

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

La memoria del mundo inca

Guaman Poma y la escritura de la *Nueva corónica*

Jean-Philippe Husson

Editor



Capítulo 3

985.0095 Ma La memoria del mundo inca : Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica [sic.] / Jean-Philippe Husson, editor.-- 1a ed.--Lima : Apus Graph Ediciones : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa). 367 p. : il. (algunas col.), mapas, retrs. ; 24 cm.--(Estudios andinos / dir. Marco Curatola Petrocchi ; 19)

Incluye bibliografías.

D.L. 2016-14786
ISBN 978-612-317-204-6

1. Guamán Poma de Ayala, Felipe, m. 1615? - Crítica e interpretación 2. Guamán Poma de Ayala, Felipe, m. 1615?. Nueva crónica y buen gobierno - Crítica e interpretación 3. Cronistas - Perú 4. Codicología - Perú 5. Análisis del discurso literario 6. Incas - Vida y costumbres sociales 7. Perú - Historia - Época Prehispánica - Incas - Aspectos sociales I. Husson, Jean-Philippe, editor II. Curatola Petrocchi, Marco, 1951-, director III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Serie

BNP: 2016-1452

La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la Nueva corónica

Jean-Philippe Husson, editor

© Jean-Philippe Husson, 2016

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*, Manuscrito Galvin (1590), f. 76v.

Cuidado de la edición: Anel Pancorvo Salicetti

Diagramación de interiores: Mario Vargas Castro y Juan Carlos García M.

Corrección de estilo: Jorge Coaguila

Primera edición: diciembre de 2016

Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-14786

ISBN: 978-612-317-204-6

Registro del Proyecto Editorial: 31501361601215

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

El capitán, el ermitaño y el cronista

Claves para establecer cuándo nació el autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*

José Carlos de la Puente Luna

El padre Ayala dormía poco pero soñaba mucho, a veces con los ángeles. Al alba, el canto del gallo le indicaba que había pasado la noche atado a su cabecera que ya era tiempo para la primera oración. El padre se levantaba de la estera de paja y, mientras completaba sus rezos en su celda del Hospital de Naturales de Huamanga, pájaros y ratones acudían a acompañarlo y a recibir su bendición —al menos así lo aseguraban algunos—. Enseguida, Martín iniciaba su ronda de visitas entre los enfermos y desahuciados del hospital. Nunca se reía ni miraba a las mujeres a los ojos, evitaba pronunciar malas palabras y concebir malos pensamientos, celebraba misa todos los días, condenaba el trato cruel hacia cualquier ser animado y repartía su corto caudal entre los pobres y necesitados de la ciudad. A pesar del frío, jamás traía camisa bajo el hábito —aunque un cilicio lo acompañaba a todo lugar—. Generoso, humilde y hasta milagroso era el padre Ayala. Un retrato de este santo hombre colgaría pronto de una de las paredes del Hospital de Naturales.

Este es el perfil de Martín de Ayala que emerge casi desde las primeras páginas de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, aunque la vida edificante del clérigo del Hospital de Naturales impregna en realidad toda la obra¹. La labor del padre Martín entre los indios, y en particular su cercanía a la familia de Felipe Guaman Poma, es parte de la argumentación central de la *Nueva corónica*. Como ha señalado Rocío Quispe-Agnoli, gracias al padre Ayala, «Guamán Poma traslada la cristiandad y santidad al lado nativo y familiar», pues el cronista hace al clérigo, merced a una enrevesada genealogía, su medio hermano por parte de madre (Quispe-Agnoli

¹ Los pasajes más relevantes sobre la vida del padre Ayala aparecen en Guaman Poma 1615: 14-21 [14-21], 393 [395], 598-599 [612-613], 733 [747].

2004: 242; véase también Adorno 2000: XLV; Porras Barrenechea 1948). El perfil de Martín de Ayala es, además, una imagen invertida del terrible cura español. Es el padre Ayala, en tal sentido, instrumento divino para la implantación del buen gobierno y de la Policía cristiana que propone el autor con sólidas bases lascasianas (Adorno 1978; 2000). Sobre la imagen de santidad de Martín de Ayala reposa también la identidad colonial, católica y letrada del artífice de la *Nueva corónica*, pues, gracias a los cuidados y enseñanzas del padre ermitaño, tanto Guaman Poma como sus familiares aprenden a leer y a escribir, además de iniciarse en los rudimentos —y quizá también en algunas de las sutilezas— de la fe (figura 1). Finalmente, la obra se escribe gracias al padre Ayala pues, a través de él, Dios ordena «la dicha historia» (Guaman Poma 1615: 14). Martín de Ayala es una figura central del discurso hagiográfico de la *Nueva corónica*, pero también una viva demostración, dirigida al monarca, de que los indios pueden ser verdaderos cristianos.

Aunque el perfil de Martín ofrece numerosas claves de lectura para entender la *Nueva corónica*, las inconsistencias a las que parece enfrentarnos Guaman Poma al relatar la vida de este padre ermitaño, supuesto hijo ilegítimo y mestizo del capitán Luis Dávalos de Ayala, así como la ausencia de datos independientes

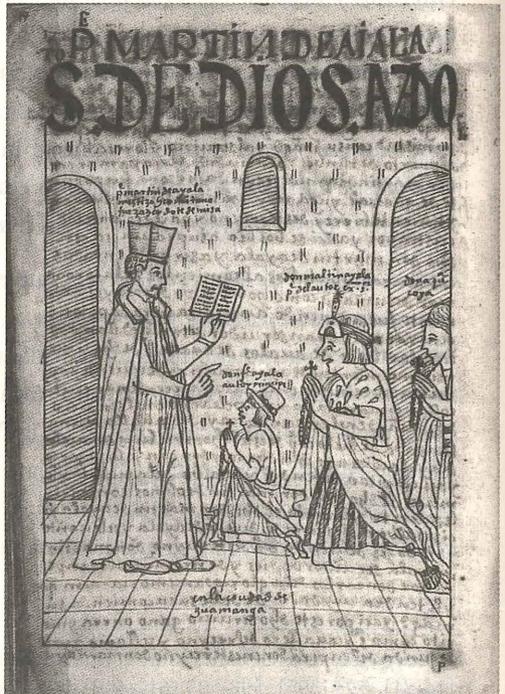


Figura 1: «P[adr]e Martín de Aiala, S[an]to de Dios Amado». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615): 17 [17]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm.

que la confirmen hasta ahora, han llevado a varios expertos a poner en tela de juicio su historicidad. Algunos especialistas han sugerido que el misterioso clérigo sería una especie de avatar del padre homónimo de Guaman Poma, a quien el cronista atribuye ese y otros nombres pero que nosotros, en aras de la claridad y la consistencia, llamaremos aquí Martín Guaman Mallqui. Para otros autores, Martín podría ser un producto de la fértil imaginación del cronista, destinado principalmente a reforzar sus argumentos principales (Alberdi 2007: 12; Murra 1987: LVII, nota 23; Ossio 2002: 339; 2008: 67 y ss., 86). Nosotros proponemos, en cambio, que los datos dispersos que ofrece la *Nueva corónica* acerca de Martín de Ayala no solo retratan a un personaje de carne y hueso, sino que también ofrecen una descripción, muy valiosa por su textura y su atención al detalle, sobre un sector de la temprana iglesia colonial que, a pesar de su importancia para las políticas evangelizadoras y la adopción del catolicismo por las poblaciones nativas, permanece todavía oculto entre las bulas papales, decretos episcopales y cédulas reales que buscaron regular la presencia de la institución y de la fe en los Andes desde arriba.

Martín debió pertenecer a la primera generación de mestizos que reconoció en la admisión en el sacerdocio o la pertenencia a una orden una opción acorde con su posición social en tanto hijos ilegítimos de inmigrantes españoles y mujeres de la tierra, aunque las opiniones encontradas acerca de la conveniencia de que estos hijos de indios y españoles recibieran las órdenes les haya impedido a muchos como él sumarse plenamente al estado eclesiástico². Fieles devotos como el padre Ayala, algunos de ellos bilingües en quechua y español, pasaron a engrosar las filas de los ermitaños, catequistas, clérigos de misa, asistentes de doctrina y otros ministros formales e informales que, de la mano de las órdenes religiosas, ayudarían a que el catolicismo echara raíces en la tierra de Guaman Poma. Así, el cronista, antes que enfrentarnos al retrato estereotipado de un hombre que nunca existió, nos ofrece un testimonio de parte, en tanto proveniente de un indio ladino, intérprete y cristiano como él, respecto de los debates acerca de la plena admisión de indios y

² Esta fue la opinión de Juan Bautista Olaechea Labayén, quien señaló en un trabajo poco conocido sobre el clero mestizo que Martín de Ayala «estaba ordenado de presbítero» (Olaechea Labayén 1975a: 656). Para una discusión reciente acerca del debate sobre la ordenación de mestizos a partir de una serie de iniciativas legales presentadas por un grupo de mestizos andinos ante el Tercer Concilio Limense y la Corte real en Madrid, véase Ruan 2012. El personaje más emblemático de esta polémica es, por supuesto, el padre jesuita Blas Valera, hijo del conquistador y encomendero Luis de Valera y de Francisca Pérez. Blas Valera entró a la orden en 1568 y fue ordenado en 1573. Jerónimo, su hermano de padre y madre, tomó el hábito franciscano en 1588 (Hyland 1998: 22-32). Para el debate tal y como se dio en el Cuzco del siglo XVI, véase Burns (1999). Otros autores, a quienes citaremos más adelante, han abordado también esta temática.

mestizos en el sacerdocio. Se trata de un segmento clave de la Iglesia colonial para cuya reconstrucción aquello de que adolecemos es, precisamente, la sutileza del dato biográfico que, en este caso, solo Guaman Poma aporta.

La discusión que sigue fue en parte motivada por una pista que da sustancia al relato de Guaman Poma. En setiembre de 1579, Garcí Núñez Vela, tesorero de la real Hacienda en Huamanga, emitió carta de pago a favor de los caciques andamarcas de la provincia de Lucanas, territorio con el que Guaman Poma estaba tan familiarizado y del cual probablemente fuera natural (Adorno 2008: 255; Barnes 1999; Husson 1995). Con este recibo de pago, el tesorero certificó la entrega del tributo que los indios debían desde el tercio de Navidad de 1578 hasta el tercio de San Juan de 1579. Sus autoridades habían viajado hasta la ciudad para tal fin. Entre los testigos de esta entrega al tesorero figura «el padre Ayala», quien firma su nombre como «M[art]in de Ayala», tal como aparece en la imagen reproducida a continuación (figura 2)³.

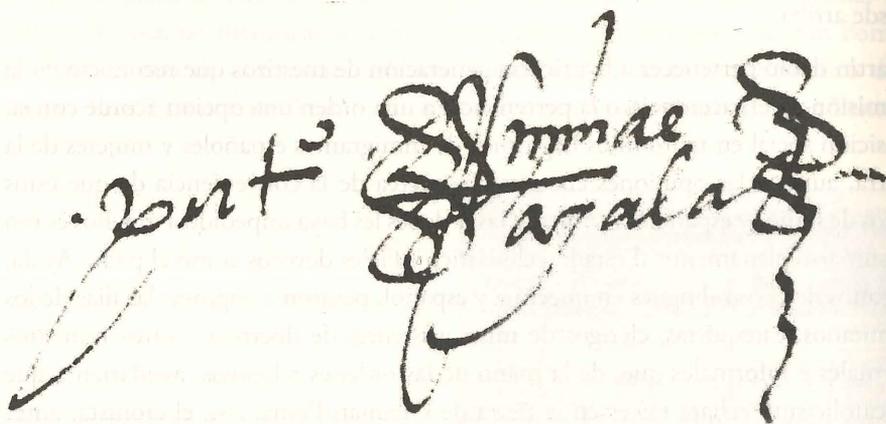
A close-up photograph of a handwritten signature in dark ink on aged paper. The signature is written in a highly stylized, cursive script. It begins with a large, sweeping 'M' that loops back. The name 'Martín de Ayala' is written in a fluid, connected hand. The final part of the signature is a long, vertical flourish that tapers to a point.

Figura 2: «Por t[estig]o M[art]in de Ayala». Detalle de la carta de pago emitida por Garcí Núñez Vela, Huamanga, 17 de setiembre de 1579 (Ver apéndice). Sevilla, Archivo General de Indias, Escribanía de cámara, legajo 529A.

Quizá los andamarcas buscaran a Martín de Ayala para que diera fe de la transacción pues, de otra manera, no se explica fácilmente que Ayala estuviera con el tesorero en el preciso momento en que ellos hacían efectivo el pago del tributo debido a Su Majestad. Es poco probable que hubiera dos personajes homónimos en Huamanga a fines del siglo XVI, que ambos fueran además «padres» y que ambos estuvieran

³ La carta de pago se encuentra en AGI, Escribanía de Cámara, 529A.

vinculados a los indios andamarcas de Lucanas. Mi premisa en las páginas siguientes, reforzada por informaciones adicionales, será que este personaje es el «Martín de Ayala» a quien Guaman Poma identifica como su medio hermano, hijo de la madre del cronista y del capitán y conquistador Luis Dávalos de Ayala, independientemente de la veracidad de esta porción específica de la enmarañada historia. Tomando como base esta información, mis reflexiones girarán en torno a la revaluación de tres aspectos de la vida del padre Ayala: primero, su participación en la entrada al Antisuyo a cargo del capitán Martín Hurtado de Arbieta; segundo, su condición de padre ermitaño y clérigo de misa; y tercero, su labor evangelizadora en el Hospital de Naturales de Huamanga. En la secuencia de estos eventos, corroborados con testimonios externos a los del cronista, se encuentran algunas de las claves más importantes para fechar el nacimiento y vicisitudes del autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*, tema que abordaré al final de este ensayo.

El capitán Dávalos de Ayala

Comencemos por el final. Guaman Poma nos dice que, hacia 1590, y por orden del obispo del Cuzco fray Gregorio de Montalvo, el padre Martín de Ayala tuvo que abandonar su labor como capellán del Hospital de Indios en San Juan de Dios de Huamanga, fundado en 1555, para pasar a servir como cura interino del pueblo de Canaria, en la provincia de Vilcashuamán, relativamente cerca de la ciudad. A los pocos meses de su retorno a Huamanga, quizá en 1591, Martín murió y fue enterrado en la iglesia de San Francisco, a la cual el hospital estaba vinculado. El padre Ayala tenía, según Guaman Poma, cuarenta años (Guaman Poma 1615: 20, 747)⁴. Así, Martín habría nacido hacia 1550, producto de la unión entre el capitán Luis Dávalos de Ayala y Juana Curiocllo Coya. Es probable también que su patria haya sido el Cuzco, pues, como lo han notado Abraham Padilla Bendezú (1979: 36) y, más recientemente, Juan Ossio (2008: 88-89), la infancia y temprana formación del padre Ayala transcurren en dicha ciudad. Además, el dibujo de la página 14 de la *Nueva corónica* aclara que Martín de Ayala recibe al Espíritu Santo «en la ciudad del Cuzco» (figura 3). Cuando contaba siete años, refiere Guaman Poma, Martín entró a servir en el Hospital de los Naturales del Cuzco, el cual se

⁴ Estas fechas se desprenden, además, de que fray Gregorio de Montalvo fue designado obispo del Cuzco el 16 de noviembre de 1587, entró a la ciudad y falleció en su diócesis el 11 de diciembre de 1592 (Vargas Ugarte 1938: 148-149).



Figura 3: «Cómo Dios ordenó la di[c]ha his[tori]a, primer coró[ni]ca». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1615): 14 [14]. Copenhague, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm.

había comenzado a construir un año después que el de Huamanga, es decir, en 1556. A los doce años de edad, Martín recibió el «hábito» de ermitaño⁵.

El esforzado capitán bien pudo ser el padre del sacrificado clérigo. Mil quinientos cincuenta, la fecha que propongo para el nacimiento del padre Ayala en el Cuzco, se condice con la llegada de Luis Dávalos de Ayala al reino del Perú (hacia 1548) y con dos estancias en la antigua capital imperial. Dávalos estuvo allí al menos en dos oportunidades, en 1548 y 1551, pero sus actividades comerciales pudieron llevarlo por esos lares en otras ocasiones. En efecto, los testigos de una probanza de méritos y servicios elaborada por Dávalos en 1557 afirman que, luego de la batalla de Jaquijaguana (9 de abril de 1548), el pretendiente viajó al Cuzco con Pedro de la Gasca y se quedó con él «ciertos días», hasta que el licenciado regresó a Lima. El famoso reparto de Huaynarima se realizó muy cerca del Cuzco, entre mediados de julio y mediados de agosto de 1548, por lo que esos «días» bien

⁵ Guaman Poma (1615: 15 [15], 598-599 [612-613]). El Hospital de Naturales del Cuzco se comenzó a construir el 13 de julio de 1556. La parroquia del Hospital de Naturales de esta urbe, también llamado de San Pedro, se erigió en 1572 (Esquivel Coronado s. f.: 9; Julien 1998; Ramos 2010: 102).

podieron extenderse por cerca de un mes⁶. Por otra parte, entre febrero y octubre de 1551, el capitán Dávalos estuvo en el Cuzco, donde un tal Hernando de Cabra lo nombró su albacea y tenedor de bienes, revelando así las conexiones del capitán con la ciudad y sus habitantes (AGN, Protocolos, 9, ff. 683r-v, 988r-989r).

Solo un mes antes, sin embargo, Dávalos se había presentado ante un escribano en Lima para cancelar una compañía que había formado el 8 de noviembre de 1548, también en Lima, para la compraventa de mercaderías⁷. Tras un lapso de más de diez años de silencio en las fuentes, el escurridizo capitán pasaría por Arequipa. En 1559, firmaría un contrato para transportar maíz desde el Cuzco hacia dicha ciudad. Sabemos que Dávalos tenía, por estas mismas fechas, un apoderado de negocios en Potosí (Lohmann Villena 1969: 47). Lo hallamos en Lima, finalmente, en los últimos días de julio de 1562. Quizá viajara a la Corte limeña para insistir en que se hiciera efectiva la merced real decretada en 1559 y que el virrey conde Nieva recién otorgaría en abril de 1563⁸. La fecha límite para el nacimiento de Martín de Ayala sería 1564, dado que, en dicho año, muy enfermo y tendido en una cama, el capitán Dávalos de Ayala dictó su testamento y falleció. Sus tres hijos legítimos, al parecer nacidos en Lima, eran menores de edad en ese entonces⁹. El testador se describe a sí mismo como «estante» en la ciudad de Lima, lo cual lleva a pensar que el capitán tenía otro lugar de residencia fija, quizá el Cuzco o el Alto Perú, por lo que nunca se habría avvicinado realmente en la Ciudad de los Reyes. Martín, su hijo ilegítimo, habría permanecido en la ciudad imperial, quizá sin muchas oportunidades aparte de ingresar al estado eclesiástico¹⁰.

⁶ AGI, Patronato, 100, r. 2, ff. 9r, 24r, 31r. La Gasca estaba ya en Lima el 17 de setiembre. El licenciado dejó el Perú a fines de enero de 1550 (Hampe Martínez 1989: 421-424).

⁷ La escritura se encuentra en la colección de manuscritos latinoamericanos de la Lilly Library (Latin American mss.-Peru).

⁸ Véase Porras Barrenechea 1948 y AGN, Protocolos, 127, f. 895r.

⁹ AGN, Protocolos, 41, ff. 675r-680v. Luis Dávalos de Ayala murió en Lima el 16 de mayo de 1564. En su fe de muerte, el escribano Juan García de Nogal transcribió algunas cláusulas de su testamento cerrado. Allí se dice que, de su matrimonio con Ana de Ayala, el capitán Dávalos tuvo tres hijos legítimos: Luis, Pedro y Juan Dávalos de Ayala. El cuarto hijo, Pablo, falleció en 1563. Doña Ana de Ayala tenía una hermana: Guiomar de Ayala.

¹⁰ Pienso aquí en el caso del Inca Garcilaso, hijo del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, y de otros mestizos del Cuzco, algunos clérigos, cuyos padres se casaron con mujeres españolas y formaron hogares de los cuales estos hijos ilegítimos estuvieron en cierta medida excluidos. Al respecto, véase Glave (2010: 102-104) y Ares Queija (2010), en que se discute la carrera del sacerdote mestizo cuzqueño Diego de Alcobaza a la cabeza de varias doctrinas de indios.

La entrada al Antisuyo

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la evangelización de las poblaciones indígenas del Perú, especialmente la de aquellas ubicadas en las tierras de frontera del virreinato, fue en parte encomendada a los clérigos mestizos de la primera generación, cuyo conocimiento de las lenguas de la tierra fue comentado, casi siempre positivamente, por varios observadores de la época. Un episodio central en la vida del padre Ayala, según la relata Guaman Poma, es su participación en la conquista y conversión de los «Ande Suyos y Chunchos» en compañía de Martín Hurtado de Arbieta (figura 4).

Esta información nos permite fechar el traslado, al parecer definitivo, del padre Ayala desde el Cuzco hacia Huamanga. En efecto, según la *Nueva crónica*, los contactos iniciales se habían producido entre Arbieta, el padre Gaspar de Zúñiga y Tomás Topa Inga Yupanqui, por un lado, y los indios mañari antis, por otro. Solo luego de la rebelión de los antis, en un segundo momento, Martín de Ayala se internó en los Andes en compañía de Arbieta «por morir mártir en servicio de Dios». A pesar de un segundo, repentino y devastador alzamiento de los manaríes y antis, continúa Guaman Poma, Martín escapó y, muy enfermo, retornó al

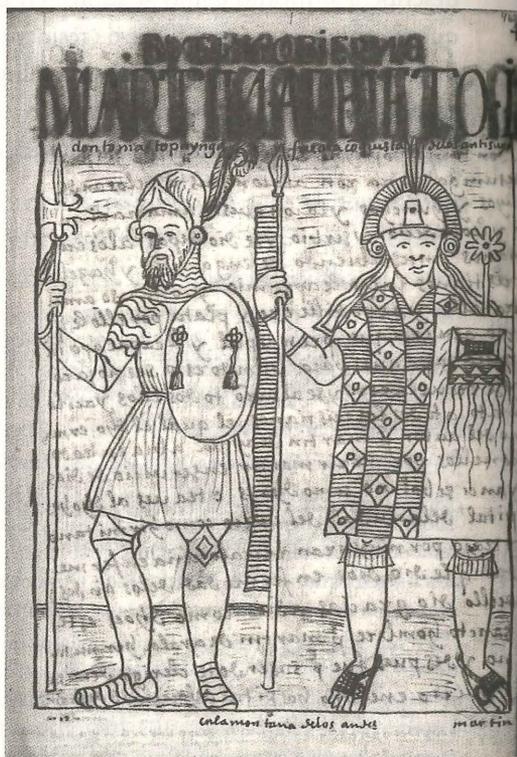


Figura 4: «Martín Arbieta y don Tomás Topa Ynga fue a la conquista de los Anti Suyo». Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1615): 460 [462]. Copenhagen, Biblioteca Real, GKS 2232 4°. www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm.

Hospital de Naturales del Cuzco. Algún tiempo después luego de su recuperación, se trasladó a Huamanga, como ya se ha dicho (Guaman Poma 1615: 425 [427], 461 [463]).

La confusión en torno a estos episodios radica en que algunos estudiosos los han tomado como una referencia a la célebre campaña contra los incas de Vilcabamba, realizada entre abril y junio de 1572, en la cual Martín Hurtado de Arbieta sirvió como capitán general. Quienes así lo han hecho han resaltado las incongruencias a que la cronología resultante nos enfrenta¹¹. En realidad, se trata de eventos diferentes y algo posteriores, como lo certifican documentos independientes que ahora paso a discutir.

Arbieta, nombrado gobernador de Vilcabamba en julio de 1572, solicitó autorización virreinal, recién a fines de 1575, para continuar el descubrimiento y pacificación de la «prouincia de Guanuco Marcamomori y los Mañaries» que había comenzado poco tiempo antes¹². Según la versión de Arbieta, algunos caciques habían salido de paz hasta San Juan de la Victoria de Vilcabamba, fundada en 1572, y le habían pedido que enviara sacerdotes a sus tierras para recibir la doctrina. Convencido por el persuasivo argumento, el virrey Toledo lo nombró gobernador de la provincia aún por pacificar en noviembre de 1575 y le dio amplios poderes para organizar sucesivas expediciones¹³. Aunque Arbieta y sus seguidores hicieron varias entradas a las tierras de los infieles, las más importantes

¹¹ Véase, por ejemplo, Adorno 2000: XLV; Padilla Bendezú 1979: 23. Sobre la campaña contra Vilcabamba, Hemming 1970, cap. 22. Porras Barrenechea 1948 ya había intuido que la entrada debió producirse durante el gobierno del virrey Martín Enríquez de Almansa (1581-1583), sugiriendo la fecha de 1582.

¹² Sobre la carrera inicial de Martín Hurtado de Arbieta al servicio del rey, véase AGI, Lima, 566, l. 6, f. 318v [1550]. La provisión del virrey Francisco de Toledo nombrando a Arbieta gobernador, capitán general y justicia mayor de la provincia de Vilcabamba, fechada en el Cuzco el 30 de julio de 1572, se encuentra en AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 45r-49v. Existe una copia en ARC, Colección Betancourt, libro 1, ff. 189-201. En una provisión fechada en Lima en noviembre de 1582, se menciona que Arbieta había salido de la primera jornada y se aprestaba a la segunda (f. 127v).

¹³ En su petición al virrey Toledo, Hurtado de Arbieta afirma: «con el fauor de Dios nuestro señor e descubierto y comenzado a pacificar la prouincia de Guanuco Marcamomori y los Mañaries [...] de los quales me han salido de paz A la dicha ciudad de Sanct Francisco de la Victoria Muchos caciques principales y yndios pidiendo les haga la Doctrina del Sancto euangelio offresciendo daran obediencia a Su Magestad y se han baptizado y cassado Algunos dellos». La provisión que incluye la petición está fechada en Arequipa el 4 de noviembre de 1575. AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 51r-55r.

para nuestro propósito fueron las jornadas de los manaríes y de los pilcozones, emprendidas recién en 1582 y 1583, respectivamente¹⁴.

El padre Ayala debió participar al menos en la primera de ellas. Varios testigos certifican la presencia de clérigos, así como de religiosos jesuitas del Cuzco, en ambas expediciones¹⁵. Según algunos testigos de los hechos, Arbieto también solicitó a los franciscanos y «teatinos» del Cuzco —quizá en alusión a la Orden de los Clérigos Regulares comúnmente designada con ese nombre— que proporcionaran sacerdotes para la expedición. Los padres y hermanos jesuitas, por su parte, llevaban poco más de diez años en el Cuzco y habían sido favorecidos por Hurtado de Arbieto y Juana de Ayala, su mujer, con varas de minas, un sitio para edificar un colegio, una huerta y muchas tierras para maíz trigo y ganado en San Francisco de la Victoria (Lopetegui 1943: 195, nota 36; Vega 1948: 68). Además, a comienzos de 1577, los padres del Colegio del Cuzco fueron contactados por «doze indios infieles» de la provincia de los mañaríes, quienes les dijeron que «venían a adorar a Dios» y les pidieron que les fuera a enseñar la doctrina (Egaña 1958: 226). Para la jornada a las tierras de los manaríes en concreto, entre agosto y setiembre de 1582, Hurtado de Arbieto salió de la ciudad de San Juan de la Victoria con muchos indios amigos, sesenta soldados españoles, dos «religiosos» y un «hermano» de la Compañía de Jesús. El gobernador los había reclutado en

¹⁴ En la probanza de méritos y servicios de Martín Hurtado de Arbieto, Juan de Salas de Valdés testificó que las entradas a las tierras de los manaríes y pilcozones se hicieron después de que Arbieto «pacificara» la provincia de Vilcabamba. Gonzalo Becerra de Guevara declaró que Arbieto «hizo diversas entradas a los Manarís y Pilcozones». Otros testigos corroboran esta información. El testigo Esteban Pérez, quien llegó a la provincia de Vilcabamba hacia 1582 y participó en la expedición al valle de Maniel (¿1583?), certificó que «antes que el dicho Governador hiziese la Jornada que a dicho fue cossa publica en esta prouincia que fue a hacer otra Jornada con soldados y gente de Guerra a conquistar los Yndios Mañaríes». AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 19v, 28r, 63v. Sobre contactos iniciales de los españoles con los manaríes y pilcozones, véase Hemming 1970: 330-331.

¹⁵ El nombramiento inicial de Arbieto como gobernador de Vilcabamba precisaba que el gobernador debía «predicalles el sagrado evangelio y enseñar las cossas de nuestra ssanta fee catholica a los naturales e ynfieles della para lo qual se proueeera de sacerdotes para que los naturales della rreciban nuestra ssanta fee catholica y rreligion christiana». AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], f. 47r. La instrucción posterior al gobernador, fechada en Checacupe el 15 de octubre de 1572, incide en el mismo punto. Al momento de reducir a los indios, había que edificar iglesias para la misa y los entierros. Además, los «sacerdotes y ministros de la Iglesia» que se requerían para la tarea cobrarían su salario de la caja real del Cuzco, como se hacía antes de la conquista de Vilcabamba. La instrucción de Toledo precisaba en este punto: «Que el uno sea cura y vicario en la ciudad [de San Juan de la Frontera de Vilcabamba] y administre los sacramentos a los españoles de la ciudad de negros y yanaconas y de su servicio y en el otro anden doctrinando los yndios de essas prouincias» (ff. 47r, 49r y ss.).

el Cuzco durante la segunda mitad de 1581, pues le tomó cuatro meses aparejar la expedición¹⁶. Estos tres religiosos eran, según los documentos presentados ante la justicia por los herederos del capitán Arbieto, el doctor Juan de Montoya, el padre Pedro de Cartagena y un tal hermano Madrid. Las fuentes jesuitas así lo corroboran¹⁷.

Según otro testigo de los acontecimientos, estos mismos padres y el hermano de la compañía salieron a la conquista de los pilcozones, realizada a fines de 1582 o comienzos del año siguiente. En esta ocasión —y aquí los documentos se condicen claramente con la historia relatada por Guaman Poma— los cristianos establecieron una ciudad y un fuerte en el llamado valle de Mariel. Pero muchos de ellos sufrieron de calenturas y otras enfermedades¹⁸. Para empeorar las cosas, luego de seis u ocho meses, los indios sitiaron el fuerte y quemaron las pocas casas

¹⁶ Sobre la participación de la compañía en esta campaña, véase la provisión del virrey Enríquez a favor del gobernador Arbieto para que a este se le pagase su salario pese a haber estado ausente de su gobernación. La disposición está fechada en Lima el 11 de enero de 1582 (Arbieto estaba de vuelta en Cuzco el 13 de marzo de 1582). Esta menciona que «al presente, [por parte del gobernador Martín Hurtado de Arbieto] se le ofresce nuevos gastos por auer de lleuar religiosos del nombre de Jesus y gente que entren la tierra adentro a pedricar [sic] el sancto ebangelio a los naturales de las prouinçias de los mañaries y pilcozones y otras de su comarca». Más adelante, la provisión especifica que «de presente se me a ofreçido [el gobernador Arbieto] de hazer una entrada la tierra adentro de la dicha prouinçia de Bilcabamba para procurar traer de paz al conocimiento de nuestra sancta fee catolica y obidiençia de su magestad los yndios comarcanos a la dicha prouinçia». AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 124r-125r, 155r-v, 158v-159r.

¹⁷ El padre Juan de Montoya, doctor en Teología, además de rector y provincial en algunas provincias de Europa, vivió algún tiempo en el Colegio de la Compañía del Cuzco. Una historia general de la Compañía en el Perú confirma que el padre Juan de Montoya, el padre Pedro de Cartagena y «un herm.º antiguo de nra. Comp.ª su compañero» fueron quienes entraron en Compañía del gobernador Hurtado de Arbieto a la conquista de los «chunchos». Cuando contaba setenta años, el padre Montoya recibió licencia para la jornada a la provincia de los pilcozones. El hermano De la Madrid, «de nra. Comp.ª, persona muy religiosa y fidedigna», vivía todavía cuando se escribió la *Historia*, hacia 1600 (Anónimo 1944, t. 2: 49-51). Véase también la carta del padre Andrés López a su provincial, fechada en el Cuzco el 15 de junio de 1576 («ya han venido indios hartos, porque los mañaries, que es gente muy poblada, vinieron, avrá un mes, a pedir al governador Arbieto, que tiene aquella comarca, les embiase quien les enseñase la ley del verdadero Dios» [Egaña 1958: 250-251]), así como la relación de 1601 del padre José de Teruel (Teruel 1912 [1605]: 95-96) y su informe al virrey Luis de Velasco (Jímenez de la Espada 1897: CLXVI, nota 1).

¹⁸ Una descripción de la jornada a los pilcozones se encuentra en el «Requerimiento» que hicieron los soldados al gobernador, fechado en el «rrio y puerto de Simaponte» el 18 de setiembre de 1582. AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 45r-55v; 163v-168v. Véase también Anónimo 1944, t. 2: 51-52, en que se relatan estos mismos incidentes. La «Relación» del padre José de Teruel de 1601 certifica: «El año de 1581 fueron de nuevo 12 sacerdotes [al Colegio de Arequipa] y con este socorro envió la Compañía algunos de ellos á la Conquista de los Pilcozones con el Gobernador Arbieto, donde pasaron innumerables trabajos, hasta que los españoles la dejaron» (Teruel 1912 [1605]: 95-96). El padre José de Teruel era entonces rector del Colegio del Cuzco (Anónimo

y la iglesia que allí había, matando a muchos españoles. El propio Arbieta, luego de una «gran batalla», quedó «muy herido de seis heridas en el rostro y una en el brazo derecho». Gracias al socorro providencial brindado por el cuñado del gobernador Arbieta, quien era vecino de Huamanga, los sobrevivientes lograron abrirse paso, río arriba, hacia dicha ciudad. El gobernador Arbieta y otros heridos y enfermos partieron luego hacia el Cuzco para recuperarse de la fallida expedición, tal como lo relata Guaman Poma. Otro testigo de los hechos afirmó que los dos religiosos y el hermano de la compañía también salieron con vida de la frustrada jornada contra los pilcozones. Era 1582 o 1583. Esta fue la última entrada liderada por Arbieta¹⁹.

Martín, el clérigo ermitaño

Recapitemos. El padre Martín de Ayala habría nacido en Cuzco hacia 1550. En fecha necesariamente posterior a 1556, habría comenzado a servir en el Hospital de Naturales del Cuzco. Lo encontramos en 1579 en Huamanga, sirviendo como testigo de la entrega del tributo de los indios andamarcas. Pocos años después, entre 1582 y 1583, acompañaría al capitán Martín Hurtado de Arbieta en la fracasada expedición a la provincia de los manaríes y pilcozones. Tras una breve estancia en el Cuzco, Martín se trasladaría a Huamanga a servir en el Hospital de Naturales, donde permanecería hasta 1589 o 1590. Entonces, y por orden del obispo Montalvo, pasaría —a regañadientes según Guaman Poma— a servir como doctrinero del pueblo de Canaria. A los pocos meses, encontraría la muerte, siendo enterrado en la capilla del hospital²⁰.

Así, la figura que emerge es la de un hombre que —como el capitán Dávalos antes que él— se movía entre el Cuzco y Huamanga, y cuya vida religiosa transcurría en estrecho contacto con los indios de la urbe y de la montaña. El carácter itinerante del padre Ayala no debería sorprendernos si consideramos, en primer lugar, que

1944, t. 2: 50). La segunda entrada también estuvo a cargo del doctor Montoya (Jiménez de la España 1894: CLXVI, nota 1).

¹⁹ Véase, en particular, las declaraciones de Andrés Gómez Marrón, Toribio de Bustamante y Diego García Moreno. AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], ff. 69v-81r.

²⁰ Los jesuitas no establecerían un colegio en Huamanga sino hasta 1605 (Vargas Ugarte 1941: 18-19). En 1582, sin embargo, realizaron una misión a la ciudad y su comarca, la que estuvo a cargo del padre Juan Gómez «con vn hermano» (Anónimo 1944, t. 2: 315). En 1588, el padre Gregorio Cisneros y «un hermano que le ayudaba» realizaron otra misión a Huamanga. Durante la visita, Cisneros «acudió a los naturales que en aquella ciudad residían, predicandoles de ordinario y confesando todo el día, no dejando las cárceles ni hospitales, ni faltando a las disciplinas ordinarias que los yndios hazían» (Anónimo 1944, t. 2: 131-132).

los personajes en torno a esta historia vivieron en un mundo en el cual Cuzco y sus centros satélites —incluidos los yacimientos de Porco y Potosí— aún disputaban la primacía en el reino a la Ciudad de los Reyes. El capitán Martín Hurtado de Arbieto, por ejemplo, era vecino y regidor del Cuzco, así como gobernador de Vilcabamba, pero tenía algunos censos y otros negocios en Huamanga²¹. Su cuñado, como ya lo mencionamos, era vecino de Huamanga. Juan Ponce de León, que así se llamaba, fue además uno de los testigos de la toma de posesión de Vilcabamba en 1572; en este año, encontramos a Ponce de León firmando un poder en el Cuzco²². Recordemos, además, que la guerra contra el Inca de Vilcabamba se encargó a los vecinos encomenderos de estas dos ciudades andinas. El contingente principal se dirigió a Vilcabamba a través de la ruta tradicional del puente de Chuquichaca. Un segundo contingente debía aproximarse desde Abancay. Finalmente, un tercer contingente de cincuenta vecinos de Huamanga, al mando de Luis de Toledo Pimentel, se dirigió al valle de Mayamarca (Hemming 1970: 426-427). Estos eran los espacios y las redes sociales —quizá familiares— en que se movía el padre Martín de Ayala²³.

En segundo término, la vocación itinerante de Martín se relaciona con el rol de «ermitaño» que Guaman Poma le adscribe, otro de los pilares para entender su misteriosa vida. Este «hábito» no se refiere, como han pensado algunos autores, a una «orden religiosa»²⁴. En la España medieval y moderna, la tradición eremítica era una de las vías por las cuales los laicos podían consagrarse a la vida religiosa sin necesariamente tomar las órdenes. Excepcionalmente, algunos lograron ser recibidos como miembros del clero regular; por lo general, sin embargo, solo

²¹ AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], f. 136v.

²² Nombrado alguacil mayor de campo para la expedición, Ponce de León fue uno de los testigos de la toma de posesión de Vilcabamba el 24 de junio de 1572 (Del Campo Conejeros 1906: 318; Levillier 1935: 330-331). El poder se encuentra en ARC. Protocolos, 21, ff. 94r-v. En 1594 Ponce de León fue, además, testigo del pleito por tierras de Chupas en el que estuvo involucrado Guaman Poma, siendo presentado por Cristóbal Peña de Chaves (Prado Tello y Prado Prado 1991, ff. 20r-v). Se identificó como vecino de Huamanga. Dijo tener cincuenta años, poco más o menos, en setiembre de 1594.

²³ Alberdi Vallejo (2010) ha avanzado ya esta teoría, pero comete algunas inexactitudes al reconstruir la genealogía de los personajes involucrados. Martín Hurtado de Arbieto se casó con Juana de Ayala Ponce de León, hermana de Juan Ponce de León, vecino de Huamanga. Leonor de Ayala, madre de Juana de Ayala y de Juan Ponce de León, era originaria de Úbeda, en Jaén, Andalucía. El capitán Luis Dávalos de Ayala, por su parte, descendía de unos Ayala establecidos en Toledo, Castilla-La Mancha, en el siglo XV. Luis Dávalos se casó con una Ana de Ayala, cuya filiación no he podido establecer pero que quizá sea el nexo entre los Ayala cuzqueños y los Ayala huamanguinos.

²⁴ Véase Ossio 2008: 73.

los personajes en torno a esta historia vivieron en un mundo en el cual Cuzco y sus centros satélites —incluidos los yacimientos de Porco y Potosí— aún disputaban la primacía en el reino a la Ciudad de los Reyes. El capitán Martín Hurtado de Arbieto, por ejemplo, era vecino y regidor del Cuzco, así como gobernador de Vilcabamba, pero tenía algunos censos y otros negocios en Huamanga²¹. Su cuñado, como ya lo mencionamos, era vecino de Huamanga. Juan Ponce de León, que así se llamaba, fue además uno de los testigos de la toma de posesión de Vilcabamba en 1572; en este año, encontramos a Ponce de León firmando un poder en el Cuzco²². Recordemos, además, que la guerra contra el Inca de Vilcabamba se encargó a los vecinos encomenderos de estas dos ciudades andinas. El contingente principal se dirigió a Vilcabamba a través de la ruta tradicional del puente de Chuquichaca. Un segundo contingente debía aproximarse desde Abancay. Finalmente, un tercer contingente de cincuenta vecinos de Huamanga, al mando de Luis de Toledo Pimentel, se dirigió al valle de Mayamarca (Hemming 1970: 426-427). Estos eran los espacios y las redes sociales —quizá familiares— en que se movía el padre Martín de Ayala²³.

En segundo término, la vocación itinerante de Martín se relaciona con el rol de «ermitaño» que Guaman Poma le adscribe, otro de los pilares para entender su misteriosa vida. Este «hábito» no se refiere, como han pensado algunos autores, a una «orden religiosa»²⁴. En la España medieval y moderna, la tradición eremítica era una de las vías por las cuales los laicos podían consagrarse a la vida religiosa sin necesariamente tomar las órdenes. Excepcionalmente, algunos lograron ser recibidos como miembros del clero regular; por lo general, sin embargo, solo

²¹ AGI, Patronato, 139, n. 1, r. 1 [1601], f. 136v.

²² Nombrado alguacil mayor de campo para la expedición, Ponce de León fue uno de los testigos de la toma de posesión de Vilcabamba el 24 de junio de 1572 (Del Campo Conejeros 1906: 318; Levillier 1935: 330-331). El poder se encuentra en ARC. Protocolos, 21, ff. 94r-v. En 1594 Ponce de León fue, además, testigo del pleito por tierras de Chupas en el que estuvo involucrado Guaman Poma, siendo presentado por Cristóbal Peña de Chaves (Prado Tello y Prado Prado 1991, ff. 20r-v). Se identificó como vecino de Huamanga. Dijo tener cincuenta años, poco más o menos, en setiembre de 1594.

²³ Alberdi Vallejo (2010) ha avanzado ya esta teoría, pero comete algunas inexactitudes al reconstruir la genealogía de los personajes involucrados. Martín Hurtado de Arbieto se casó con Juana de Ayala Ponce de León, hermana de Juan Ponce de León, vecino de Huamanga. Leonor de Ayala, madre de Juana de Ayala y de Juan Ponce de León, era originaria de Úbeda, en Jaén, Andalucía. El capitán Luis Dávalos de Ayala, por su parte, descendía de unos Ayala establecidos en Toledo, Castilla-La Mancha, en el siglo XV. Luis Dávalos se casó con una Ana de Ayala, cuya filiación no he podido establecer pero que quizá sea el nexo entre los Ayala cuzqueños y los Ayala huamanguinos.

²⁴ Véase Ossio 2008: 73.

aspiraban a ser hermanos donados, terciarios o legos. Hermanos ermitaños, los hubo pobres y ricos, sedentarios e itinerantes, españoles, mestizos y mulatos. Varios de estos hermanos ermitaños pasaron desde España hacia el Perú. Otros nacieron y vivieron en América.

Uno de ellos, llamado Diego de Torres, pasaba el tiempo recogido en una ermita a las afueras de la ciudad de La Serena, en el reino de Chile. En 1586, decidió abandonar su refugio, donde vivía «en gran soledad y rrecogimiento», solo para emprender el viaje a la Corte y peregrinar desde España hasta Roma y Jerusalén. Las circunstancias de este ermitaño profeso fueron sorprendentemente análogas a las del padre Ayala que retrata Guaman Poma y también a las de muchos mestizos de la primera etapa colonizadora, lo cual nos hace pensar en el valor que tiene la historia de Martín para seguir desentrañando estas dinámicas sociales. Diego fue hijo natural de Alonso de Torres, apodado «El Viejo», encomendero de La Serena y uno de los primeros conquistadores y pobladores del reino de Chile, y de una mujer «natural de México». Quizá se tratase de una india esclava o cautiva, pues, como era común en esos casos, Diego no mencionó su nombre y se vio en la necesidad de precisar que «fue cristiana». Además, su padre, el conquistador, contrajo legítimo matrimonio con una mujer en La Serena. Sería el hijo de ambos quien heredara la encomienda paterna, obligando a Diego a tantear suerte en las guerras del Arauco por catorce años antes de decidirse a profesar la «religión y vida» de los ermitaños²⁵.

Estos «santos vivos», como se les llamaba en México, practicaban el celibato por lo general; algunos vivían una vida de extremo ascetismo (tráigase a la memoria aquí la descripción del padre Ayala que abre este ensayo, así como las mortificaciones de la carne que representa Guaman Poma en el dibujo de la página 19). Para ganarse la vida, algunos ermitaños en México pedían limosna; otros, como sus pares en Iberia, se hacían cargo de las numerosas ermitas que poblaban el paisaje novohispano o enseñaban la doctrina en escuelas y hospitales de indios²⁶. En el

²⁵ Sobre Diego de Torres y otros ermitaños, véase AGI, Contratación, 5261, n. 2, r. 35 [1600]; 5326, n. 11 [1612]; 5327, n. 47 [1612]; 5327, n. 66 [1612]; Patronato, 130, r. 3 [1586].

²⁶ William Christian (1989: 71-73, 169-170) define una ermita como un centro de devoción popular bajo la advocación de un santo, quien no pertenecía ni a la iglesia parroquial del pueblo ni a un monasterio. Las ermitas, construidas por pueblos, hermandades e individuos particulares, eran lugares de apariciones y curaciones milagrosas. Véase, también, Bristol 2007: 50; Rubial García 2006: 19-32. En este último trabajo, Rubial García (2006: 23) escribe: «En cuanto a su relación con las instituciones religiosas, algún ermitaño, como excepción, había sido recibido como miembro del clero regular [...], pero lo común era que esos hombres no pertenecieran a ninguna orden religiosa, ni siquiera a los terciarios; a pesar de esto, varios habían solicitado su ingreso a un

Cuzco, posible cuna del padre Ayala, había ermitaños laicos encargados de enseñar la doctrina a los indios ya a fines de la década de 1530, probablemente amparados por la relativa debilidad institucional de la Iglesia y de las órdenes en ese entonces. En principio, estos ermitaños no estaban autorizados para decir misa o para bautizar a los indios (tareas reservadas a los frailes), pero, al menos en el caso del Cuzco, les enseñaban las oraciones y la doctrina, así como a leer y a escribir en la lengua de Castilla.

Así, una *Información* levantada en el Cuzco en 1599 relata que, cuando Cristóbal Paullu Topa Inca, el famoso «Paulo» hijo de Huayna Capac, decidió convertirse a la fe católica a fines de la década de 1530, encargó su instrucción y la de sus deudos nobles a un franciscano, a un sacerdote y a seis ermitaños (que no eran ni frailes ni sacerdotes), quienes habían llegado a la ciudad con los cristianos. Cristóbal exhibió particular cuidado en proveer de paga y de sustento a estos personajes, quienes catequizaban a los indios y les enseñaban buena policía, esto en una ermita y capilla bajo la advocación de San Cristóbal que el hijo del Inca mandó construir junto a su palacio de Colcampata. En la ermita se congregaban indios grandes y pequeños, nobles y plebeyos por igual. Aunque varios años después las alteraciones del reino alejaron a los seis ermitaños, la ermita siguió siendo centro de catequización y, con el tiempo, se transformó en la iglesia que hasta ahora, desde la famosa cuesta de San Cristóbal, domina la ciudad²⁷.

No es difícil ubicar al padre Ayala en la tradición eremítica que se trasplantó desde España y se aclimató en las ciudades andinas como el Cuzco. Como otros eremitas, quizá Martín fuera recibido como miembro del clero secular. Es muy probable, sin embargo, que su condición de mestizo e hijo ilegítimo, así como la política oscilante de la Iglesia y de la Corona respecto a la ordenación de mestizos en la segunda mitad del siglo XVI, dificultaran su carrera en pos de los hábitos. Como sucedería con los mestizos con aspiraciones eclesiásticas en los Andes, en la España moderna, la jerarquía eclesiástica y la Corona unieron esfuerzos en más de una ocasión para tratar de regular las devociones populares, incluidas las tan difundidas prácticas eremíticas. En las peninsulares Toledo y Cuenca, por ejemplo, se ordenó

convento en el que, o bien no habían sido aceptados, o del que fueron expulsados al poco tiempo de haber ingresado».

²⁷ Si hemos de creer a los testigos de la *Información*, algunos de los primos y deudos de Paullu tomaron el hábito de ermitaño, predicando a los naturales en su lengua. Y, «queriendo así mismo el dicho don Cristóbal Paullu tomar el dicho abito de hermitaño para que hiziese lo mismo los demas naturales y todos se volviesen cristianos y siruiesen a dios», le fue prohibido por el gobernador Cristóbal Vaca de Castro. Biblioteca Nacional de España. Manuscritos, 20193, ff. 37r, 65r, 79r-v, 99r, 103r; Manuscritos, 2010, ff. 63r-v.

que nadie pudiera portar el hábito de ermitaño sin permiso del obispo. El Tercer Concilio Limense, por su parte, reguló el hábito de los ermitaños para que no se confundiese con el de los sacerdotes (Christian 1989: 107-109; Rubial García 2006: 19, 24-25, 34).

Hasta donde sabemos, el problema de la ordenación de indios y mestizos siguió un cauce incluso más accidentado. El Segundo Concilio Limense le cerró las puertas de las órdenes a los primeros en 1567, decretando que no debía admitírseles a ningún cargo superior al de sacristán o acólito. El Concilio no se manifestó expresamente en relación con los segundos (Lopetegui 1943: 184; Olaechea Labayén 1975a: 657-658). Una bula de Pío V, sin embargo, confirió en 1571 a los obispos americanos la autoridad para dispensar a ciertos candidatos mestizos al sacerdocio del requisito de legitimidad. Un breve, esta vez de Gregorio XII, confirmó en 1576 esta atribución episcopal en aras de la conversión de los indios por parte de un sacerdocio en parte mestizo y lingüísticamente bien calificado. A través de un dictamen, el Tercer Concilio Limense mostró su parecer favorable a esta política en 1583, en parte gracias al activismo legal de los mestizos del reino²⁸.

Aunque eventualmente las órdenes religiosas comenzarían a adoptar disposiciones prohibiendo la ordenación de mestizos, esta práctica parece haber sido común entre los miembros del clero secular al menos hasta 1578, año en que una famosa real cédula trataría de imponer a los obispos y arzobispos americanos la prohibición de ordenar mestizos²⁹. El obispado del Cuzco parece haber sido terreno fértil para la ordenación de sacerdotes mestizos. En 1577, se prohibió a Sebastián de Lartaún, obispo del Cuzco, que confiriera las órdenes, como lo había hecho, «a muchas personas que no tienen suficiencia para poder recibirlas, y a mestizos y otra gente de esta calidad». Al año siguiente, Lartaún recibiría la disposición general

²⁸ Sobre la polémica acerca de la ordenación de indios y mestizos, véase Ares Queija (1997); Coello de la Rosa (2003: 1211); Dueñas (2010, cap. 6); Durston (2007: 80); Olaechea Labayén (1975b); Rowe (1957: 187); Ruan (2012: 214-219); Vargas Ugarte (1954: 43-47). Los aspectos jurídicos y las estrategias legales detrás de la propuesta de los mestizos ante el Tercer Concilio Limense se discuten en Duve (2010) y Ruan (2012).

²⁹ La política de la Corona en estos años se caracterizó por su relativa ambigüedad, pues, pese a la mentada cédula de 1578, una real cédula de 1588 terminaría por aceptar que los obispos pudieran ordenar mestizos que cumplieran las calidades y suficiencias necesarias, dispensándolos de la traba de ilegitimidad. La política de los jesuitas fue también ambigua en estos años. Después del breve expedido por Gregorio XIII en enero de 1576, los jesuitas autorizaron la ordenación de unos pocos hijos ilegítimos y mestizos. La orden volvió a prohibir la recepción de mestizos en 1582, pero dicha prohibición no parece haber sido seguida al pie de la letra en todos los casos (Coello de la Rosa 2003: 121-122; Coello de la Rosa 2008; Hyland 2003: 184, nota 5; Lopetegui 1943: 184-190; Ruan 2012: 216-217).

prohibiendo la ordenación de mestizos. En su carta de respuesta al Rey, fechada en 1580, el prelado se mostraría partidario de seguir ordenando mestizos, dado su conocimiento de las lenguas indígenas y el respeto de que gozaban entre los indios, entre otras razones. El obispo indicaba en su misiva al Rey que, a su llegada al Cuzco, había encontrado algunos mestizos ordenados, costumbre al parecer bien establecida en la ciudad imperial y que él honraría al ordenar a cinco mestizos más. Hacia 1583, había en la diócesis siete sacerdotes mestizos que ocupaban o habían ocupado recientemente doctrinas en propiedad. Muchos otros mestizos habían sido ordenados subdiáconos, diáconos y clérigos de órdenes menores, todos pasos previos a la ordenación sacerdotal, pero su ascenso al presbiterato había quedado trunco debido a la cédula real de 1578³⁰.

El destino de Martín de Ayala se forjó en esta encrucijada. Es posible que su condición de mestizo ilegítimo lo haya condenado, al menos en un inicio, a la posición de relativa marginalidad del ermitaño, pasando luego a desempeñarse como cura de misa y capellán de un hospital de naturales, que es como lo identifica el cronista. Después de todo, aunque muchos mestizos fueron ordenados, muchos otros no lo fueron o lo fueron solo parcialmente, recibiendo solo las órdenes menores. Los años de juventud y madurez de Martín de Ayala se caracterizaron precisamente por la posición ambivalente de las órdenes religiosas y las autoridades reales y eclesiásticas acerca del espinoso tema. Las tachas de linaje e ilegitimidad nublaron las aspiraciones de muchos mestizos que aspiraban al sacerdocio. Pese a estas trabas institucionales, el padre Ayala ascendió en la jerarquía. Guaman Poma —quien lo llama «padre» y no «hermano», por ejemplo— afirma que Martín fue «cura y beneficiado del hospital», lo que indica que debió ser nombrado para tal beneficio por el obispo del Cuzco (Guaman Poma 1615: 463, 612-613, 747)³¹. Quizá Martín de Ayala obtuviera ciertas dispensas, pues había algunos «ermitaños de misa» predicando y celebrando misa en América. Según Guaman Poma, el padre Ayala habría «recibido» el hábito de ermitaño en el Cuzco a los doce años. Su elevación posterior al rango de «padre sacerdote, clérigo de misa» —como lo

³⁰ Sobre la ordenación de mestizos en el Cuzco, véase Ares Queija (1997); Lopetegui (1943: 183); Olaechea Labayén (1975b: 165-166; 1975a: 679-680).

³¹ Juan Bautista Olaechea Labayén explica que, tanto en el caso de la ordenación en el secular o diocesano como en el de la ordenación en un instituto religioso regular, era el obispo quien confería el sacramento y quien, por tanto, debía juzgar canónicamente la idoneidad del pretendiente. Según este autor, «en el segundo caso la presentación del ordenando la realiza el superior religioso a cuyo cargo ha corrido el reclutamiento y la formación del mismo, mientras que en el primero la inspección episcopal se extiende a todo el proceso de la selección y formación del aspirante» (Olaechea Labayén 1975b: 647).

denomina Guaman Poma— podría responder precisamente a la autorización del obispo para celebrar misa en tanto flamante capellán del hospital de Huamanga, así como al reconocimiento posterior del mestizo como «cura» o párroco, especialmente cuando pasó a hacerse cargo de la doctrina de Canaria. Existen algunos casos documentados³². Es preciso recordar, finalmente, que Guaman Poma establece que Martín de Ayala recibió primero el «hábito» de ermitaño en el Cuzco y que, solo tiempo después, estando ya en Huamanga, se hizo «zaserdote de misa». Este ministerio habría formalizado un poco más su posición dentro de la todavía muy fluida jerarquía eclesiástica andina.

El servidor del Hospital de Naturales

La actuación del padre Ayala como testigo de la entrega de tributo de los indios andamarcas en 1579 sugiere que Martín había tejido algunos lazos con los indios de Lucanas incluso antes de ocuparse del cuidado de los enfermos del Hospital de Naturales. Tal y como lo refieren las *Relaciones geográficas* de Lucanas de 1586, los indios de la provincia que 'mitaban' en las minas de azogue de Huancavelica iban a curarse al hospital de la ciudad con regularidad (Jiménez de la Espada 1881: 177). Parece sensato pensar que los caciques que en aquella ocasión viajaron a Huamanga confiaban en Martín de Ayala como uno de los testigos de tan importante trámite. Un vínculo similar se puede plantear en el caso de la relación entre el padre Ayala y Martín Guaman Mallqui (padre del cronista, según el cronista). Estos personajes parecen haberse conocido en el Hospital de Naturales del Cuzco en algún momento de la década de 1560 o, más probablemente, a comienzos del decenio siguiente, quizá en torno a los sucesos y personajes asociados a la llegada de la Compañía de Jesús al Cuzco, la cual se produjo en enero de 1571. Guaman Poma refuerza esta hipótesis textual y visualmente, pues escribe que su padre sirvió como *yanacona* de los hospitales del Cuzco y de Huamanga por más de treinta años, además de

³² En 1573, por ejemplo, el cabildo eclesiástico del Cuzco otorgó licencia a un capellán para que administrara los sacramentos en la capilla del Hospital de Naturales de esta ciudad (Ramos 2010: 106). Un Diego de Garay, hijo natural de Antonio de Garay, conquistador y encomendero, y de la india Francisca, era clérigo de grados y corona cuando preparó su información de servicios en 1586. AGI. Lima, 127. El padre Vega, en su historia del Colegio de la Compañía de Jesús en el Cuzco, refiere: «Por la misericordia de Dios no han sido muchos los despedidos de la Compañía por sus culpas en este Colegio. A uno recibió el P. Gerónimo Ruiz de Portillo, el cual era diácono. Fue necesario despedirle de ella, como se hizo; ordenóse de misa, después de salido—y luego, le dieron doctrina de indios; dentro de un poco tiempo como se ordenó y entró en la doctrina, yendo de un pueblo a otro, se espantó la cabalgadura en que iba y le echó de sí por una ladera abajo y allí murió hecho mil pedazos» (Vega 1948: 86).

dibujar a un joven Martín de Ayala y a sus propios padres (los del cronista) «en la ciudad del Cuzco»³³.

El templo de la compañía en la ciudad imperial andina, construido en el espacio ocupado anteriormente por el Amarucancha, tenía una iglesia adyacente para los indios, a la cual se entraba originalmente por el templo mismo. La iglesia tenía dos capillas, una para los *yanaconas* del colegio, «que es lo mismo que ayudantes y criados», y otra para los miembros de la Cofradía del Nombre de Jesús, fundada por los naturales de la ciudad a comienzos de la década de 1570. Los cofrades sesionaban en la iglesia, además de celebrar las elecciones de prioste, mayordomo y veinticuatro, y oían misa allí todos los días. Algunos *yanaconas* y cofrades, «no todos sino los más exemplares y virtuosos» y quienes habían «seruido en casa y trauajado fielm.^{te} en la obra de la yglesia», incluso habían recibido licencia de los padres para enterrarse en estas capillas. De continuo, se ocupaban de catequizar a los forasteros que llegaban a confesarse y a aprender la doctrina. Los viernes por la mañana, acompañaban a dos padres de la compañía a visitar a los enfermos del hospital y «consolallos, barrelles los aposentos y hazelles las camas». Los cofrades y *yanaconas* preparaban a los enfermos para la confesión, les daban limosnas y regalos y enseñaban la doctrina a sus familiares por la noche³⁴.

Echemos una ojeada a las vicisitudes de Martín Guaman Mallqui, quien recibió doctrina y educación del padre Martín de Ayala, a la luz del testimonio jesuita. Era Martín un indio principal que, a fines del siglo XVI, pasaba sus últimos días en la ciudad de Huamanga. Como lo ha sugerido Alfredo Alberdi Vallejo, Guaman Mallqui era del linaje de los indios andamarcas, probablemente los asentados en dicha ciudad desde 1543, en el barrio del mismo nombre, espacio que compartían con algunos indios Soras y Lucanas (Alberdi Vallejo 2010:

³³ Guaman Poma (1615: 14 [14]); Prado Tello y Prado Prado (1991, f. 49v). La carta del padre jesuita Juan Gómez a Francisco de Borja que da cuenta de la llegada y del establecimiento inicial de la Compañía en el Cuzco refiere: «Ay muchos clérigos mobidos a la Compañía, los quales son grandes lenguas de indios y de alguna erudición, y muy aptos para nuestros ministerios. En tomando cassa, esperamos en Nuestro Señor que serán recebidos» (Egaña 1954: 430).

³⁴ Una descripción pormenorizada de la Cofradía del Nombre de Jesús y de las actividades de sus miembros aparece en Anónimo, (1944, t. 2: 32-37, 136-139). Es difícil precisar cuándo se fundó la cofradía, pero estuvo a cargo principalmente del padre Gregorio de Cisneros. La crónica de 1600 afirma que se fundó siendo rector el padre Jerónimo Ruiz de Portillo (es decir, antes de 1575) y que el padre Cisneros, quien entró al noviciado el 6 de enero de 1579, se había ocupado en este ministerio «poco menos de beinte años», es decir, desde comienzos de la década de 1580. (Anónimo, 1944, t. 1: 257; Anónimo, 1944, t. 2: 35, 38). El cronista precisa, sin embargo, que «han trauajado en conserualla y augmentalla los padres Blas Valera, Alonso de Barzana y Bartholomé de Sanctiago, Xpoual Ortiz, Ju.º de Montoya y otros muchos».

211-212). Guaman Poma (1615: 902-903 [916-917]) refiere que, años después de la derrota del rebelde Hernández Girón, Martín Guaman Mallqui fue nombrado capitán de la campaña contra Vilcabamba por Francisco de Toledo, en la cual participaron dos mil «indios amigos» (Hemming 1970: 427). Esta expedición lo habría sacado de Huamanga. Si la información de Guaman Poma es cierta en este punto, entonces Martín Guaman Mallqui estaba en el Cuzco a comienzos de la década de 1570, pues la campaña de Vilcabamba terminó en junio de 1572 y hacia allí se dirigieron los vencedores con el Inca apresado. Desde allí, Martín Guaman Mallqui se habría trasladado —o habría regresado— a Huamanga, donde pasaría a servir en el Hospital de Naturales. Según Guaman Poma, Martín Guaman Mallqui se ocupaba de «sacar seruidores y limpiar la casa y comprar de comer para los pobres del hospital», tareas propias de un *yanacona* cuya condición de servidor o dependiente, en este contexto, como se ha visto, no se contradecía con su calidad de indio principal³⁵. Como muchos otros indios urbanos en el Cuzco, Huamanga y otras partes del virreinato, Martín Guaman Mallqui fue, además, uno de los hermanos fundadores de la cofradía de la Limpia Concepción, en Huamanga, asociada a la Iglesia de San Francisco de esta ciudad, donde sería sepultado. Martín murió a los ochenta años, entre agosto de 1595 y setiembre de 1597³⁶.

Así, teniendo como base dicho lapso para el término de la vida de Martín Guaman Mallqui, se llega a conclusiones similares a las anteriores respecto de este y de otros personajes del relato hagiográfico asociado con el «sancto hombre» Martín de Ayala. Martín Guaman Mallqui nació antes de la Conquista y comenzó a servir en el Hospital de Naturales del Cuzco en la década de 1570, muy probablemente luego de participar en la conquista de Vilcabamba (los «más de treinta años» a que se refiere Guaman Poma). La relación con los jesuitas es solo una posibilidad, pero es claro que algunos *yanaconas* de la orden servían a los enfermos en este hospital. Algún tiempo después, Guaman Mallqui y su familia debieron tomar el apellido «De Ayala», quizá tras entrar en contacto con el padre Martín de Ayala y recibir de él doctrina e instrucción en el Cuzco y Huamanga, pues el padre Ayala comenzó

³⁵ Aunque la edad de los personajes lo permitiría, más problemática me parece la afirmación de que el padre Martín de Ayala era «entonado» de Martín Guaman Mallqui, quien lo crió y «le metió» a servir a Dios, compeliéndolo a que estudiara la doctrina desde la niñez (Guaman Poma 1615: 14-15 [14-15], 18 [18], 20 [20], 393 [395], 736 [750], 819 [833]). Sobre los *yanaconas* de Huamanga, véase Rivera Serna 1999-2001: 132.

³⁶ Véase Prado Tello y Prado Prado (1991, ff. 49v-50v, 66v). En f. 67r, se describe a Inés Coca y a su madre, María Bohatinta, así como a Martín de Ayala, «yanacona del ospital de esta ciudad», como «biejos y muy pobres». Este documento está fechado en 1594.

a desempeñarse como cura y capellán en el Hospital de Naturales de Huamanga hacia 1582 o 1583, como ya se dijo. Después de todo, hospitales de naturales como el de Santa Ana en Lima y el de Naturales del Cuzco eran centros donde los curas, además de decir misa regularmente en la capilla, se encargaban de enseñar a los indios la doctrina, así como a leer y a escribir (Ramos 2010: 104). Asimismo, la adopción, por parte de los indígenas, de los apellidos de sus preceptores religiosos —así como de los de virreyes, encomenderos y gobernadores— estuvo bastante difundida en el Perú colonial, especialmente entre los indios de la ciudad. El relato de cómo Martín Guaman Mallqui habría ganado el nombre «De Ayala» en la batalla de Huarina, aunque no pueda descartarse del todo, parece una construcción a posteriori del cronista, tal y como lo sugiriera Raúl Porras Barrenechea hace muchos años³⁷.

Conclusiones: ¿cuándo nació Felipe Guaman Poma de Ayala?

Determinar la edad de Guaman Poma a través de la vida del «medio hermano» Martín de Ayala puede conducirnos por un camino sinuoso. Como lo ha notado Juan Ossio en un comentario acerca de la obra de Abraham Padilla Bendezú, la información visual, en particular la contenida en las páginas 14 [14] y 17 [17] del manuscrito (figuras 1 y 3), parece contradictoria. Para este último autor, el cronista habría nacido en 1550 y el padre Martín, en 1535 (Padilla Bendezú 1979: 36-38). Ossio, por su parte, presenta el dilema así: por un lado, si el hermano mestizo era menor que Felipe Guaman Poma, entonces «¿cómo se convirtió en su preceptor y aparece representado como mucho mayor que el cronista?». Si, por otro lado, seguimos el dibujo de la página 17, el padre Martín de Ayala es claramente mayor que el cronista (la hipótesis de Padilla Bendezú). Si aquel nació hacia 1550 o 1552, razona Ossio, Felipe Guaman Poma debió nacer hacia 1560 o 1562. Pero, para Ossio, esta opción tampoco nos conduce muy lejos. Difícilmente, sostiene, Guaman Poma habría podido servir de intérprete al clérigo Cristóbal de Albornoz cuando contaba solo ocho o diez años. En opinión de Ossio, Guaman Poma «debó hacerlo ya de adulto, luego de un largo proceso de familiarización con el español» (Ossio 2008: 71-72; cfr. Adorno 2008: 255-256).

La interpretación de Ossio amerita dos observaciones. Primero, Guaman Poma no afirma que aprendió el castellano del padre Martín de Ayala, sino que él y sus hermanos recibieron instrucción religiosa (es decir, la doctrina) y aprendieron 'a leer y escribir' del padre Ayala. En otras palabras, Guaman Poma no tuvo que

³⁷ Cfr. Guaman Poma (1615: 736 [750], 903 [917], 1078 [1088]).

esperar al padre Ayala para aprender a ‘hablar’ en castellano, especialmente si vivió parte de su infancia en la ciudad. Además, la escena de la página 17 condensa una instrucción ‘sistemática’ en las letras y en la fe que, incluso en condiciones idóneas, debió prolongarse al menos por un par de años. Por lo tanto, la misma solo pudo producirse una vez que el padre Ayala se estableció en el Hospital de Huamanga, luego de 1582 o 1583, como he sugerido en líneas anteriores. En segundo lugar, Guaman Poma no afirma que fuera «intérprete» o «traductor» de Cristóbal de Albornoz³⁸. En el famoso pasaje de la *Nueva corónica*, se presenta a sí mismo simplemente como testigo presencial de la visita de Albornoz de 1569-1571. En otro pasaje, igualmente relevante, declara haberle «servido» durante la inspección eclesiástica, pero no explica en qué consistió este servicio³⁹. Pero incluso si aceptamos la interpretación establecida, muchos de los intérpretes y asistentes indígenas de visitas eclesiásticas como las de Cristóbal de Albornoz eran bastante jóvenes. Para ese entonces, tanto las órdenes religiosas como la iglesia secular habían consolidado su política de captar las almas de los indios más ladinos a temprana edad, con la esperanza de que ayudaran en la conversión de las generaciones pasadas y por venir (Charles 2010; Durston 2007). El propio cronista refiere que, en sus ordenanzas, Francisco de Toledo había mandado «que los dichos muchachos de la dicha dotrina entrasen a la dotrina de edad de quatro años y que saliese de says [seis] años» (Guaman Poma 1615: 448). Así, la edad de Guaman Poma al «servir» a Albornoz entre 1569 y 1571 —esto es, entre nueve y once años—, antes que excepcional, se ajusta a la norma en el virreinato peruano del siglo XVI. Si en la escena representada en la página 17 [17] Martín de Ayala parece tener unos treinta años, el pupilo Felipe pudo perfectamente tener unos veinte a la sazón. El cronista habría nacido, pues, hacia 1560. Es preciso, entonces, añadir diez años como mínimo al rango que se ha venido manejando hasta ahora para situar su nacimiento, esto es, entre 1530 y 1550 (Adorno 2007: 14, 23; 2008: 255).

Igual de importante, la documentación discutida hasta aquí permite postular no solo la existencia del padre ermitaño Martín de Ayala sino sugerir que los contornos de su vida, tal como los describe Guaman Poma en la *Nueva corónica*,

³⁸ Cfr. Alberdi Vallejo 2010: 175, quien lo identifica como «traductor».

³⁹ «Todo lo escrito de los pontífices lo sé porque fue serbiendo a Cristóbal de Albornós, uecitor general de la santa madre yglecia, que consumió todas las *uacas* ydolos y hechaserías del rreyno. Fue cristiano jues» (Guaman Poma 1615: 280 [282]). En otra parte de la *Nueva corónica*, Guaman Poma sostiene: «Todo lo dicho de los hicheros lo uide quando el señor Cristóbal de Albornoz, uecitor de la santa yglecia, castigó a muy muchos yndios. Fue muy cristiano jues, castigaua a los padres y a todos» (Guaman Poma 1615: 283 [285]). Sobre la carrera de Albornoz, véase Padilla Bendezú (1979: 55-56).

guardan importantes semejanzas con la trayectoria de muchos otros mestizos e hijos ilegítimos cuya voluntad de acceder a las órdenes y al sacerdocio se fue viendo constreñida por una sociedad y una institución que cada día se mostraban más excluyentes con ellos. En tanto escrita por un oficial colonial indígena que fue hasta cierto punto el resultado de las políticas reales y eclesiásticas en las cuales el debate sobre la ordenación de mestizos se encuadró, la *Nueva corónica* emerge, entonces, como una fuente privilegiada para repensar las múltiples posturas que la interacción, cara a cara y en el terreno, entre los agentes de la Iglesia y las poblaciones indígenas rurales y urbanas de los Andes generó.

Gracias a estos testimonios, es posible trazar una cronología que, a su vez, permita ubicar en el tiempo a personajes tan importantes como Martín Guaman Mallqui, indio andamarca y *yanacona* del Hospital de Naturales de Huamanga, compañero del padre Ayala y supuesto padre del cronista. Martín Guaman Mallqui habría nacido antes de la Conquista y habría fallecido en algún momento hacia 1596. Tras conocer al padre Ayala, quizá a comienzos de la década de 1570, Guaman Mallqui estrechó vínculos con él en Huamanga al iniciarse el decenio siguiente. El capellán del Hospital contribuyó a la educación de Martín, de su «hijo» Felipe Guaman Poma y de los hermanos de este. A la luz de esta propuesta, podemos ahora volver a la *Nueva corónica* y reexaminar acontecimientos tan importantes como la estancia del virrey Toledo en el Cuzco, la guerra de Vilcabamba y la prisión y ejecución del inca Tupa Amaru, así como la entrada de Martín Hurtado de Arbieta a tierras de los antis. Guaman Poma parece haber obtenido esta información parcialmente de su padre, pero también del padre Ayala, protagonista y testigo de algunos de estos acontecimientos⁴⁰.

Estas aseveraciones nos conducen a formular dos interrogantes finales. Primero, es preciso establecer qué relación guardaban Felipe Guaman Poma y su padre Martín de Ayala con ese anciano cacique principal, Domingo Guaman Mallqui, que aparece en los pleitos de tierras de Chupas, zona que, aunque muy cercana a la ciudad de Huamanga, no parece haber tenido ninguna relación tradicional con los indios andamarcas. Segundo, es preciso aclarar por qué, en los conocidos pleitos por las tierras de Chupas, Martín, el *yanacona* del Hospital de Naturales, aparece en repetidas ocasiones como «Martín de Ayala», mientras que su supuesto hijo,

⁴⁰ Los acontecimientos en torno a Toledo en el Cuzco y a la prisión y ejecución del último Inca son descritos, especialmente, en Guaman Poma (1615: 444-445 [446-447], 449-452 [451-454]), y la entrada de Hurtado de Arbieta (en 460 [462] y ss.). Raúl Porras Barrenechea ya había sugerido que estos detalles tuvieron su origen en los recuerdos personales o familiares del cronista (Porras Barrenechea 1948: 26). Me inclino por lo segundo.

Felipe Guaman Poma, quien retoma el pleito tras la muerte de Martín en 1597, prescinde del apellido «De Ayala» —contrariamente a lo que hará posteriormente en la *Nueva corónica*— en sus múltiples escritos durante el litigio. ¿Estaba el cronista realmente conectado por vínculos de sangre con el *yanacona* Martín de Ayala? ¿Pertenece a este, a su vez, al linaje de Domingo Guaman Mallqui? Es probable que, como he sugerido en otro trabajo, el cronista tomara el apellido «De Ayala» luego de asumir la representación legal en la causa por las tierras de Chupas, como una estrategia para hacerse parte legítima en este reclamo. ¿Se vio entonces obligado a tejer en la *Nueva corónica* una historia familiar a posteriori que lo atara al *yanacona* Martín de Ayala, al capitán Luis Dávalos de Ayala y a su hijo ilegítimo, el mestizo Martín de Ayala? Quizá se tratara de un esfuerzo para explicar, en términos jurídico-genealógicos, por qué un indio que se reclamaba heredero de la nobleza prehispánica llevaba este apellido español con cierta resonancia en el temprano Perú colonial. Solo el hallazgo de nuevas evidencias como la carta de pago de los indios andamarcas de 1579 nos permitirá seguir reconstruyendo la vida y experiencias del cronista y príncipe. Hay que hacerlo palmo a palmo, con la atención que muchos de sus contemporáneos le negaron pero que, a todas luces, él se merece⁴¹.

⁴¹ Véase Puente Luna (2008: 144). Allí sugerí que la famosa sentencia de destierro por dos años y doscientos azotes que sufriría Guaman Poma en 1600 respondía a la determinación de que el futuro cronista era «no parte» en la causa que enfrentaba a los indios chachapoyas con los descendientes de Juan Tingo y Martín/Domingo Guaman Mallqui por las tierras de Chupas. Al parecer, Guaman Poma, quien es acusado de ser un indio del común llamado «Lázaro», había venido actuando como procurador informal ante el corregidor y la Audiencia. En opinión del funcionario a cargo de la causa en Huamanga, sin embargo, Guaman Poma no tenía ningún derecho legítimo para reclamar los terrenos. La sentencia de 1600 contra Guaman Poma es análoga a la que el virrey Luis de Velasco impondría en México en 1592 a los indios, mestizos y mulatos que actuaran como procuradores en causas de indios sin autorización real: cien azotes y un exilio de cinco años (Borah 1983: 99). Queda por averiguar si, a su paso por el virreinato del Perú, Velasco impuso penas similares a este tipo de infractores, pues se hallaba en el gobierno al tiempo de la batalla legal por las tierras de Chupas.

APÉNDICE: Carta de pago del tesorero Garcí Núñez Vela a los indios andamarcas. Huamanga, 17 de setiembre de 1579

[Yo Garcí Núñez Vela, tesorero de la Real] açienda de Su Mag.^{dad} [roto] su jurisdiccion que es berdad que recibi de don Diego Quispilla e don Luis Chuqui Gualca y de don Pedro Curi Guaracaya y de don Francisco Molle Guam[an]i y de don Pedro Chipana y de don Diego Asto Lima çaçiques y preñçipales del repartimiento de Andamarca questa en la corona Real con [...] en plata ensayada y marcada ochoçientos y diez pesos [...] once pesos y cinco tomines y tres granos – y doçientas y tres p[i]eças de ropa de abasca – y ochenta carneros de tierra los sesenta y tres se dieron a Pedro de Ribera por los aber sacado en almoneda y los d[i]eçisiete pagaron en plata dos pesos ensayados cada un carnero y mas reçibi treinta y dos puercos y medio a peso y medio en plata ensayada cada un puerco todo lo qual reçibi como tesorero de Su Mag.^{dad} para cuenta del tributo que el dicho repartimiento de Andamarca es obligado a dar en los seis meses que començaron a correr el día de Navidad del año de setenta y ocho y se cumplio el dia de San Juan deste año de sesenta[sic] y nueve y porque es berdad que reçi[bi] todo lo susodicho di esta firmada de my nonbre que es ffecha en Guamanga en d[i]eçisiete de setiembre de mill y quinientos y setenta y nueve años siendo testigos el padre Ayala y el bachiller Diego Nuñez de Silba y Pedro de Ermosilla.

Garcí Núñez Vela [rubricado]

por t.º el bachiller D.º Nuñez de Silba [rubricado]

por t.º Min. de Ayala [rubricado]

por t.º P.º de Ermosilla [rubricado]

[en el reverso]

Carta de pago del tributo de Andamarca de los seis meses de Nabidad a San Juan.

Quinientos ochenta.

Tesorero.

Bibliografía

ADORNO, Rolena

1978

«Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas», *Histórica* (Lima) 2 (2), 137-158.

2000

Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru, segunda edición. Austin: University of Texas Press.

2007 *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven y Londres: Yale University Press.

2008 «Guaman Poma de Ayala, Felipe (ca. 1535-1550-ca. 1616)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies 1530-1900*. Norman: University of Oklahoma Press, vol. 2, A-L, 255-268.

ALBERDI VALLEJO, Alfredo

2007 «De Felipe Lázaro Guaman, indio, a Don Felipe Guaman Poma de Ayala», *Runa Yachachiy*. Sitio internet: www.alberdi.de/GPAREDSINCLA.19.07.07.pdf.

2010 *El mundo al revés. Guaman Poma anticolonialista*. Berlín: Wissenschaftlicher Verlag.

ANÓNIMO

1944a *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, t. 1, *Historia General y del Colegio de Lima*. Edición preparada por F. Mateos, S. J. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

1944b *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, t. 2, *Relaciones de colegios y misiones*. Edición preparada por F. Mateos, S. J. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ARES QUEIJA, Berta

1997 «El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)». En Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (eds.), *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 37-59.

2010 «El Inca Garcilaso y sus “parientes” mestizos». En Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales*. Madrid: Iberoamericana/Fránfort: Vervuert, 15-29.

BARNES, Mónica

1999 «La *Nueva corónica y buen gobierno* fue escrita por un residente de Lucanas». Trabajo leído en el simposio *Guaman Poma de Ayala y Blas Valera: tradición andina e historia colonial*. Roma, 29 de setiembre.

BORAH, Woodrow

1983 *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.

- BRISTOL, Joan Cameron
2007 *Christians, Blasphemers, and Witches. Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BURNS, Kathryn
1999 *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- CAMPO CONEJEROS, Baltasar del
1906 «Descripción de la provincia de San Francisco de la Victoria de Vilcabamba: Como se tuvo noticias de ella, y su descubrimiento etc. (1608-1610)». En Víctor Maúrtua (ed.), *Juicio de límites entre Perú y Bolivia*, t. 7, Barcelona: Henrich y Comp., 306-344.
- CHARLES, John
2010 *Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- CHRISTIAN, William
1989 *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre
2003 *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Mercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2008 «De mestizos y criollos en la compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)». *Revista de Indias* (Madrid) 68 (243), 37-66.
- DUEÑAS, Alcira
2010 *Indians and Mestizos in the «Lettered City»: Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder: University Press of Colorado.
- DURSTON, Alan
2007 *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- DUVE, Thomas
2010 «El concilio como instancia de autorización: la ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense». *Revista de Historia del Derecho* (Buenos Aires) 40, 1-29.

EGAÑA, Antonio de

1954 *Monumenta Peruana*, vol. 1, 1565-1575. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

1958 *Monumenta Peruana*, vol. 2, 1576-1580. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

ESQUIVEL CORONADO, Jessica

s. f. *La parroquia de Hospital de los Naturales en el Cusco colonial (1572-1821)*.
Sitio internet: <http://academic02.tripod.com/hosnat.pdf>.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú.

GLAVE, Luis Miguel

2010 «El Cuzco de Garcilaso». En Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales*. Madrid, Iberoamericana/Fráncofurt: Vervuert, 93-125.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

1989 *Don Pedro de la Gasca. Su obra política en España y América*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

HEMMING, John

1970 *The Conquest of the Incas*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

HUSSON, Jean-Philippe

1995 «En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala. Las raíces incas y yaruwillka del cronista indio: ¿invención o realidad?», *Histórica* (Lima) 19 (1), julio, 29-71.

HYLAND, Sabine

2003 *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S. J.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

1881 *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, vol. 1. Madrid: Atlas (colección Biblioteca de Autores Españoles).

1897 *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, vol. 4. Madrid: Atlas (colección Biblioteca de Autores Españoles).

JULIEN, Catherine

1998 «La organización parroquial del Cusco y la ciudad Incaica», *Tawantinsuyu* (Canberra) 5, 82-96.

- LEVILLIER, Roberto
1935 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582)*, vol. 1. Madrid: Espasa-Calpe.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo
1969 «El licenciado Diego Álvarez», *Revista Chilena de Historia del Derecho* (Santiago) 5, 45-53.
- LOPETEGUI, León
1943 *El papa Gregorio XII y la ordenación de mestizos hispano-incáicos* [sic]. Roma: Herder.
- MURRA, John V.
1987 «Una visión indígena del mundo andino». En Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16, vol. 1, II-LXIII.
- OLAECHEA LABAYÉN, Juan Bautista
1975a «La primera generación mestiza de América en el clero», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 172 (3), 647-686.
1975b «Un recurso al rey de la primera generación mestiza del Perú», *Anuario de Estudios Americanos* 35, 155-186.
- OSSIO, Juan
2002 «Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo». En Javier Flores E. y Rafael Varón G. (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 325-344.
2008 *En busca del orden perdido. La idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PADILLA BENDEZÚ, Abraham
1979 *Huamán Poma. El indio cronista dibujante*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- PORRAS BARRENECHA, Raúl
1948 *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala*. Lima: Lumen.
- PRADO TELLO, Elías y Alfredo PRADO PRADO
1991 *Phelipe Guaman Poma de Ayala: Y no ay remedio*. Lima: Centro de Investigaciones y Promoción Amazónica.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la
2008 «Cuando el “punto de vista nativo” no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guaman Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37, 123-149.

- QUISPE-AGNOLI, Rocío
2004 «Yo y el otro: identidad y alteridad en la *Nueva corónica y buen gobierno*», *Modern Language Notes* 119 (2), 226-251.
- RAMOS, Gabriela
2010 *Death and Conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- RIVERA SERNA, Raúl
1999-2001 «Huamanga en el siglo XVI», *Histórica* (Lima) 40, 121-169.
- ROWE, John H.
1957 «The Incas under Spanish Colonial Institutions», *Hispanic American Historical Review* 37, 155-199.
- RUAN, Felipe E.
2012 «Andean Activism and the Reformulation of Mestizo Agency and Identity in Early Colonial Peru», *Colonial Latin American Review* 21 (2), 209-237.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio
2006 *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- TERUEL, José de
1912 [1615] «Relación de las ocupaciones que han tenido y tienen, y frutos que han hecho y hacen los religiosos de la Compañía de Jesús en el Perú y Reinos anejos á él, entre los indios». En Pablo Pastells, S. J. (ed.), *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, t. 1. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 85-103.
- VARGAS UGARTE, Rubén
1938 *Manuscritos peruanos del Archivo de Indias*. Lima: La Prensa.
1941 *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima: s. e.
1954 *Concilios Limenses (1571-1772)*, vol. 3. Lima: Tipografía Peruana.
- VEGA, Antonio de
1948 *Historia del colegio y universidad de San Ignacio de Loyola de la ciudad del Cuzco*. Introducción y notas de Rubén Vargas Ugarte. Lima: Cía. de Impresiones y Publicidad.