

# Lo común en el republicanismo de Felipe Guaman Poma de Ayala<sup>1</sup>

The common in republicanism by Felipe Guaman Poma de  
Ayala

**Diego Fernández Peychaux<sup>2</sup>**

 <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

---

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad de Buenos Aires, Argentina. Contacto: [dfpeychaux@uba.ar](mailto: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 querrela 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, diziendo “*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])<sup>3</sup>, 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.

---

<sup>3</sup> 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.

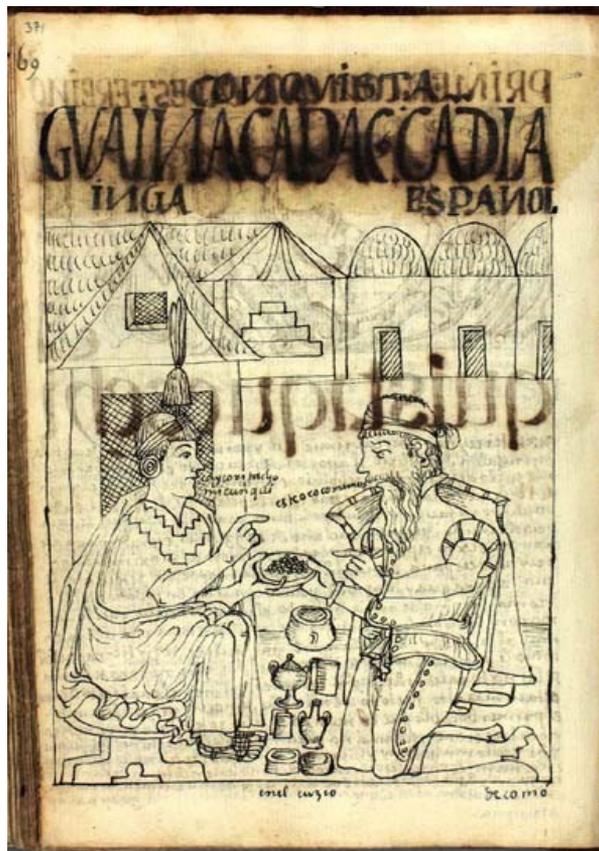


Ilustración 5 - El Ynga pregunta al español qué come. El español responde: “Este oro comemos”. Fuente: Nueva Corónica..., Dibujo 369, Royal Danish Library (Det Kgl. Bibliotek)

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*.