste: “sus parientes hermanos y vasallos no les quieren ver” (769[783]). En suma, los miembros del común no son un cuerpo disponible para el poder de otros sino la fuente del poder de sus mandones y principales. Cuando se evaden, ausentan o perecen, estos señores locales al igual que el emperador pierden poder.

Tal pérdida de poder no es una eventualidad hipotética. Además de la narración de cómo Juan Capcha no tiene ningún poder porque en el pueblo ya no queda nadie a raíz de las huidas (777[791]), Guaman Poma cuenta que Uascar Inca, legítimo Inga, pierde su reino en los “alborotos y guerra” con su hermano Atagualpa Inga a raíz de su soberbia. El primero, por ser “muy soberbioso y mísero y mal inclinado [...] mandaba a matar a los dichos capitanes, y así huían de él, después nunca les quiso favorecer ningún capitán ni soldado” (386[388]). En el mismo folio se extrae una admonición: “ves aquí cómo pierde con la soberbia todo su reino. Siempre que sea rey o capitán, *si es soberbioso avariento perderá su reino y la vida como Uáscar Inga*” (cursivas añadidas).

Casi en respuesta al *Informe* de Ondegardo, Guaman Poma insiste en que las huidas de pueblos como el de Juan Capcha no son producto de la pereza o la corrupción de la población, sino una respuesta a los abusos “del dicho corregidor, padre, encomendero, *de los caciques principales*, y de los alcaldes de este reino” porque son “bellacos animales que si pudieran tratarle vivo lo tragaría y lo comería”

(977[995]). Es más, el autor Ayala invita a su interlocutor, Felipe III, a que se pregunte en qué se diferencia un indio de un caballero cuando este huye de los castigos de su Majestad. La respuesta es que no hay diferencia (977[995]). Españoles o andinos, todos huirían de una justicia que esclaviza y mata.

Ahora bien, con respecto a los comuneros, Guaman Poma también advierte que la alianza con los corregidores y curas no era una práctica exclusiva de las jerarquías indígenas, sino que también se prestaban a ella los indios del común. A raíz de lo cual sostiene que el “cacique principal ha de tener miel y hiel y ha de ser *león y cordero* para gobernar, bravo y manso para con los corregidores y padres de las doctrinas y encomenderos españoles, y para los indios bellacos y buenos ha de menester todo” (769[783]). En el folio siguiente agrega: “para los buenos manso, para los malos bravo [...] y *no siendo animoso como de todo lo dicho gobierne otro animoso*” (771[781]).

Bueno y malo, entonces, no remiten ni a una posición en la estructura jerarquizada que imagina en los cabildos, ni a un vector vertical u horizontal de distribución de las funciones político-económicas, sino a las relaciones que se traben con la comunidad y las prácticas comunitarias de organizar el trabajo y distribuir la riqueza. En suma, el carácter revolucionario del pensamiento de Guaman Poma estriba en esta construcción del vínculo entre la multiplicación, el poder y la riqueza. Con ella, subraya que lo *común* es sinónimo de prosperidad y poder para hacerse temer y, en consecuencia, la condición de posibilidad del ejercicio del autogobierno que libere a los pueblos del robo y la esclavitud que suponía la progresiva privatización de la vida.

CONSIDERACIONES FINALES: EL ANACRONISMO DE GUAMAN POMA

Tal como ocurriría en una película, el diálogo entre Guaman Poma y Felipe III precede a un salto temporal. Los elementos que se fueron enfocando en ese *flashback* son poderosos argumentos críticos para el presente. Siguiendo la sugerencia de Rivera Cusicanqui (2023), la crítica de Guaman Poma al régimen colonial salta entre su siglo y el nuestro a raíz de los tiempos mixtos que habitamos en los que al horizonte temporal colonial se le superpone el presente neoliberal. Al comienzo del artículo propuse la pertinencia de interrogarse por la colonialidad del neoliberalismo cuando su “ética del más fuerte” opone la libertad a cualquier comunitarismo. A fin de abordar este interrogante, destaco aquí brevemente qué elementos críticos aporta el pensamiento de Guaman Poma.

Del contraste entre Ondegardo y Guaman Poma se subrayó la contraposición entre la forma de concebir la liberación. Mientras el primero la concibe como la posibilidad de despliegue de lo *propio* (“entender cada uno en su hacienda”), el segundo la fundamenta en la capacidad de los pueblos para organizar las instituciones del común (los cabildos). La crónica de Guaman Poma invierte las conclusiones de Ondegardo señalando que la liberación que requieren los indios no se debe a la opresión de las jerarquías comunitarias que impiden la iniciativa individual, sino a la esclavitud en la que los sumerge un mundo organizado en torno a la apropiación individual de las energías comunitarias y de la naturaleza.

En un mundo actual signado por la hegemonía de la subjetividad neoliberal (Biagini y Fernández Peychaux, 2014), pareciera irrefrenable la inclinación a imaginarse con los dones personales suficien-

tes para alcanzar el éxito prometido en una economía y una política organizadas a través del mercado. Dicha inclinación suele ir adosada al olvido de la soledad en la que el fracaso dejaría al *empresario de sí* una vez que lo invertido no rinda lo suficiente y la caridad ajena se demore en llegar. El vigor de la obra de Guaman Poma radica en que provee una crítica mordaz a las esperanzas de estas subjetividades neoliberales “soberbias” que insisten en separar el éxito de las condiciones materiales comunitarias para lograrlo.

En suma, en el artículo se contraponen el mundo-libre que imagina Ondegardo, en el que cada uno se ocupa de conseguir su sustento sin interferencia externa, pero, sobre todo, sin corresponsabilizarse de la suerte del resto, con la escena de la plaza pública en la que “todos comen” de Guaman Poma. Mientras en uno lo aberrante proviene de asignar derechos allí donde hay una necesidad, en el otro eso se sigue de ignorar la relación entre co-operación, corresponsabilidad y co-obligación. Hay libertad cuando todos comen porque, según el pensamiento político de Guaman Poma, esa escena de abundancia y justicia supone la vitalidad de una comunidad con poder para hacerse temer. Esto es, no considero que el contraste se sostenga en una cuestión meramente humanitaria, sino en una comprensión antagónica sobre el poder y la vida autónoma. Mientras a unos les place imaginarse como causa de su propio mérito, a otros les resulta imposible concebir una vida libre sin la agregación del poder de muchos. Los cabildos de Guaman Poma son una respuesta a la privatización de los recursos, los trabajos y las obligaciones comunes. En este sentido, la escena de la plaza pública remite a la distribución de esos comunes, pero también a la materialización de los vínculos de poder entre la comunidad y sus instituciones. Todos deben comparecer allí.

En definitiva, que todos coman en la plaza pública –príncipes, señoras, mandones o indios e indias pobres–, reproduce en cada pueblo la escena del diálogo amenazante entre Felipe III y el autor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, R. (1991). The Negotiation of Fear in Cabeza de Vaca's Naufragios. *Representations*, 33, 163-199. Recuperado de <https://doi.org/10.2307/2928762>
- Biagini, H. y Fernández Peychaux, D. (2014). *El neoliberalismo o la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Octubre.
- Fernández Peychaux, D. (2017). La ética del más fuerte: los neoliberalismos en Nuestra América. En B. González de Bosio y J. Zanardini (comps.), *Democracia, Derechos Humanos, Integración e Identidad: realidades y desafíos* (pp. 119-137). Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- (2021). John Locke: los racionales, las bestias y la resistencia. *Bajo Palabra*, (27), 193-212. doi.org/10.15366/bp2021.27.010
- (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. doi.org/10.1080/13569325.2022.2064442
- (2023). Lo común en el republicanismo de Felipe Guaman Poma de Ayala. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, 42, 91-127. Recuperado a partir de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/7131>
- Gómez-Müller, A. (2021). *La memoria utópica de Inca Garcilaso. Comunalismo andino y buen gobierno*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1615 [1993]). *Primer nueva corónica y buen gobierno* (Vols. 1-3). México: Fondo de Cultura Económica.

- Hampe Martínez, T. (1990). Fran Domingo de Santo Tomás y la encomienda de indios en el Perú (1540-1570). En *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional* (pp. 355-379). Salamanca: San Esteban.
- Lamana, G. (2012). *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- (2022). *Cómo piensan los indios. Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Las Casas, Bartolomé de (1564 [1822]). “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.
- Linding Cisneros, E. (2016). Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica. En A. Villegas, N. Talavera y R. Monroy (coords.), *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política* (pp. 15-28). México: Bonilla Artigas.
- Lohmann-Villena, G. (1971). Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú. El Licenciado Falcon y las corrientes criticistas. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 41, 373-424.
- (1977). *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro. La tramoya doctrinal del levantamiento contra las Leyes Nuevas en el Perú*, Valladolid: Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- MacCormack, S. (2007). *On the wings of time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Maravall, J. A. (1994). *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.
- Ondegardo, P. (1561 [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). Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Pietschmann, H. (1989). *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. [Traducción de A. Scherp]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Porras Barrenechea, R. (1921). *El cronista Felipe Huaman Poma de Ayala*. Lima: Imprenta Editores Tipo-Offset.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2023). Un mundo ch'ixi es posible. Memoria, mercado y colonialismo. En AAVV, *Canibalizar la modernidad* (pp. 177-200). Buenos Aires: Tinta limón.

