

## Cabildos y autogobierno: liberación colonial en Guaman Poma

*Cabildos and Self-Government: Colonial Liberation in Guaman Poma*

Diego Fernández Peychaux\*

Fecha de Recepción: 31/08/2023

Fecha de Aceptación: 22/11/2023

**Resumen:** *El artículo se propone realizar una lectura teórico-política del Primer nueva crónica y buen gobierno (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala. En particular, indaga el modo en el que este vincula a la liberación con la organización del autogobierno en cabildos. En su crónica la hacienda comunitaria es el pilar para la multiplicación de las gentes y el aumento del poder de los pueblos. Esto supone una crítica a los dispositivos discursivos que ya en el siglo XVI buscaban vincular a lo comunitario con la falta de libertad. En contraste, la obra de este intelectual indígena caracteriza la colonialidad de una noción de la libertad anclada en el despliegue de lo propio.*

**Palabras**

**clave:**

*libertad – cabildos – poder – autogobierno – colonialidad*

**Abstract:**

*This article aims to provide a theory-political reading of Felipe Guaman Poma de Ayala's First New Chronicle and Good Government, 1615. It explores the way in which he links liberation with the organisation of self-government in cabildos. In his chronicle, the communal hacienda is the pillar for the multiplication of the people and the increase in the power of the people. This is a critique of the discursive devices that already in the 16th century sought to link the communal with the lack of freedom. In contrast, the work of this indigenous intellectual*

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM, España). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSoc-UBA). Correo electrónico: [dfpeychaux@uba.ar](mailto:dfpeychaux@uba.ar)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0403-7332>

*characterises the coloniality of a notion of freedom anchored in the deployment of one's proper.*

**Keywords:** *Liberty – Cabildos – Power – Self-governance – Colonialit*

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). Según el análisis que propone Rolena Adorno de los dibujos de su *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), en estos la jerarquización de elementos se expresaría siguiendo una línea transversal y no vertical. De este modo, en el patrón andino la diagonal que une la parte superior izquierda (en la que se ubica Felipe III) con la inferior derecha (que ocupa Guaman Poma) expresa la preminencia del monarca sobre su obediente súbdito (Adorno 1991a, pp. 121 y ss.). El hecho de que la ilustración consista en un autorretrato reforzaría la conclusión de que el autor emplea tal disposición de los personajes para expresar la eminencia del poder del emperador. Sin embargo, como intentaré exponer en el artículo, cabe realizar otra lectura.



*Figura 1. “Pregunta Su Majestad, responde el autor. Don Phelipe el tercero, rey monarca del mundo. Ayala el autor. Presenta personalmente el autor la crónica a Su Majestad” (PNC, f. 961[975]).*

En el dibujo 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. En primer lugar, se subvierte un dispositivo clave del poder: la distancia que impide a los subalternos apreciar en su realidad a la persona que manda.<sup>1</sup> Si el pensamiento político de la modernidad en ciernes se empeñará en pensar al poder a través de dispositivos de representación de un fundamento trascendente (Duso, 2016, p. 250), en el pensamiento de Guaman Poma esa distancia debe acortarse hasta desaparecer. A lo largo de su crónica las autoridades legítimas no están lejos, ni provienen del “más allá” espacial o temporal, sino que comen en la plaza pública entre sus súbditos (PNC, f. 760[774]).<sup>2</sup>

En segundo lugar, en esa escena las relaciones de poder quedan dislocadas porque, como dije, 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, f. 963[977]). La

1047



**Figura 2** “Ciudad la Villa Rica Imperial de Potocchi, por la dihana es Castilla, Roma es Roma, el Papa es Papa, y el rey es monarca del mundo; y la Santa Madre Iglesia es defendida, y nuestra fe guardada por los cuatro reyes de las Indias, y por el emperador Inga...” (PNC, f. 1057[1065]).

<sup>1</sup> Ver Maquiavelo (1532/2013c. 18, p. 95) y La Boétie (1577/2008, p. 64).

<sup>2</sup> La abreviatura PNC corresponde al *Primer nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala.

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 los efectos del 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 oficiales coloniales? La respuesta a ambos interrogantes se puede encontrar cuando Guaman Poma 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:

El serenísimo emperador y rey que Dios tiene en la gloria *fue poderoso por los indios* de este reino y 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, f. 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 potestad imperial. Tal demarcación no es original por su contenido, sino por la posición desde la que se la enuncia. En efecto, como señala Horst Pietschmann (1989, p. 28), ambos límites formaban parte de los antecedentes castellanos que se remontan a las Leyes de Partidas del siglo XIII. El ejercicio del poder imperial y real depende, según la ley IV del título I de la Segunda Partida, del “amor de su gente” y la riqueza del reino. La cual, a su vez, se expresa en la multiplicación de la población. Los tiranos, agrega la ley X, hacen pobres a los pueblos. Ahora bien, como el mismo Pietschmann agrega, la unificación racial y cultural fue una herramienta de la corona castellana para el ejercicio de la potestad soberana.

Por ello, que un indio enuncie los mismos argumentos para sostener la legitimidad de la diferencia religiosa, cultural y jurídica andina supone un

*desprendimiento* radical con respecto a la colonialidad en ciernes (Mignolo, 2007, pp. 460 y ss.). 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*, ff. 370-437, 695[709]).

La mirada desafiante que dirige al rostro perplejo de monarca tiene un correlato unos folios más adelante cuando Guaman Poma figura esa disposición de las relaciones de poder en la ilustración de la ciudad de Potosí (figura 2). En ella aparecen el Inca y los principales de los cuatro *suyos* incaicos sosteniendo las pirámides de Hércules sobre la que se yergue el escudo imperial flanqueado por la expresión *Plus Ultra*. Justo por encima se lee nuevamente: “Por la dicha mina es Castilla, Roma es Roma, el Papa es Papa, y el rey es monarca del mundo ... y *nuestra fe* guardada por los cuatro reyes de las Indias”. El “más allá [*plus ultra*]” del escudo imperial que se suponía hacía referencia al carácter universal del imperio (MacCormack, 2007, p. 228) tiene por fundamento en la ilustración de Guaman Poma al trabajo que movilizan las cuatro parcialidades indígenas de los Andes y no “al revés”. Es más, esas mismas parcialidades defienden una fe que ya no es uno “de ellos”, sino “nuestra”. Es decir, que se le hace recordar al monarca lo que en realidad no sabe y sobre lo que está confundido: no son los castellanos quienes rescatan a las poblaciones andinas de un “más allá” del mundo y de la historia, sino éstas quienes tienen ese poder.

Esta forma de figurar y describir la composición del poder supone su democratización. En la crónica esa distribución asimétrica, pero recíproca, del poder aparece descrita a través de una propuesta de organizar a las poblaciones indígenas en *cabildos* —n.b. institución característica del autogobierno local romano-castellano—<sup>3</sup> en los que se entreveren las autoridades dinásticas con otras electivas y rotativas (*PNC*,

---

<sup>3</sup> Cf. MacCormack (2007, p. 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.

ff. 738[752]-775[789]). Ese *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 comporta un poder que les permite a estas retener la lealtad de 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*, f. 760[774]). Por lo tanto, esta 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 behetrías, Cf. Porrás Barrenechea, 1921), conlleva una redistribución del poder que el entramado institucional de la colonia tendía a concentrar en sus oficiales y las alianzas de estos con las jerarquías locales. Las *comunidades*, por lo tanto, se *liberarían* de esa opresión política y económica toda vez que su autogobierno vuelva a poner en acto formas comunitarias del poder político y económico.

Para analizar este vínculo entre lo comunitario, el autogobierno y la liberación 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 crónica 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) en el que se alude al comunitarismo incaico 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. 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 la crítica 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. Para ello, busco resaltar que la obra, como tantas otras que componen el *corpus* de la teoría política, es una forma de intervención en un conflicto político. Por lo tanto, conlleva un proyecto singular para disputar una posición específica en las relaciones de poder en ciernes.

Su pensamiento resulta productivo para una reflexión desde la teoría política porque habitamos tiempos mixtos, dice Silvia Rivera Cusicanqui, en los que se superponen diversos horizontes históricos que van desde la historia prehispánica hasta el presente populista (2023, p. 187; 2015, p. 180). En el caso de Guaman Poma tal mixtura es particularmente relevante porque escribió desde el mismo escenario espacio-temporal 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 de las fronteras territoriales y mentales que los intelectuales orgánicos del régimen colonial buscaban fijar para hacer esa distribución de la población (Mezzadra y Neilson, 2017; Anzaldúa, 1987).

Con todo, para poder seguir a la crítica de Guaman Poma a través de los múltiples horizontes históricos y emplearla como herramienta teórico-política para el presente se requiere distinguir y ponderar tres modos de aproximación diversos: i) la

mediación cultural, ii) el sincretismo, y iii) la doble significación. Mientras las dos primeras confinan a Guaman Poma a su rol de cronista del pasado, la última lo ubica en la posición de un intelectual indígena con un proyecto político.

i. Según la *mediación cultural* su crónica buscaba solo explicar a los “españoles” lo que no sabían del pasado andino y así hacer posible una sociedad común. El problema que no advierte esta forma de lectura es que, si los cronistas se estaban inventando un “indio” al que poder dominar, Guaman Poma, como tantos otros, jugó con esa figura para subvertirla. Dicho de otro modo, Guaman Poma no se dejaría atrapar por la ignorancia del mundo que produce lo que Charles Mills llama el “contrato epistemológico” que subyace al “contrato racial” de los conquistadores. Según ese doble contrato, se otorga validez y autoridad a un conjunto de percepciones sobre una realidad inventada en la que se dispone el carácter prepolítico de la población descrita como “no blanca” (Mills, 1997, pp. 9-18).

En los siglos XVI y XVII en los que vive y escribe Guaman Poma se están redactando las cláusulas de ambos contratos y, por lo tanto, me parece políticamente ingenuo denunciar, como por ejemplo hizo Porras Barrenechea (1921, p. 57), la arbitrariedad histórico-antropológica de su descripción del mundo prehispánico y en consecuencia desacreditar su “mediación”. La “monstruosa miscelánea”, como Porras Barrenechea llamó a la crónica, también puede leerse como un intento de Guaman Poma por vestirse del indio que los cronistas castellanos se estaban inventando para poner en evidencia la arbitrariedad y el equívoco de los contratos epistemológico y racial que tal invención ponía en marcha.

Desde este otro enfoque, agrega Gonzalo Lamana, la “extravagancia” de las mediaciones de Guaman Poma más que alejarnos de una verdad objetiva refuerzan el propósito de someter a reconsideración los saberes “válidos” (2022, pp. 90 y ss). Un ejemplo muy transitado del aparente “embrollo” que produce Guaman Poma en la historia universal se encuentra, por ejemplo, en su semblanza del poblamiento de los Andes por parte de los hijos de Noé. En una primera capa de lectura esa versión del acontecimiento bíblico está disputando con los castellanos el derecho del primer



ocupante que legitime los derechos soberanos prehispánicos. Pero, advierte Lamana, también estamos ante una narración que incluye una nada despreciable dosis de humor. Guaman Poma añade a las disquisiciones como las de José de Acosta en su *Historia natural y moral de las indias*, el *plus* de la intervención divina. Como si dijera: tenemos derechos soberanos porque llegamos antes ya que dios nos trajo. El interrogante que se abre a través de su intromisión en la historia es ¿por qué su versión es menos fiable que la otra? En última instancia, subraya irónicamente el propio Guaman Poma, las formas de la providencia divina son inescrutables (*PNC*, f. 26).

La referencia a Noe no es arbitraria, sino que forma parte del repertorio histórico con el que durante los siglos XVI, XVII o XVIII se justificaba el derecho divino de los reyes. De hecho, hay que inscribir a Guaman Poma en la nómina de quienes discutirán y se mofarán de este fundamento. En ella se encuentra célebres filósofos modernos como Francisco Suárez en su *Defensio fidei* de 1613, John Locke en su *Two Treatises on Government* de 1689 y Jean-Jacques Rousseau en su *Du contrat social* de 1762.

Con todo, la versión de Guaman Poma tiene ciertos añadidos que Lamana subraya. Su crónica no se limita a señalar el carácter vago de la intervención divina, sino que remarca su carácter pluricéntrico. Esto pone en consideración que en el mundo andino no se produce la decadencia que afecta a la humanidad en otros lugares. A raíz de lo cual, las poblaciones andinas logran mediante la razón descubrir y practicar el principio divino de la misericordia. Los españoles, en cambio, por su decadencia requirieron de la revelación para conocerlo, pero, aun así, no los practican. Finalmente, su versión de la historia universal ubica a esas poblaciones en el tiempo presente (*PNC*, f. 56-58). Todos estos “añadidos” no comportan meras enmiendas etnohistóricamente informadas del contrato epistémico que buscarían mediar culturalmente en los términos de los contratos, sino que llevan a cabo una subversión completa de sus términos.

ii. Misma crítica cabe hacerse al modo de lectura que identifica en Guaman Poma un afán *sincrético*. Según esta metáfora la crónica sería un ensayo de la armonía posible de voces culturales europeas y andinas. En efecto, en su crónica se encuentran elementos de patrones culturales diversos (MacCormak 2007; Michaud, 2020), lo cual

permitiría identificar lo auténtico de lo importado y, en definitiva, separar y validar lo “indio” de lo “europeo”. A ello se dedica Rolena Adorno en sus análisis semióticos de los dibujos del cronista. Lo que se pierde con esta lectura es, precisamente, el carácter arbitrario de la frontera entre lo indio y lo europeo y cómo Guaman Poma la atraviesa y reconfigura. Considero que desde una perspectiva teórico-política la pregunta que nos interesa es por qué y para qué y no tanto si es cierta o no la narración que presenta un texto. ¿O acaso alguien se ha sentido impedido de emplear el marco teórico de los contractualistas del siglo XVII para pensar la política contemporánea porque su versión de la historia de la humanidad resulta historiográficamente inválida? En todo caso, esas validaciones o refutaciones historiográficas, semióticas, antropológicas, serían el punto de partida de nuestros interrogantes y no el de llegada.

iii. El tercer modo de lectura requiere, como propone Gonzalo Lamana, advertir 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, p. 149). En consecuencia, sus textos exponen la doble significación de las figuras en disputa. Reconocerse como indio, pero reconfigurando la significación posible exhibe, como señalábamos, la arbitrariedad de la segregación colonial y permite pensar formas de resistirla y transformarla.

En los términos de Jacques Rancière 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, p. 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, p. 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. De hecho, hay que tener en cuenta que, en la década de 1560, cuando el mismo Guaman Poma estaba oficiando de ayudante de escribanos, el licenciado Polo Ondegardo, uno de esos intelectuales orgánicos de la administración colonial, sostenía en el *Informe* que vamos a comentar en el próximo apartado que la “condición” de los indios en los Andes los hacía incapaces de ser libres, de *saber* qué era lo que les convenía y, mucho menos, de escribir una “relación” de los acontecimientos (Ondegardo, 1561/2012, f. 24v).

La irreverencia de Guaman no es una excepción que solo vendría a confirmar la regla dispuesta por Ondegardo. Un montaje posible de la constelación en la que escribe Guaman Poma debería involucrar tanto a la literatura criticista de la conquista<sup>4</sup> como a otros documentos producidos por la población indígena que, como su crónica, hacen insostenible la imagen de un debate entre españoles con diversas posiciones morales.

---

<sup>4</sup> Ver una introducción a los miembros de esta corriente en Lohmann-Villena (1971).

Por ejemplo, la célebre disputa entre Bartolomé De las Casas y Ginés de Sepúlveda. Esa imagen reitera una segregación racial del saber y del poder en la medida en la que no reconoce la evidente agencia política de Guaman Poma y otros actores indígenas que “negocian el miedo” con los conquistadores.<sup>5</sup> De hecho, cabría preguntarse en qué medida las críticas lascasianas 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 Otros de la modernidad. Es decir, en qué medida los textos criticistas eran ya el efecto de la pedagogía de la doble significación de actores como Guaman Poma.

### **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, excorregidor 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 destinatario, el licenciado Briviesca de Muñatones, era uno de los miembros de los “comisarios de la perpetuidad”. 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, pp. 374-375). En el *Informe* contestó a una serie de preguntas que había fijado Felipe II en

---

<sup>5</sup> Tomo la expresión “negociación del miedo” de Rolena Adorno (1991b).

una real cédula de 1566 sobre el sistema de tributación prehispánico y la diferencia con el régimen colonial (Lamana, 2012, p. 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 de la posición política que expresaron los encomenderos. Lo sabemos, en gran medida, porque en 1615, medio siglo después, encontramos que Guaman Poma 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 demarcación 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 que impusieron los incas en los Andes ahogaba la libertad porque no permitía que “cada uno de nosotros [tenga] el cuidado que vemos de entender cada uno en su hacienda” y, en consecuencia, ejercía una forma de gobierno que iba más allá de la necesaria para garantizar “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 la

participación de la elaboración de las leyes, como sostenía la tradición política republicana remontable hasta Aristóteles, sino construir barreras que garantizaran un ámbito de no interferencia en el que cada uno en su sitio se ocupara de su hacienda. En consecuencia, y a diferencia del régimen incaico, las repúblicas que crean las condiciones para el despliegue de la libertad particular no suplen la falta de previsión individual, sino solo contienen la malicia humana y resguardan las jerarquías (Ondegardo, 1561/2012, f. 22v).

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 estaba 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). El efecto de tal frontera entre la vida comunitaria y la libertad es bifronte. Al participar de la *invención* del *indio-niño* incapaz de gobernarse, *contra-inventa* al castellano industrioso y codicioso cuya iniciativa económica denota la capacidad de ejercicio de su libertad política (Ondegardo, 1561/2012, ff. 10v, 22v).

Estos argumentos anticipan, en cierto modo, una de las premisas fundamentales del contrato racial lockeano (Mills, 1997, 67 y ss). En *Two Treatises on Government* (1689) su autor, John Locke, sostenía que la legitimidad de la esclavitud del cautivo se fundamentaba en sus propias acciones y no en el derecho de su amo. La servidumbre, decía Locke, no se seguía de la naturaleza, sino de la voluntad corrupta de quien debía pagar con su trabajo los agravios cometidos a la ley de la naturaleza (1689/1991, §§ 8-24). En el caso de los indígenas de América el daño se cometía cuando obstaculizaban a los colonos la apropiación laboriosa de las tierras vacantes y sin cultivar (Fernández Psychaux, 2021; Abdo Ferez, 2011).

Al igual que Locke, pero más de un siglo antes, Ondegardo propuso un contrato racial con el que mantener a la población indígena en una suerte de estadio prepolítico

que justifique su dominio. La redacción de los fundamentos de tal contrato no toma la forma de un tratado, sino de un informe pseudo-etnográfico sobre el comunitarismo andino. Este, señalaba su autor, había supuesto ahogar durante siglos toda posibilidad de que entre los indios surgiese la industriosisdad y la codicia del ciudadano libre. En su descripción realizaba especial énfasis en que los Incas lograron conquistar a diversas poblaciones y ponerlas bajo una organización comunitaria, centralizada y jerarquizada. Esta imponía la responsabilidad colectiva del pago del tributo, impedía tener nada como propio, ahogaba toda iniciativa particular y, en definitiva, sujetaba a la autoridad absoluta de un sistema estratificado de cacicazgos y gobernaciones que culminaba en el Inca.

De tal manera los puso debajo de su dominio que *ni les quedó hacienda propia ni medios para adquirirla, ni libertad para tratar ni contratar*, ni tiempo para que en cosa propia se pudiesen ocupar si no era el necesario para cumplir con la necesidad humana. (Ondegardo, 1561/2012, f. 7v, cursivas añadidas)

Un elemento central en dicho régimen, según reconoce Ondegardo, era la redistribución que permitían la tributación con la prestación de servicios personales (y no con la entrega de bienes) y la centralización de los bienes producidos comunitariamente en depósitos separados según una función específica (cubrir las necesidades del Inca, la religión o del pueblo). La economía incaica que describe el *Informe* no era de subsistencia, sino que producía bienes más allá de la capacidad de consumo (Ondegardo, 1561/2012, f. 4). Por ello, una función central de las diversas jerarquías era organizar la redistribución a través de intercambios pautados, por ejemplo, en el caso de los depósitos del Inca: “aún servía para provisión de los pueblos cuando había necesidad y *el Inca lo dispensaba*” (Ondegardo, 1561/2012, f. 3v). Más adelante agregaba “Verdad es que en algunas partes hallo yo que la comunidad también hiciese chácara para tiempo de necesidad, pero es averiguado que cuando la había, de los depósitos del Inca en todas partes se remediaba” (Ondegardo, 1561/2012, f. 5v).

Esta función de redistribución ocasiona una zona de indefinición en la que el pueblo se proveía en caso de necesidad “si el Inca lo dispensaba”, pero, al mismo tiempo, el tributo “también resultaba en provecho suyo, era en común”. A través del carácter comunitario del trabajo a los particulares “ni le podía sobrar ni faltar ni poder tener necesidad en ninguna parte” (Ondegardo, 1561/2012, f. 7v). De modo que la redistribución se regía por pautas de intercambios ancladas en el principio que contemporáneamente se denomina de reciprocidad (Cf. Polanyi, 1992, p. 100; Rivera Cusicanqui, 2023, pp. 181 y ss).

Ondegardo en su informe menciona estos aspectos, pero nada dice de las consecuencias que tenían para su argumento principal: que los tributos que imponía la colonia eran justos porque permitían mantener ocupada a una población viciosa. Así, en vez de comparar los efectos de dicha reciprocidad asimétrica con los del extractivismo colonial (paralelo que, por ejemplo, sí hace Francisco Falcón en su *Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios* de 1567), dedica su *Informe* a demostrar que el comunitarismo acostumbró a los indígenas a no ocuparse de sus cosas más que de lo estrictamente necesario para subsistir. 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 de lo que debían tributar, ni los abusos y agravios que recibían del régimen impuesto por los conquistadores, sino la *condición* comunitaria heredada de los incas.

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 bajarles 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).*

En conclusión, lo mejor para el cuidado de la población indígena (y beneficio de la corona, encomenderos y clérigos que no cobrarían el tributo si esa población desaparecía) era que se sostuviesen los fueros de sus caciques. Es decir, de aquellos interlocutores válidos con los que tratar la tasa de los tributos. Aunque ya en 1561 había voces, como la de Francisco Falcón recién aludida, que exponían ante las instituciones castellanas el conflicto entre los indios del común y sus caciques en tanto estos últimos acordaban tasas con los españoles que debían cubrirse con el trabajo de quienes no habían sido consultados, Ondegardo no daba cuenta de ello. Se limitó a justificar la eficacia y benevolencia de dar continuidad en los caciques al dominio del Inca derrotado (Ondegardo, 1561/2012, f. 8v). Tal continuidad se justificaba en que, salvo los caciques, los demás eran como niños que no sabían ni entendían. “Desde el tiempo que el Inca los conquistó solo tienen parecer los caciques porque *los demás no saben ni entienden en otra cosa desde aquellos tiempos sino [en] hacer lo que les mandan*” (Ondegardo, 1561/2012, f. 18).

De modo que, su condición les privaba de la capacidad para ejercer el libre albedrío consintiendo, o no, la tasa del tributo. Tanto es así, que del *Informe* también se sigue que los caciques no debían ser consultados sino solo informados. Ondegardo presentaba tres motivos. Primero, porque mentían sobre la cantidad de indios de cada parcialidad y la capacidad de tributación. Segundo, porque aun doblando la tasa, seguía siendo menor al tributo comunitario impuesto por los Incas. Tercero, porque mientras

más tributasen, menos tiempo les sobraría, mejor podrían sustentarse, y esto evitaría vicios y holgazanería.

En consecuencia, el régimen de tributación se fundamentaba, según Ondegardo, 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. Omite considerar, por completo, la pérdida de la función de redistribución que realizaba el régimen inca por él descrito. A su vez, la contra-inversión de los españoles con codicia e industria para ocuparse de su hacienda separa a la libertad de la participación en la sanción de las leyes o 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 que en algún momento futuro llegasen a ser capaces, como los españoles, de participar en el mercado para conseguir 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 desarticula por completo la oposición entre el comunitarismo y la 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—. Según Guaman Poma, las condiciones en las que las repúblicas pueden vivir libremente dependían de que la organización del autogobierno de los pueblos que ponga un límite a los abusos coloniales fortaleciendo la organización comunitaria.

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*, ff. 376[378]; 957[971]). Luego, aclara, esos señores incas se “acabaron” (*PNC*, f. 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” (*PNC*, f. 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.<sup>6</sup> ¿Cuáles eran las intenciones del autor al presentar como hechos lo que circuló solo como conjeturas? En ese sentido, resulta interesante la observación de Guillermo 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”, que habían conformado un estado neoinca para resistir la ocupación castellana y a sus aliados indígenas (1971, p. 397). 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 porque no propone una restitución de los títulos entre los señores de Castilla y los Andes, sino la organización de cabildos que institucionalicen el autogobierno de los pueblos como forma de resistencia a la colonia.

Como vimos en el apartado anterior, ya en el siglo XVI la construcción del “indio” como “figura de la exclusión”<sup>7</sup> tenía dos caras: fundamentar la dominación

---

<sup>6</sup> Al respecto, ver la enumeración de fuentes que realiza Lohmann Villena 1971, pp. 398-399.

<sup>7</sup> 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.

política de los que no podían autogobernarse legítima, en correlato, la privatización de sus recursos, antes comunes, para su mejor “aprovechamiento”. Guaman Poma disputó ambas caras de esa lógica cuando sostuvo que la continuidad legítima de los actos soberanos entre el mundo incaico y el colonial del siglo XVII demandaba la constitución del autogobierno a través de *cabildos* cuyos miembros 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. Cito en extenso dos párrafos de la crónica en los que se condensa el vínculo entre la tributación colonial y la esclavización.

Que no había tributos. De cómo no pagaba tributo al Inga ni a la coya ni a los señores principales, sino que daba indios de servicio, indias en este reino, ni a los capitanes ni a ninguna persona de cada pueblo [...] estas cosas servían de tributo y no daban tanta pesadumbre como ahora, y no sentían los indios pobres. *Ahora dice tributario, quiere decir esclavo en gran daño de los pobres cristianos indios.* (PNC, f. 338[340], ver también f. 339[341]).

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, f. 903[917]).

La esclavitud que denuncia no estriba solo en el tributo no consentido, como sostenía Las Casas (ver el principio VI del *Tratado de las doce dudas*), 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). Para Guaman Poma el enemigo es la *soberbia* de quienes no temiendo a Dios abandonan el mandato de la misericordia y esclavizan a los pobres indios (*PNC*, f. 936[950]).

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, se apropian no solo de las cosas comunes o de los trabajos comunes, sino también, y más importante aún, de las prácticas comunes de institución y articulación de los compromisos de cooperación y co-obligación que supone el reparto comunitario de esas cosas y trabajos.

Por ello es clave subrayar que su propuesta de reforma política y moral del “mundo al revés” no conllevaba el retorno a las behetrías, sino a la organización de los pueblos según el modelo romano-castellano de autogobierno local. Este autogobierno de los pueblos en cabildos es lo que les permitiría liberarse de los abusos. Con todo, el giro decolonial que opera Guaman Poma estriba en transformar la lógica eurocentrada y proto-racial que subyacía en la determinación de qué era un cabildo y cuáles eran sus funciones y legitimidades.

Al autorretrato que describí 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*” (*PNC*, ff. 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 personas y los

familiares de ambos. Los príncipes ocupan la posición de “cabeza mayor de una provincia” y “cabeza mayor del Cabildo” (*PNC*, f. 742[756]). Su “segunda persona”, conforme a la “ley antigua”, tendría “cargo y a la vara de la Real Justicia” (*PNC*, f. 744[758]). Ambos reciben el título directamente de “su Majestad”, no son tributarios ni prestan servicios personales, pero según sus diversas funciones tienen la obligación de preservar el régimen comunitario.

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 (*PNC*, f. 768[782]; 769[783]; 793[807]). Se diferencian por la cantidad de indios tributarios a los que movilizan. Los caciques de mil indios no son tributarios y ocupan por un año el cargo de corregidor o teniente de corregidor y tienen que rendir “residencia” (*PNC*, f. 745[759]; 746[760]). Luego siguen los mandones que sí son tributarios. Los hay de quinientos indios (alcalde mayor), cien indios (alcalde ordinario); cincuenta indios (regidores), diez indios (alguacil mayor) y cinco (alcaide, pregoneros o verdugos). Guaman Poma incluye en dicha estructura las “señoras grandes de este reino” (*PNC*, f. 758[772]) o las “mujeres de la uaranga [mil indios] y piscapachaca [quinientos indios]” (*PNC*, f. 760[774]). Al igual que sus padres, esposos o hermanos, tienen la obligación de saber leer y escribir y cuidar de la comunidad.

Esta combinación de la legitimidad dinástica con un principio electivo democrático desestabiliza las jerarquizaciones económicas castellanas 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. (*PNC*, f. 769[783], cursivas añadidas).

Al leer los pasajes específicos en los que elabora su propuesta según la clave de la

disputa con Ondegardo (cf. *PNC*, ff. 738-760), adquiere mayor relevancia la articulación de las autoridades *dinásticas* con otras *electivas*. En tal composición Guaman Poma quita a los oficiales coloniales (salvo al Virrey y la Audiencia Real) la posibilidad de ser electores de los gobiernos locales, pero, sobre todo, provee un principio de legitimidad político y no genealógico: la liberación de los pueblos de los agravios que llevan a cabo los industriales y codiciosos que Ondegardo describe como “libres”.

Todos estos miembros del cabildo deben movilizar la fuerza laboral con la que se prestan los servicios personales y 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. A su vez, que sean los cabildos y no los funcionarios coloniales los que operan esa articulación pretende que se reintroduzca la función de redistribución que tanto Ondegardo como Guaman Poma describen. En palabras de Guaman Poma, los cabildos deben rearticular la misericordia cristiana de las ordenanzas del Inca y su consejo en el entramado colonial.

En definitiva, 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 una hipotética puesta a disposición de las reglas del mercado que despliegue en ellos la codicia y la industriosisidad, 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*, f. 25, cursivas añadidas). Así, por ejemplo, los principales han de favorecer a los pobres, enfermos, viejos y viudas (*PNC*, f. 744[758]). También 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*” (*PNC*, f. 750[764], cursivas añadidas), o los alguaciles mayores (diez indios) tengan

que hacer “que *tengan todos de comer* en las dichas chacaras” (PNC, f. 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 (PNC, f. 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” (PNC, f. 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.

Con respecto a los caciques sostiene que:

*Los dichos antiguos principales murieron por sus vasallos indios, y así lo lloraban por ellos. Ahora que son cristianos habían de morir por Dios y por los pobres de sus prójimos; aunque algunos indios principales padecen grandes trabajos por los pobres de los indios de defenderla de los mineros, y de corregidor, y de padre, y de encomenderos, y de españoles; pero no he visto morir por ellos a los cristianos caciques principales de este reino* (PNC, f. 930[944], cursivas añadidas).

Cuando los principales no son elegidos por los cabildos ni hacen buenas obras, se les pierde el respeto y, en consecuencia, como le recuerda 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*” (PNC, f. 768[782]). Luego insiste: “sus parientes hermanos y vasallos no les quieren ver” (PNC, f. 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 (PNC, f. 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”. 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*” (PNC, f. 386[388], cursivas añadidas).<sup>8</sup>

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” (PNC, f. 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 éste huye de los castigos de su Majestad. La respuesta es que no hay diferencia (PNC, f. 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

---

<sup>8</sup> Sobre el desprestigio de Uascar cf. Rostworowski de Diez Canseco, 1988, pp. 175 y ss.

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” (PNC, f. 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*” (PNC, f. 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 privatización de la vida.

### **Consideraciones finales: la contemporaneidad 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, 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. Cabría interrogarse, entonces, por la colonialidad del neoliberalismo a partir de cuando su “ética del más fuerte” opone la libertad a cualquier comunitarismo y da fundamento al gobierno autoritario de minorías egregias aptas para ejercer el libre albedrío (Fernández Psychaux, 2017). 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 autogobierno (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 suficientes 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/as. 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

- Abdo Ferez, Maria Cecilia (2011). La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad. *Leviathan*, (2), pp. 123-146. <https://doi.org/10.11606/issn.2237-4485.lev.2011.132273>
- Adorno, Rolena (1991a). *Guaman Poma, literatura de resistencia en el Perú colonial*. Siglo XXI.
- Adorno, Rolena. (1991b). The Negotiation of Fear in Cabeza de Vaca's Naufragios. *Representations*, 33, pp. 163–99.
- 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 de la Universidad de Buenos Aires.
- Biagini, Hugo y Fernández Peychaux, Diego (2014). *El neoliberalismo o la ética del más fuerte*. Octubre.
- Duso, Giuseppe (2016). *La representación política: génesis y crisis de un concepto*. Universidad Nacional de General San Martín.
- Falcón, Francisco (2023). Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios [ca 1567], por Francisco Falcon. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 42, pp. 361-448. (Trabajo original elaborado en 1567).
- Fernández Peychaux, D. (2023). Lo común en el republicanismo de Felipe Guaman Poma de Ayala. *Cuyo. Anuario De Filosofía Argentina Y Americana*, 42, pp. 91–127.
- Fernández Peychaux, Diego (2017). La ética del más fuerte: los neoliberalismos en Nuestra América. En Beatriz González de Bosio, José Zanardini (Comps.), *Democracia, Derechos Humanos, Integración e Identidad: realidades y desafíos* (pp. 119-137), Biblioteca de Estudios Paraguayos (Vol 116). Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (Paraguay).

- Fernández Peychaux, Diego (2021). John Locke: los racionales, las bestias y la resistencia. *Bajo Palabra*, (27), pp. 193–212.
- Fernández Peychaux, Diego (2022). Bartolomé De Las Casas and Felipe Guaman Poma De Ayala: Republicanism on the Colonial Frontier, *Journal of Latin American Cultural Studies*, 31(1), pp. 1-21.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1993). *Primer nueva corónica y buen gobierno* (Vols 1-3). (Jan Szeminski Trand.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original finalizado hacia 1615).
- Hampe Martínez, Teodoro (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). San Esteban.
- La Boétie, Etienne de (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Terramar. (Trabajo original publicado en 1577).
- Lamana, Gonzalo (2012). *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*. Centro Bartolomé de Las Casas / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Lamana, Gonzalo (2022). *Cómo piensan los indios. Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Centro Bartolomé de Las Casas.
- Las Casas, Bartolomé de (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 Llorente J. (Ed.). *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas* (Vol. 2) (pp. 175-327). En Casa de Rosa, Librero. (Trabajo original elaborado en 1564).
- Linding Cisneros, Erika (2016). Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica”. En Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy (coords.). *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política* (pp. 15-28). Bonilla Artigas.
- Locke, John (1991). *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press. (Trabajo original publicado en 1689).
- Lohmann-Villena, Guillermo (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, pp. 373-424.
- MacCormack, Sabine (2007). *On the wings of time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton University Press.
- Maquiavelo, Nicolas (2013). *El príncipe*. Colihue. (Trabajo original publicado en 1532).
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson (2017). *La frontera como método* (Veronica Hendel, Trad.). Traficantes de Sueños.
- Michaud, Cécile. 2020. Fuente visual, fuente textual y dimensión moralizante: una narración implícita en algunos dibujos de la Nueva corónica i buen gobierno de Guaman Poma de Ayala. En ed. José Antonio Mazzotti and Isabelle Tauzin-Castellanos (Eds.), *Peruanismo en Burdeos. Homenaje a Manuel González Prada y Bernard Lavallé* (pp. 24–50). Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.

- Mignolo, Walter (2007). Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514, DOI: <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
- Mills, Charles (1997). *The racial contract*. Cornell University Press.
- Ondegardo, Polo (2012). Informe del licenciado Juan Polo Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú. En G. Lamana (Ed.), *Pensamiento colonial crítico. Textos y Actos de Polo Ondegardo* (pp. 139-204). Centro Bartolomé de Las Casas / Instituto Francés de Estudios Andinos. (Trabajo original elaborado en 1561).
- Pietschmann, Horst (1989). *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América* (A. Scherp, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Porras Barrenechea, Raúl (1921). *El cronista Felipe Huaman Poma de Ayala*. Imprenta Editores Tipo-Offset.
- Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo*. Verso.
- Rivera Cuscicanqui, Silvia (2023). Un mundo ch'ixi es posible. Memoria, mercado y colonialismo. En *Canibalizar la modernidad* (pp. 177-200). Tinta limón.
- Rivera Cuscicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Tinta Limón.
- Rostworowski de Diez Canseco, María (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. IEP Ediciones.