

Barrios indígenas virreinales como espacios de salvaguardia y legitimación franciscanas

*Viceroyal Indian neighbourhoods as spaces of Franciscan
safeguard and legitimation*

Rossend Rovira Morgado*

RESUMEN: El propósito de este trabajo es ofrecer una lectura interseccional a las estrategias de reelaboración de la memoria colectiva y de la remembranza histórica en los barrios de Santa Cruz Acatla (ciudad de México) y de San Cristóbal Qolqanpata (Cusco) como visitas de doctrina y parroquias durante el virreinato temprano. Mediante un enfoque interdisciplinar y un análisis de un amplio espectro de fuentes. Se hace un breve recorrido de estas dos corporaciones vecinales en la evangelización inicial, momento en el que los franciscanos aún mostrarían allí una actuación esquiva. De forma paralela, se indaga en las posibles causas y fundamentos que habrían hecho posible que, con posterioridad, los religiosos seráficos se hubiesen erigido como portavoces e interlocutores de ambos vecindarios indígenas.

PALABRAS CLAVE: Comunidad indígena virreinal, Barrios, Identidad corporativa, Franciscanos.

ABSTRACT: The goal of this paper focuses on an intersectional lecture around collective memory re-elaboration strategies and historical remembrance in the early Colonial urban *visitas de doctrina* and parishes of Santa Cruz Acatla (Mexico City) and San Cristobal Qolqanpata (Cusco). Using an interdisciplinary methodological approach and analyzing a wide spectrum sources, we check both Indian corporations during the early evangelization, when Franciscans would have been indeed secondary or marginal actors over there. We additionally explore the possible causes reasons that would explain why Seraphic friars became later the main public managers of both Indian neighbourhoods.

KEY WORDS: Colonial Indian community, Neighbourhoods, Corporative identity, Franciscans.

* Coordinación de Humanidades-CIALC-UNAM (roviramorgado@hotmail.com).
Este artículo es resultado del proyecto de investigación posdoctoral “Influjo y patro-
nazgo franciscano en los cabildos indios virreinales de Hispanoamérica: un estudio
analítico-comparativo para San Juan Tenochtitlan (Nueva España) y el Cusco (Perú), en
el siglo XVI”. El proyecto es financiado por el Programa de Becas Posdoctorales de la
Coordinación de Humanidades-UNAM

INTRODUCCIÓN

C omentaban hace algunos años Carmen Bernand y Serge Gruzinski que aquella historiografía contemporánea centrada en el inicio y el desarrollo de la evangelización en América ha subestimado la sorprendente capacidad que mostró la sociedad indígena en captar las disímiles singularidades y particulares idiosincrasias de cada orden mendicante para la consecución exitosa de su propio reacomodo identitario al nuevo mundo virreinal.¹ De la temprana colisión ontológica que, tanto en Mesoamérica como en los Andes Centrales, se produjo entre las altas culturas originarias y los recién llegados, se asistió a un proceso de hibridación espiritual.² Tras ello, y en poco más de tres o cuatro generaciones, aconteció una verdadera apropiación y una clara reelaboración de la *policia christiana* por parte de los naturales, quienes, mediante el interesado patronazgo ofrecido por franciscanos, dominicos, agustinos o mercedarios, la utilizaron para legitimar, a su conveniencia, las florecientes *repúblicas de yndios* que nacieron en los dos virreinatos americanos. En dicho proceso, el juego de alianzas y de negociaciones con los múltiples agentes evangelizadores fue altamente complejo, pues las comunidades indígenas alternaron adhesiones a ciertas familias regulares con desafecciones abiertas hacia otras. El presente análisis ahonda en la historia de dos corporaciones vecinales indígenas en la Nueva España y en Perú—Santa Cruz Acatla en la ciudad de México y San Cristóbal Qolqanpata en el Cusco— como escenarios en los que se observan estos ciclos de cambio en la adscripción religiosa, identitaria y política durante los siglos XVI y XVII. En ambos barrios, y tras varias contingencias, la orden de San Francisco lograría finalmente consolidar su preponderancia.

¹ Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II: Los mestizajes, 1550-1560*, México, FCE, 1999, p. 134.

² José Rubén Romero Galván, “Padre no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*”. La evangelización como experiencia indígena”, en Alicia Mayer [coord.], *El historiador frente a la historia: religión y vida cotidiana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2008, pp. 161-165.

SANTA CRUZ ACATLA Y SAN CRISTÓBAL QOLQANPATA
EN LOS PRIMEROS TIEMPOS DE LA EVANGELIZACIÓN

Consumada la conquista de México-Tenochtitlan en 1521 y la de Cusco en 1533-1534, los dos espacios vecinales, motivo del análisis que ofrecemos en este artículo, fueron considerados piezas angulares en el proceso de cristianización urbana. Empecemos argumentando que, pese a la situación territorial que guardaba dentro la parcialidad de San Pablo en la capital mexicana, el barrio menor —o *tlaxilacalli*— de Xolloco Acatla parece haber sido considerado, desde fechas iniciales en el programa evangelizador, una ambigua visita adscrita *de iure* a la cabecera doctrinal de San Juan como a la capilla franciscana de San José de los Naturales.³ En efecto: en la relación de los servicios multiveciniales de obra pública tributados durante el ciclo 1555-1564, Acatla emerge como un vecindario emisor de cuadrillas de trabajadores maceguales colaborando estrechamente con ciertos *tlaxilacaltin* –plural de *tlaxilacalli*– de la colación de San Juan. Estos fueron, entre otros, los de Amanalco, Tequixquipan, Xihuitonco y Necaltitlan.⁴ Es más: durante estas décadas de 1550 y 1560, ciertos principales o *pipiltin* habitantes de Xolloco Acatla sirvieron como regidores y alcaldes por San Juan. Francisco Quauhtli fue regidor por dicha colación en 1559 y 1564,⁵ así

³ Recordamos que, en la época novohispana, la población indígena de la ciudad de México se organizó en cuatro barrios grandes, cabeceras o parcialidades: San Juan, San Pablo, Santa María La Redonda y San Sebastián. Cada una de estas parcialidades disponía de un número variable de pequeños barrios internos (o *tlaxilacalli*, en lengua náhuatl), que fungían como visitas dependientes de las propias cabeceras de doctrina.

⁴ *Memorial de los gastos que han hecho el gobernador y principales en las obras públicas desde el principio del año 55 hasta el de 65, 1565*, inserto en *Los yndios officiales de la parte de Mexico en la querella que tenemos dada contra los alcaldes y regidores*, Pleito, ciudad de México, 2 de marzo de 1564-20 de julio de 1568, Archivo General de la Nación de México (AGN), Ramo de Civil, vol. 644, exp. 1, ff. 145r-173v: ff. 145v, 147r, 148v, 164v.

⁵ *La declaración de Alonso Temuc*, 1564, inserta en *Los yndios officiales de la parte de mexico...*, f. 102r; *Memorial de los gastos que han hecho el gobernador y principales en las obras públicas desde el principio del año 55 hasta el de 65, 1565...*, ff. 161v y 172r; Luis Reyes García (paleog., trad. y ed.), *¿Cómo te confundes?, ¡acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, Centro de Investigaciones y

como Martín Hernández Acatecatl lo fue en 1561 y 1565, quien se convirtió en alcalde durante el año 1567 y parte del siguiente 1568.⁶ La práctica de instalar a aristócratas de este barrio en las más altas magistraturas concejiles de la parcialidad de San Juan se perpetuó hasta finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII.⁷

En el *Memorial de las quatro parcialidades*, de 1636 y 1637, Xolloco Acatla fue registrado aún como un barrio bicéfalo y dependiente de la cabecera de San Juan.⁸ ¿Cómo deberíamos entender, pues, la temprana subordinación de Xolloco Acatla hacia la parcialidad de San Juan si este barrio evidenciaba una estrecha contigüidad espacial con el epicentro de la colación de San Pablo? Llegados a este punto, es pertinente señalar varias hipótesis queemergerían al respecto. En primer lugar, resulta adecuado señalar que las familias de la élite vecinal xolloca y acateca mostrarian, desde la época prehispánica tardía, singularidades genealógicas y parentales altamente divergentes respecto de aquellas que eran naturales del anexo barrio de San Pablo. Este hecho habría tenido consecuencias inmediatas no sólo en la constitución de clientelas espirituales y de feligresías doctrinales segregadas durante el virreinato temprano, sino también en la construcción de identidades políticas diferenciales cuando, en la década de 1550, se robusteció decididamente el cabildo indio de México-Tenochtitlan.

De ese modo, tenemos conocimiento de que uno de los principales y más influyentes agrupamientos parentales de San Pablo fue el de don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin, nieto del antiguo *huey tlatoani* Tizoc (c. 1481-1486) quien se convirtió en gobernador de México-Tenoch-

⁶ Estudios Superiores en Antropología Social-Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001 [1582], pp.183 y 295.

⁷ *Memorial de los gastos que han hecho el gobernador y principales en las obras públicas desde el principio del año 55 hasta el de 65...*, f. 165v; Luis Reyes García, *op. cit.*, pp. 163, 173, 299.

⁸ James Lockhart *et al.* [trad. y ed.], *Annals of His Time: Don Domingo de San Antón Muñón Chimalpabin Quauhtlebuanitzin*, Stanford, Stanford University Press, 2006 [c. 1620], pp. 61 y 155.

⁸ *Memorial de las quatro parcialidades desta ciudad de México...*, inserto en Alfonso Caso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco. Apéndice 1", en *Memoria de la Academia Mexicana de la Historia*, México, 1956, t. xv, vol. 1, p. 56.

titlan entre 1541 y 1554.⁹ Un hijo suyo, don Pedro Dionisio, fue instalado como alcalde por San Pablo en 1565.¹⁰ El establecimiento gubernamental de Tehuetzquititzin coincidió con el momento en el que curiosamente, empezaron las obras arquitectónicas del gran convento de San Agustín en la capital novohispana. El auspicio agustino durante la gobernación de Tehuetzquititzin aflora de forma contundente y sin ambigüedades cuando en un pleito de 1564-1568 —que enfrentó a los maceguales y oficiales mecánicos indios contra las autoridades de su propio cabildo— se aportaron informaciones laborales sobre las décadas de 1540 y 1550, y se atestiguó que

[...] siendo gov.r de la parte de mex.co don diego tequisquite, por no haber en la yglesia “franciscana” de san pablo cruz para la d.cha yglesia trato con los d.chos indios del d.cho barrio de san pablo que traxessen las d.chas doçientes y quarenta braças de piedra al monasterio de san agustin para la obra della [...].¹¹

Corresponde traer también a colación aquí que, en 1553, el padre agustino Alonso de la Vera Cruz fue uno de los fundadores de las clases de la Real Universidad de México precisamente en el barrio o *tlaxilacalli* de San Pablo Teocaltitlan.¹² Este importante evento ocurrió, con toda probabilidad, muy cerca de las casas principales de Tehuetzquititzin, pues este gobernador residió en dicho distrito hasta su muerte en 1554. Años más tarde, en 1561, su viuda oficial, doña María Tlaco Yehuatzin, pleiteó con éxito por la posesión de unos predios patrimoniales en este mismo lugar,¹³ en el que,

⁹ Arthur O. J. Anderson y Susan Schroeder [paleogr., trad. y ed.], *Codex Chimalpabin*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997 [c. 1620], p. 155; Tena, *op. cit.*, p. 225.

¹⁰ Reyes García, *op. cit.*, p. 299.

¹¹ *Los yndios oficiales de la parte de mexico en la querella que tenemos dada contra los alcaldes y rregidores...,* f. 125r.

¹² Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.S.P. Agustín en las Provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde 1533 a 1592*, México, Porrúa, 1985 [1620], cap. XVIII, p. 17. La inauguración habría tenido lugar el día de la festividad de San Pedro y San Pablo (29 de junio, 1553).

¹³ *De Maria Tlaco yndia con don Luys de Paz e otros yndios, sobre algunos camellones de tierra de la parte de San Pablo*, Pleito, ciudad de México, 1561, AGN, Ramo de Tierras, vol. 19, 2^a parte, exp. 3, ff. 74r-121v.

como veremos seguidamente, en 1575 y por mediación expresa del virrey Martín Enríquez de Almansa, los agustinos lograrían fundar su famoso Colegio de San Pablo.¹⁴ No sorpresivamente, y ya a inicios del siglo XVII, Bartolomé y Agustín, biznietos por línea directa de Tehuetzquititzin, eran los fiscales y los mayoriales que tenían a cargo la dicha iglesia-colegio.¹⁵ Si el patrocinio religioso y temporal agustino resultaba un hecho evidente para los Tizocicatzin de San Pablo, no menos cierto es que, en el adyacente barrio de Xolloco Acatla, sus habitantes más excelsos mostraban un abolengo y pedigree nobiliario igual de importante que el de sus convecinos. Y es que el ya aludido Martín Hernández Acatecatl, edil por San Juan, era descendiente del antiguo *huey tlatoani* Motecuhzoma I Ilhuicamina (c. 1440-1469).¹⁶

Un segundo aspecto que debería ser considerado para entender cabalmente por qué estas parentelas nobiliarias indígenas de Xolloco Acatla mostrarián una notable reluctancia a relacionarse con los poderes de San Pablo, y, por el contrario, habrían exhibido una interesada vinculación con los de San Juan, vendría dado por la posible relación política que las unió —cuando menos desde la posconquista más inmediata— con importantes personalidades nativas que habían habitado en este sector sur-occidental de la capital mexica. Ciertamente: tras la subyugación final de Tenochtitlan-Tlatelolco, Hernán Cortés liberó al último *cibuacoatl* documentado, don Juan Velásquez Tlacotzin.¹⁷ Las casas principales de morada del segundo al mando del señorío mexica o *cibuacoatl* se encontraban en predios muy cercanos a los solares donde, en 1525, se levantaría el definitivo convento

¹⁴ Martín Enríquez de Almansa, “Carta al rey Felipe II, ciudad de México, 23 de septiembre de 1575”, en *Cartas de Indias*, Ministerio de Fomento [ed.], Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877, pp. 312 y 313.

¹⁵ Anderson y Schroeder, *op. cit.*, pp. 114 y 115.

¹⁶ Luis Reyes García *et al.* [paleog. trad. y ed.], *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-AGN, 1996, p. 213.

¹⁷ Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979 [1552], cap. CLXIII, p. 252; Hernando de Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1998 [c. 1598-1609], pp. 128 y 166.

de San Francisco,¹⁸ es decir, en la futura colación de San Juan. Tras su liberación, Tlacotzin recibió el “[...] cargo de la gente y el edificio, *y el señorío de un barrio [...]”*.¹⁹ George Kubler y Ana Rita Valero de García Lascuráin apuntan la posibilidad de que este vecindario que Tlacotzin recibió “en encomienda” hacia 1521 fuese el de Xolloco Acatla, lugar donde, en 1530, se edificaría una pequeña ermita secular dedicada a San Antonio Abad.²⁰ Sin embargo, Tlacotzin murió de regreso de la expedición que, desde finales de 1524, Cortés había conducido a Honduras con objeto de realizar una reprimenda a la insubordinación que el capitán Cristóbal de Olid protagonizó. Sea como fuere, un hijo del difunto Tlacotzin, de nombre don Jerónimo Velásquez y natural de la parte de San Juan de México, permutó con el vecino castellano Luis de Ávila Bezoz, en el mes de noviembre de 1568, unas casas cercanas al barrio de Xolloco Acatla localizadas en el *tlaxilacalli* de Ateponazco por otras en el de Xihuitonco.²¹

Con ello se reafirmaba la persistencia de profundas redes de mutualismo y de solidaridad corporativa entre los espacios indígenas cercanos a Xolloco Acatla con los barrios nahuas de dicha cabecera. Por último, una tercera propuesta no sería tampoco desdeñable si consideramos a Xolloco Acatla como una zona feligresa teóricamente adepta a los frailes franciscanos —recordemos: cuyo convento radicaba en la parcialidad de San Juan— en tanto que un espacio de avanzada y de resguardo seráficos en la parte de San Pablo. Hemos aludido ya a que existía una presencia secular permanente en esta zona tras la erección de la ermita de San Antonio Abad, circunstancia poco conveniente a los propósitos evangelizadores de los se-

¹⁸ *Actas de Cabildo de la Ciudad de México, Libros I y II (1524-1532)*, Ignacio Bejarano [ed.], México, Municipio Libre, 1859, Libro I, pp. 13, 36 y 37.

¹⁹ López de Gómara, *op. cit.* Cursivas del autor.

²⁰ *Actas de Cabildo de la ciudad de México...*, Libro II, p. 30; George Kubler, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, vol. I, New Haven, Yale University Press, 1948, p. 45; Ana Rita Valero de García Lascuráin, *La Ciudad de México-Tenochtitlán: Su primera traza (1524-1534)*, México, Jus, 1991, p. 74.

²¹ *Atlixuca Tépetlazingo barrio en el camino de Ixtapalapa. Autos seguidos por Luis de Avila Bezoz, contra los naturales de dicho barrio sobre una casa y siete suertes de tierras llamadas “mexicatlalli”*, Pleito, ciudad de México, 1569, AGN, Ramo de Tierras, vol. 24, exp. 3, ff. 107r-233v; ff. 111r, 111v, 122r.

ráficos. De forma suplementaria, cabe recordar que, desde 1555-1556, el arzobispo Alonso de Montúfar logró secularizar también una sexta parte de las visitas doctrinales franciscanas en el valle de México,²² intensificando, a los pocos años, la presencia y las actuaciones de provisores de indios en la colación de San Pablo.²³ Además, y como hemos apreciado en las líneas precedentes, la cabecera de esta última doctrina se encontraría bajo el influjo agustino como mínimo desde la década de 1540.

Las autoridades franciscanas se habrían valido, pues, para sus propósitos en Xolloco Acatla y para con su importante élite vecinal, de los resquicios en la estructura sociológica mesoamericana, cimentada en los vínculos interpersonales desterritorializados y en las relaciones clientelares y de fidelidad con dislocación espacial.²⁴ De haber llegado a existir esta clase de experimentación institucional franciscana en Xolloco Acatla, cabría interrogarse sin embargo qué tan eficaz fue, pues, durante el breve periodo en el que la doctrina de San Pablo estuvo completamente secularizada (c.1562-1575), en que nuestro barrio recibió beneficios poco despreciables. Ciertamente: la restauración y la ampliación de la ermita de San Antonio Abad fue todo un hecho. Desde 1562, el maestro de obras de la catedral metropolitana, el arquitecto Claudio de Arciniega, se encargó también de este pequeño templo, levantado por la familia Sánchez a inicios de la década de 1530. Un pariente de esta familia, Sancho Sánchez de Muñón, era precisamente maestrescuela del Colegio Catedralicio y cancelario de la Real y Pontificia Universidad de México. Y parece que él, junto a su pariente, Diego

²² Alonso de Montúfar, “Carta al Consejo de Indias, ciudad de México, 15 de mayo de 1556”, en Francisco del Paso y Troncoso [comp.], *Epistolario de la Nueva España*, vol. VIII, México, Porrúa, 1940, p. 73.

²³ Alonso de Montúfar, “Carta al rey Felipe II, ciudad de México, 30 de abril de 1562”, en Francisco del Paso y Troncoso [comp.], *Epistolario de la Nueva España*, vol. IX, México, Porrúa, 1940, p. 161; *Códice Osuna*, 1565, f. 8v; Reyes García, *op. cit.*, p. 193.

²⁴ Arij Ouweleen y Rik Hoekstra, *Las tierras de los pueblos de indios en el Altiplano de México, 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa*, Ámsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1998, pp. 6 y 7; Michael Smith, “Aztec City-States in the Basin of Mexico and Morelos”, en Michael E. Smith y Frances F. Berdan [eds.], *The Postclassic Mesoamerican World*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2003, p. 59.

de Muñón, fueron los promotores directos de las grandes reformas en San Antonio Abad.²⁵ El culto a este santo se concretó desde entonces en una cofradía para españoles, que se fundó el 19 de enero de 1565. Cofradía en la que los habitantes indígenas de Xolloco Acatla participaron activamente, elaborando imágenes del santo.²⁶

Cambiemos de hemisferio y procedamos a viajar al Cusco del siglo XVI. La doctrina o parroquia que es de interés aquí —San Cristóbal Qolqanpata— parece haber sido administrada inicialmente por unos intermediarios apostólicos que poco o nada tuvieron que ver con la orden de San Francisco. La cabecera de esta colación, centrada en la ermita homónima, fue fundada por don Cristóbal Paullu Topa Inca, gobernador quechua instalado por los peninsulares en la capital andina hacia 1537 y ocupante del palacio urbano de Qolqanpata.²⁷ Con Paullu Topa Inca, se instituyó el título y cargo honorífico de alférez real de los Nobles Incas, figura jurídica en torno a la que, a finales del siglo XVI, se acabó dando forma al armazón sociopolítico del cabildo indio en el Cusco.²⁸ Paullu fue reconocido como el nuevo Inca por

²⁵ Luis Javier Cuesta Hernández, *Aquitectura del Renacimiento en Nueva España. “Claudio de Arciniega, Maestro Maior de la obra de la Iglesia Catedral de esta Ciudad de México”*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, p. 168.

²⁶ Reyes García, *op. cit.*, p. 301. San Antonio Abad y San Pablo fueron consideradas ermitas sufragáneas del distrito parroquial secular adscrito a la Iglesia Mayor, instituido, junto a los de Santa Veracruz y de Santa Catarina, a partir de 1568. Ignacio Bejarano [ed.], *Actas de Cabildo del Ayuntamiento de la ciudad de México, Libros VII y VIII (1562-1584)*, México, Municipio Libre, 1889, Libro VII, p. 401; *Descripción del Arzobispado de México de 1570*, México, Imprenta de J. J. Terrazas e Hijas, 1897, pp. 278-280.

²⁷ Cfr. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, Barcelona, Linkgua, 2012 [1609], II, Libro Sexto, cap. IV, p. 27; Óscar Chara Zereceda y Viviana Caparó Gil, *Iglesias del Cusco: historia y arquitectura*, Cusco, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, 1998, p. 99. Cabe mencionar que la advocación concreta de esta ermita —San Cristóbal— fue obra del corregidor del Cusco Juan Polo Ondegardo. Cfr. Gabriela Ramos, “Los incas del Cuzco y el espacio sagrado de la ciudad colonial”, en *Crónicas Urbanas: Análisis y perspectivas urbano-regionales*, año XII, núm. 13, Lima, 2008, pp. 7-20. Supuestamente, suplantó, con ello, el culto a la *huaca* Huanacauri que existiría allí. Cfr. Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Perú*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 193.

²⁸ Donato Amado González, “El Alférez Real de los Incas: Resistencia, cambios y continuidad de la identidad inca”, en David Cahill y Blanca Tovías [eds.], *Elites indígenas en los Andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, Quito, Abya-Yala,

los poderes españoles, siendo promocionado a líder que debería abrazar la fe y la palabra de Dios para entrar en plena *policía christiana*. No resulta extraño, pues, que viese, como obligación indisculpable, convertirse de inmediato al catolicismo para apuntalar su reciente posición de Inca electo. En la probanza de servicios dispensados a la Corona que elaboró en 1540, expresaba el siguiente convencimiento: “Magnífico señor. Pablo Ynga parezco ante vuestra merced ‘lic. Antonio de Gama’ y digo que sirviéndose nuestro Señor, yo tengo intencion y deseo de tornarme cristiano y vivir debaxo de los mandamientos de la Santa Madre Iglesia [...]”.²⁹

En dicho documento, Paullu Topa Inca presentó como testigos, entre otros, a los clérigos o prestes Antonio de Castro, O.P. y Luis de Morales, quien fungía igualmente como el provisor de indios del recién consagrado obispo fray Vicente de Alonso.³⁰ La preponderancia dominica en el resguardo espiritual de la alta élite quechua del Cusco no resultaba ninguna novedad, pues, por las mismas fechas, dos hijos del difunto Inca Atahualpa fueron conducidos a la ciudad con el objetivo de recibir doctrina en el convento de la orden a manos de los religiosos Juan de Olías, Gaspar de Carvajal y el citado Antonio de Castro.³¹ La estrecha colaboración

2002, pp. 55 y 56. Es preciso recordar que, desde el año de 1560, se empezaron a instituir los primeros oficios concejiles de la república de naturales en el Cusco, con el nombramiento de alcaldes y alguaciles indios de parroquia. Laura González Pujana, *El Libro del Cabildo de la Ciudad del Cuzco*, Lima, Instituto Riva-Agüero, 1982, pp. 103-107.

²⁹ “Probança fecha *ad perpetuam rei memoriam* en esta ciudad del Cuzco ante la justicia mayor della á pedimiento de Pablo Ynga sobre los servicios que á su magestad ha fecho é de como es bueno é amigo de los cristianos y otras cosas, segun que en ella se contiene. Cusco, 6 de abril de 1540”, Sevilla, Archivo General de Indias (AGI), Ramo de Audiencia de Lima, Leg. 204, citado por José Toribio Medina [ed.], *Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile: desde el viaje de Magallanes hasta la Batalla de Maipo (1518-1818)*, Tomo V, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, 1889, p. 341.

³⁰ *Ibid.*, p. 345.

³¹ “Probança de Diego y Francisco, hijos naturales de Atabalipa, para justificar su legitimidad”, en AGI, Ramo de Patronato, 188, R. 6, citado por Guillermo Lohman Villena [ed.], *Francisco Pizarro: testimonio. Documentos oficiales, cartas y escritos varios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986 (Col. “Monumenta Hispano-Indiana”), p. 353.

que este Inca estaba mostrando con los padres predicadores menores en su correcta evangelización se volvería a revalidar un año más tarde. En efecto: en 1541, el provisor Morales informaba que Paullu Topa Inca le había entregado las momias *mallqui* de sus parientes y ancestros con el fin de que obtuviesen sepultura cristiana, “[...] con placer [...]” suyo.³² Así pues, el nuevo Inca estaba apropiadamente preparado para recibir el bautismo, sacramento que, en 1543, le fue otorgado en la Iglesia Mayor del Cusco cuando recibió el nombre cristiano de Cristóbal,³³ análogo al del juez pesquisador don Cristóbal Vaca de Castro (1542-1544). Su padrino fue el corregidor del Cusco, don Sebastián Garcilaso de la Vega.³⁴ Lo cierto es que don Cristóbal Paullu Topa Inca, en 1549, y en circunstancias *in extremis* pocos días antes de que se produjese su defunción, contrajo matrimonio cristiano con doña Catalina Tocto Ussica. Tal acontecimiento fue reconstruido narrativamente, años más tarde, en las informaciones que el nieto de ambos, don Melchor Carlos Inca, presentó ante el virrey Luis de Velasco y Castilla con el fin de recibir mercedes y gracias. El testigo Francisco Unapaucar comentó, ya en 1599, que

Siendo catecizados los dhos. paullo topa ynga y la dha. tocto ussica su muger en las cosas de nra. santa ffe catolica y ley ebangelica *que les enseño un frayle fran.co tuerto de un ojo a quien por traer abito pardo llamavan los yndios chichi pater* recibieron el agua del santo bautismo [...] se casaron [...].³⁵

³² “Relación sobre las causas que convenían proveerse en el Perú...”, citado por Emilio Lissón Chávez [ed.], *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*, vol. 1, núm. 3, Sevilla, 1943, pp. 48-98.

³³ Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, María del Carmen Martín Rubio [ed.], Madrid, Polifemo, 2004 [c. 1551], p. 385.

³⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, II, Libro Sexto, cap. II, pp. 23 y 24.

³⁵ *Información hecha en Cuzco en virtud de una cédula del Rey y provisión de D. Luis de Velasco, virrey, acerca de la filiación y descendencia, partes y calidades de D. Melchor Carlos Inga, vecino de dicha ciudad, y servicios de D. Cristóbal Paulo Toga Inga y D. Carlos Inga, su abuelo y padre, y de la renta que tuvieron y al presente tiene el dicho D. Melchor Carlos, 1599*, inserto en *Ascendencia de Juan Carlos Inga*, Petición al Consejo de Indias, Madrid, 1626, Biblioteca Nacional de España (BNE), Ms. 20193, ff. 30r-178v; ff. 92r-92v. Cursivas del autor.

A la luz del extracto narrativo judicial que acabamos de presentar, resulta igualmente sospechosa la interesada relación que se describe entre el bautismo, el matrimonio y la vida conyugal de don Cristóbal Paullu Topa Inca y doña Catalina Tocto Ussica y la mediación ofrecida por las autoridades franciscanas de la ciudad. Hasta donde tenemos conocimiento, no existen indicios o pruebas fehacientes completamente documentadas y contemporáneas de estos dos titulares de la gobernación del Cusco —y residentes en San Cristóbal Qolqanpata— que confirmen que fuesen solícitos feligreses de los frailes del hábito pardo.³⁶ Desde que el corregidor del Cusco Juan Polo Ondegardo procediese, en 1559, a la institucionalización definitiva del culto cristiano bajo la advocación de San Cristóbal en la pequeña ermita fundada por Paullo Inca en Qolqanpata y que adjudicase asimismo su administración a los curas y los clérigos presbíteros del obispado cusqueño,³⁷ la familia no evidenciaría fluctuaciones considerables en su nueva identidad feligresa. La pareja tuvo, algunos años antes de contraer matrimonio cristiano en 1549, dos hijos, don Felipe y don Carlos Yupanqui, que serían reconocidos como los únicos herederos legítimos de su padre.³⁸ Recibieron una esmerada educación junto a otros nobles quechuas e importantes mestizos, como fue Gómez Suárez de Figueroa —el llamado Inca Garcilaso de la Vega—, quien era asimismo hijo del comentado corregidor del Cusco, Sebastián Garcilaso de la Vega, y de doña Isabel Chimpú Ocllo, prima de don Cristóbal Paullu Topa Inca. El propio

³⁶ Sin embargo, en el testamento de doña Jerónima Tocto (fechado en el Cusco, pero ya en el 23 de marzo del año 1586), y que sería una posible esposa secundaria de don Cristóbal Paullu Topa Inca, se declaraba que era deseo expreso de la enferma que “[...] sea sepultada en el mo. del s.or san Fran.co en la capilla donde se devén de enterrar los hijos e nietos e mugeres legítimas de don xpobal paullo topa ynga q’ lo fundo [...]”, en Archivo Regional del Cusco [ARC], Ramo de Protocolos Notariales [escribano Pedro de la Carrera Ron, año 1586], n. 5, E.1, C.1, ff. 663r-664v: f. 663r. Como sustentaremos en las siguientes líneas, los descendientes de Paullu Topa Inca y su círculo parental más inmediato podrían haber llegado a vincular interesadamente su historia familiar con la orden de San Francisco.

³⁷ *Cfr.* Ramos, *op. cit.*

³⁸ Betanzos, *op. cit.*, p. 385. Les llama asimismo don Carlos Inquill Topa y don Felipe Inquill Topa.

cronista mestizo relata, en sus *Comentarios Reales* de 1609, que don Carlos Yupanqui fue su “[...] condiscípulo de escuela y de gramática [...]”,³⁹ así como que, junto a su hermano Felipe, recibieron una cuidadosa preparación tanto en letras por parte del canónigo Juan de Cuéllar como de las sesiones de teología que les impartió el acreditado padre Pedro Sánchez.⁴⁰ Ambos clérigos dependían del obispado del Cusco y transmitían sus enseñanzas, con toda seguridad, en el pequeño seminario que, hacia la década de 1540, nacería anexo a la futura catedral.⁴¹ Hasta los vaticinios de la muerte de este Inca católico fueron celosamente revelados, en 1549, a fray Domingo de Santo Tomás, O.P.⁴² Y años después de su fallecimiento, la procesión anual, que desde los primeros tiempos de la década de 1530 se solemnizaba durante la festividad de San Marcos en esta ciudad, continuaba saliendo del convento de Santo Domingo, en dirección a nuestra ermita de San Cristóbal Qolqanpata, bajo la estricta conducción de un clérigo episcopal.⁴³

TIEMPO DE CAMBIOS: LA REINVENCIÓN IDENTITARIA DE DOS FELIGRESÍAS INDÍGENAS

¿En qué momento preciso podríamos situar, entonces, la intensificación de la presencia franciscana en estas dos colaciones indígenas? ¿Cuáles fueron los motivos que promovieron que los frailes seráficos se convirtiesen en los nuevos interlocutores acreditados de las congregaciones de naturales radicadas en los barrios de Santa Cruz Acatla y de San Cristóbal Qolqanpata? Y, quizás, lo que sea más importante: ¿por qué los gerifaltes de ambas corporaciones vecinales empezaron a difundir interesadamente que sus orígenes

³⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, II, Libro Noveno, cap. XXXVIII, p. 322.

⁴⁰ *Ibid.*, I, Libro II, Libro Segundo, cap. XXVIII, p. 149.

⁴¹ Monique Alaperrine-Bouyer, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, p. 47.

⁴² Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Barcelona, Linkgua, 2015 [c. 1553], cap. LXI, p. 176; cap. LXII, pp. 179 y 180.

⁴³ Cfr. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, Madrid, Imprenta de Nicolás Rodríguez Franco, 1722 [1609], II, Libro Octavo, cap. II, p. 465.

como comunidad feligresa se encontraban imbricados en la temprana evangelización franciscana que prosiguió, con inmediatez, a la conquista tanto de México-Tenochtitlan como del Cusco?

Hemos tenido ocasión de exponer que, en la capital mexicana, el *tlaxilacalli* de Acatla se habría favorecido notablemente del proceso de secularización de la parcialidad de San Pablo, que el arzobispo Montúfar condujo a inicios de la década de 1560, con motivo de su evidente colindancia con el conjunto de San Antonio Abad. El punto de inflexión empezaría, pues, cuando dicha circunscripción religiosa fue traspasada a la orden de San Agustín en 1575, pero también con el corolario clerical posterior. Es preciso recordar que los agustinos recibieron la administración de San Pablo amén de la intercesión que el virrey Enríquez de Almansa ofreció.⁴⁴ Las peticiones relativas a la transferencia de esta codiciada doctrina a manos de los regulares venían siendo desatendidas por el Arzobispado de México desde el año 1571, cuando el papa Pío V había expedido ya una bula dirigida al mitrado Montúfar instando la cesión de San Pablo a los religiosos agustinos.⁴⁵ Ante las reiteradas desobediencias de la archidiócesis mexicana, Felipe II mandó una real cédula en 1574, que fue desestimada también por el nuevo arzobispo, Pedro Moya de Contreras (1573-1589). Lo cierto es que, con la transferencia de San Pablo a los agustinos en 1575, dichos religiosos estuvieron sujetos a una presión institucional inaudita; más aún cuando la animadversión arzobispal fue creciendo considerablemente a raíz de la frustración que Moya de Contreras padeció ante la imposibilidad de instalar a los religiosos de la Compañía de Jesús al frente de dicha jurisdicción doctrinal.⁴⁶ Es por ello que

⁴⁴ Cf.: Enríquez de Almansa, *op. cit.*, pp. 312 y 313.

⁴⁵ Josef Metzler [ed.], *America Pontificia. Primi Saeculi Evangelizationis 1493-1592*, vol. II, Ciudad del Vaticano, Librería de la Editorial Vaticana, 1991, pp. 906-909.

⁴⁶ En 1588, el padre jesuita Juan de Tovar remitió un memorial a fray Alonso de Sánchez, comentándole que “[...] en México ‘el arzobispo Moya de Contreras’ nos dava la casa de San Sebastián, que tiene agora los carmelitas; y la de San Pablo, que tienen los agustinos [...]”, en Félix Zubillaga [ed.], *Monumenta Mexicana, Volumen III -1585-1590*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1968, pp. 331 y 332. Ya en las sesiones de la congregación provincial de la orden en la Nueva España, que tuvieron lugar entre el 5 y el 15 de octubre de 1577, se había alertado que tampoco “[...] ay necesi-

los frailes franciscanos —que habían perdido San Pablo a inicios de los años de 1560— habrían aplaudido y celebrado inicialmente la decisión de conceder su administración al clero agustino.⁴⁷ Así se reflejaría en la carta que, en el año 1578, el pro-seráfico Antonio Valeriano, juez gobernador de la *república de yndios* de Tenochtitlan, envió al monarca hispano.⁴⁸ Con casi total seguridad, la primera medida que los agustinos emprendieron allí fue la de consolidar institucionalmente su Colegio de San Pablo, que iba a fungir asimismo como una segunda casa conventual de la orden en la capital mexicana. Su sustento material, así como las rentas regulares adjudicadas para su mantenimiento, parecen haber sido cuestiones de importancia primordial. Ya en 1581, el padre provincial de esta orden, fray Cristóbal de Tovar, promovió una serie de actuaciones disuasorias, que desembocaron en un pleito que María Juana, indígena principal del barrio de San Pablo, interpuso en contra del propio colegio. En esta querella, se argumentó que el religioso agustino presionó a una sobrina de María Juana, propietaria de tierras en el barrio rural de Huehuetla, para que cediese esos inmuebles como arriendo para dicha institución:

[...] y para quitar la tierra haciendo a la dicha maria juana en su gran daño y perjuicio procure atemorizando y persuadiendo a barbola yndia que iziese donación de las dichas tierras a titulo de capellanía y para este efecto el dicho fray cristoval fue al pueblo de yzcuintlapilco [sic] por la dicha barbola yndia que allí estaba y la trajo a esta ciudad [de México] y queriendo la parte del dicho colegio aprehender la posesión [...].⁴⁹

dad [...] de tratar con indios [...]”, en Félix Zubillaga [ed.], *Monumenta Mexicana. Volumen I -1570-1580*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1956, p. 323.

⁴⁷ Roberto Moreno de los Arcos, “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, en *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, núm. 12, México, 1992 [1982], p. 10.

⁴⁸ Cfr. AGI, Ramo de Audiencia de México, 317, citado por Miguel León-Portilla, “Una carta inédita de don Antonio Valeriano, 1578”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 49, México, enero-junio de 2015, p. 206.

⁴⁹ *Maria Juana yndia e todos sus consortes contra el colegio de san pablo de esta ciudad sobre ciertas tierras de una capellanía*, Pleito, ciudad de México, 1581, AGN, Ramo de Tierras, vol. 46, exp. 4, f. 412r / 26r.

Un aspecto significativo que debe tenerse igualmente en cuenta para estos mismos años es que, en 1584, el arzobispo Moya de Contreras tuvo pretensiones de reactivar el programa secularizador en la ciudad de México,⁵⁰ hecho que, tras la celebración del autoritativo III Concilio Provincial Mexicano en 1585, habría tenido consecuencias inmediatas en el evidente blindaje al que cada orden regular habría procedido en defender, de forma exclusiva y prácticamente feudataria, cada una de sus propias doctrinas en la capital.⁵¹ Sería por ello que, en el parecer que el padre franciscano de la Provincia del Santo Evangelio emitió en 1594, se reflejaba el profundo pesimismo que la desintegración de la *pax christiana* mendicante de antaño le producía en contemplar la gran fragilidad en la que la *república de yndios* se sustentaba en la última década del siglo XVI:

[...] esta Republica dela Nueva España, que consiste de dos Naciones [:] la Española, y la de Yndios, *la de Yndios es natural* que están en su propia tierra, donde se promulgó el st. evangelio, y ellos recibieron de mui gran voluntad, y por haberlo admitido, no deben ser tratados como esclavos “con los repartimientos forzosos” [...]. En esta Republica “de Yndios” están todos los Españoles, que viven en esta Nueva España [...]. Lo sexto “que solicitamos”: porque quando [...], los dichos repartimientos fueran licitos [...] se debian prohibir por ser daños inevitables, delos cuales *el principal es la destrucion delas doctrinas, porque los yndios vexados y affixidos delos dichos repartimientos no queren acudir a la yglesia, porque allí o el entrar o al salir los prenden, para llevarlos al dicho servicio* [...].⁵² En tal contexto del descrédito ascendente que existiría, entre los siglos XVI y XVII, hacia los remanentes de la primitiva evangelización doctrinera, se encuadran las prácticas centralizadoras, uniformizadoras y hasta

⁵⁰ Lockhart, *op. cit.*, p. 29.

⁵¹ A ese respecto, se entiende muy bien la ratificación final que, el 29 de noviembre de 1589, el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique, hizo a los franciscanos de la posesión de San Juan y de Santa María La Redonda, sus doctrinas más antiguas y preciadas. Lockhart, *op. cit.*, p. 33.

⁵² *Parecer del Padre Provincial y otros Religiosos Teologos del orden de San Francisco dado en México a 8 de Marzo de 1594, a cerca de los Yndios que se dan en repartimiento a los Españoles*, Parecer, ciudad de México, 1594, AGN, Ramo de Historia, vol. 14, exp. 11, ff. 95r/127r – 101r/149r: ff. 95v/127v, 97v/129v – 98r/130r, 99r/131r. Cursivas del autor.

expansionistas que los agustinos aplicaron como contrapeso en San Pablo. Éstas actuaron de catalizador en el adyacente barrio de Xolloco Acatla para reivindicar una inusitada identidad feligresa franciscana, proceso que culminaría con la instauración de la célebre parroquia seráfica de Santa Cruz Acatla en el siglo XVII. Con base en lo antes citado, es pertinente comentar que, de la década de 1610 en adelante, las autoridades agustinas emprendieron una serie de traumáticas expropiaciones inmobiliarias y de drásticas resoluciones litúrgicas que les procuraron la malquerencia de los vecindarios indígenas en la parcialidad.⁵³ Precisamente, en 1613, Mathias Juárez, Martín Francisco, Miguel García, Martín de San Antonio, Andrés García y Juan Bautista, todos ellos principales de Xolloco Acatla, solicitaron un amparo de solares en su barrio.⁵⁴ Es muy probable que este litigio esté conectado con el episodio que el cronista Chimalpahin comenta en relación a la creciente presencia de vecinos de origen castellano —bien conectados con la cúpula de poder del Arzobispado de México, cabe subrayar— en este barrio, que, mediante sus lucrativas operaciones de compraventa de bienes raíces, estaban perjudicando claramente las posesiones tradicionales de los naturales.⁵⁵ En la copia de las primeras actas de la querella de 1613, que se incorporaron al expediente judicial, las autoridades vecinales acatecas y xollocas expresaron, de forma altamente interesada y conveniente para sus fines, lo siguiente:

⁵³ Lockhart, *op. cit.*, p. 245 [referencia del año 1613]; *Para que se guarde y cumpla el mandamiento inserto relativo a que el padre provincial de la Orden de San Agustín, ampare a los alcaldes y principales del barrio de San Pablo desta ciudad en unos solares, por querérselos quitar los religiosos del dicho convento*, Mandamiento, ciudad de México, 13/05/1632 (§ 21/10/1615), virrey Rodrigo Pacheco de Osorio, AGN, Ramo de Indios, vol. 10, exp. 183, ff. 283v-284r; *Para que Fr de Amaya alguacil de los naturales del barrio de san pablo use del derecho asta que otra cosa [...] y mande y acuda a reconocer los yndios del de sancta cruz para que vayan a la dottrina los dias que tienen obligado*, Mandamientos, ciudad de México, 05/06/1632 - 27/04/1641, virreyes Rodrigo Pacheco de Osorio y Diego López Pacheco Cabrera, AGN, Ramo de Indios, vol. 13, exp. 222, ff. 197v-198r.

⁵⁴ *Santa Cruz Acatlan. Amparo a los indios del barrio de San Antonio con un solar y parte de otro, en terrenos del dicho barrio y licencia para fundar una ermita*, Pleito, ciudad de México, 1613 (§ 1629-1696), AGN, Ramo de Tierras, vol. 95, 2^a parte, exp. 8, ff. 465r-553v: f. 468r.

⁵⁵ Lockhart, *op. cit.*, pp. 251-259.

[...] los naturales y principales de esta ciudad “de México” dela parte de San Anton al barrio de Acatla dezimos que antes de que se ganara esta tierra nos. Padres y abuelos y antepasados *hubieron y poseieron por bienes propios y conocidos en el dho. barrio un solar donde antigamente tuvieron ntros. antepassados un aposento a donde se recogian y se juntavan para tratar las cossas de su Rep.c^a.* y despues de ganada esta tierra en el dho. lugar ntros. Padres y abuelos pusieron una Imgñ. de la Sta. Cruz, a donde dese dho. tiempo a esta parte Ntros. P.P y abuelos y asta nosotros, nos hemos recoxido y recoxemos todos los naturales assi hombres como mugeres y estando juntos sin faltar ninguno de allí *bamos de conformidad a la Ig^a. del Sr. S. Fran . en la capilla del Sr. S. Joseph donde los domingos y fiestas nos dizan missa y sermon* [...] *de donde se infiere que St^a. Cruz de Acatla desde que se gano la tierra es de la Doctrina de S. Franc . y desde entonsses a este barrio de Acatla esta unido el de Xoloco [...].*⁵⁶

Varios son los puntos que se prestan a una reflexión a conciencia tras la reproducción de este breve extracto narrativo. En primer lugar, el interés jurídico de conceptualizar ese inmueble, sujeto a fuertes controversias desde 1613, como una tierra inalienable perteneciente, por derecho natural desde la época prehispánica, a los vecindarios que configuraban la *república de yndios* virreinal, es decir: como una suerte de terreno *altepetlalli*.⁵⁷ Por otro lado, la utilización de dicho solar vecinal como un constructo justificativo en el que encadenar la memoria colectiva en torno a la correcta *policia christiana* de los naturales de Acatla con el compromiso evangelizador que los padres de San Francisco les vendrían ofreciendo desde el emblemático 1524, año de su arribo. Por último, el carácter de parteaguas entre las múltiples jurisdicciones religiosas y doctrinales de clérigos y agustinos que tenía el área de Xolloco, “[...] callejon que esta a las espaldas del hospital del Sr. S. Antonio Abad [...] ‘que llega’ asta una asequia [...] que divide las dos doctrinas de S. Pablo pues allí empiessa

⁵⁶ *Santa Cruz Acatlan. Amparo a los indios del barrio de San Antonio con un solar y parte de otro, en terrenos del dicho barrio y licencia para fundar una ermita, op. cit.*, f. 465v. Cursivas del autor.

⁵⁷ Cfr. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, ciudad de México, Casa de Antonio Spinola, 1571, ff. 4r y 140v; Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, Madrid, Dastin, 2000 [c. 1620], cap. XXXV, p. 148.

‘el *tlaxilacalli*’ de ateponasco ‘que depende de los agustinos’.⁵⁸ No únicamente la intrusión de nuevos propietarios y residentes castellanos fue considerada una afrenta directa a los *fueros* y a las *libertades* vecinales de los que los naturales de Xolloco Acatla pretendían hacerse legítimos herederos desde el tiempo de la gentilidad, y que los religiosos franciscanos se avenían a defender apropiadamente desde entonces. También lo fue, sin ningún género de dudas, la llegada de indígenas nacidos en barrios situados más allá de esa disputada acequia, y que, cuando menos desde 1575, se habían convertido asimismo en feligreses adictos a los frailes agustinos de San Pablo. En efecto: en el litigio de 1613, se incorporó una información más tardía, en la que se atestiguaba que

[...] El R. P. Nro. de S. Pablo se ha entrado a administrar en el Callexon de Xolo-co a unos Yndios (llamados los Morales ‘tachado’) [...], ocassion del disturbio [...]. Estos Morales vinieron de San Pablo (origen ‘tachado’) de Tlascutitlan barrio de S. Pablo. Compraron sus antepassados una casa a unos yndios del barrio de Xoloc que esta en otro callexon [...] que este callexon sea Xoloc consta del testamento que hizo el dueño ‘indígena’ dela casa, se fha. a 30 dias del mes de diciembre de mil y quinientos y ochenta y seis as. [...]. Los Morales compraron esta casa en Xoloc. Y como eran oriundos de Tlascutitlan los tiene siguiendo ‘el padre agustino de San Pablo’.⁵⁹

Finalmente, la parcela y heredad patrimonial del vecindario de Xollo-co Acatla –objeto de estas acérrimas desavenencias desde 1613– recibió protección legal. El espacio en el que se ubicaba la antigua cruz se institucionalizó y se construyó la ermita de Santa Cruz Acatla, antecedente inmediato de la sede que albergaría la futura parroquia franciscana homónima.⁶⁰

Si la intromisión de población española propietaria y la perdida progresiva de patrimonio inmueble vecinal fueron los desencadenantes del

⁵⁸ *Santa Cruz Acatlan. Amparo a los indios del barrio de San Antonio con un solar y parte de otro, en terrenos del dicho barrio y licencia para fundar una ermita...*, f. 465r.

⁵⁹ *Ibid.*, ff. 466r y 466v.

⁶⁰ Cfr. Morales, *op. cit.*, p. 357.

afianzamiento de los religiosos franciscanos en el barrio de Santa Cruz Acatla de la ciudad de México, procesos notablemente similares ocurrieron en la parroquia cusqueña de San Cristóbal Qolqanpata. Advertíamos en las líneas precedentes que esta feligresía indígena tan elitista no habría mostrado, en demasía, dependencia hacia los frailes seráficos en los primeros treinta años que siguieron a la conquista y a la instauración del orden virreinal en la ciudad andina. Empero, la situación cambiaría sustancialmente hacia los años de 1560, y aún más a raíz de las profundas reformas socioeconómicas y tributarias que el virrey Francisco de Toledo emprendió a inicios de la década siguiente. Hacia esa dirección apuntan varios elementos indiciarios que invitan a considerar la posibilidad de que don Carlos Inca empezase a estrechar importantes lazos con los religiosos franciscanos desde los primeros años de la década de 1560. Ciertamente: tenemos conocimiento de que, desde enero de 1562, don Carlos ostentaba el importante cargo de regidor en el cabildo cusqueño.⁶¹ Pocos meses después, el canónigo Antonio González solicitaba al deán y al chantre de la Iglesia Mayor poder iniciar ciertas inspecciones y excavaciones en el espacio catedralicio porque “[...] el tenía noticia de cierto tesoro que en el citio desta santa yglesia esta [...]”⁶² Es muy probable que el propio don Carlos, haciendo uso de su particular relación personal con las autoridades del cabildo eclesiástico y también de su reciente y prestigiosa posición en el consistorio municipal, fuese el instigador que alimentó convenientemente esas noticias entre ciertos peninsulares acerca de la existencia del “oro de los Incas”. Es más: don Carlos no sólo se habría interesado en lucrarse de tales suculentos hallazgos en el área de la catedral del Cusco, sino que inició igualmente una arriesgada tentativa de proceder, con las mismas intenciones, en el conjunto conventual de Santo Domingo, lugar donde antaño se

⁶¹ “Transacción entre Mancio Serra y Carlos Inga, vecino y regidor del Cuzco, hijo y heredero de Paulo Inga. 22 de enero de 1562”, citado por Ella Dunbar Temple, “Don Carlos Inca”, en *Revista Histórica*, t. XVII, Lima, 1948, pp. 134-179; p. 149, nota 14.

⁶² *Lic^a. q' se di al can.o. anto . gnl. para sacar un tesoro en el sircuyto desta ygla. con siertas cōdiciones*, Autorización eclesiástica, Cusco, 23 de junio de 1562, Archivo Arzobispal del Cusco (AAC), Ramo de Cabildo Eclesiástico, libro 1, año 1562, f. 106r / 118r.

había erigido el dorado Templo del Sol de sus ancestros, el otrora afamado Qoricancha. Sin embargo, y según las informaciones del religioso dominico fray Reginaldo de Lizárraga, a don Carlos “[...] no se le admitió el partido y así se quedó [...]”.⁶³ La narración de este episodio no parece en absoluto gratuita, pues Lizárraga sugeriría que el que una vez fue solícito feligrés de la clientela dominica ahora tenía pretensiones de “[...] cavar debajo del altar mayor ‘del convento’ [...]”⁶⁴ para exclusivo provecho propio. El autor, al relatar los infortunios que acontecieron a los descendientes de los incas, llegaría a declarar que, en su tiempo, “[...] de suerte que de los Ingas descendientes de Huayna Cápac ninguno o pocos han quedado”.⁶⁵ La profunda e irreconciliable fractura que se habría abierto entre don Carlos Inca y los religiosos dominicos se agudizaría considerablemente cuando este noble contraíó matrimonio con la castellana doña María de Esquivel. Ella era oriunda de una notable familia de hidalgos de Trujillo en Extremadura, localidad en la que existía un importante convento franciscano.⁶⁶ Sea como fuere, y antes de que se produjese la llegada del virrey Francisco de Toledo a Perú, la familia Inca Yupanqui-Esquivel habría forjado una sólida alianza con las autoridades del convento de San Francisco del Cusco, pues un más que probable hermano natural de don Carlos, de nombre don Cristóbal Concha Auqui Ynga, declararía en su testamento de 1569 que

[...] si dios fuese servido de me llevar esta presente vida que mi cuerpo sea sepultado en *la capilla de don carlos ynga que tiene el monasterio del señor san franco*. y acompañe mi cuerpo el cura de la parroquia del señor san xpobal. [...] q' se digan por mi anima en el dho. monasterio tres misas rezadas conforme a lo acostumbrado [...].⁶⁷

⁶³ Reginaldo de Lizárraga (O.P.), *Descripción de las Indias. Crónica sobre el Antiguo Perí, concebida y escrita entre los años de 1560 y 1602 por el Padre dominico Fray Reginaldo de Lizárraga*, Lima, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, t. XVII, 1956, Libro Primero, cap. LXIII, p. 112.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, Libro Segundo, cap. XXIII, p. 185.

⁶⁶ Salvador Andrés Ordax y Francisco Javier Pizarro Gómez, *El patrimonio artístico de Trujillo (Extremadura)*, Salamanca, Junta de Extremadura, 1987, pp. 68 y ss.

⁶⁷ *Testamento de don Cristóbal Concha Auqui Ynga*, Cusco, 13 de junio de 1569, Archivo Regional del Cusco (ARC), Ramo de Protocolos Notariales (escribano Antonio Sán-

Precisamente, en ese año de 1569, llegaría a Perú el virrey Francisco de Toledo, quien iniciaría, en 1572, un proceso judicial frente a don Carlos y don Felipe Yupanqui por su supuesto involucramiento en la revuelta del Inca sublevado en Vilcabamba, Túpac Amaru.⁶⁸ Una de las consecuencias inmediatas de dicha incriminación fue la incautación y la confiscación temporal de los inmuebles cusqueños —como sería el palacio y la parroquia de San Cristóbal Qolqanpata—, de las rentas, de las encomiendas mercedadas y de los títulos honoríficos de los que don Carlos Inca había gozado hasta entonces.⁶⁹ La furia toledana se desató no sólo en contra de estos dos hijos legítimos del Inca don Cristóbal, sino también en contra de sus numerosos vástagos naturales, que residían igualmente en dicha colación cusqueña. En ese mismo año de 1572, Martín García de Loyola, comendador de San Cristóbal Qolqanpata, efectuó una visita de empadronamiento a esta parroquia. Tras ello, el virrey Toledo determinó que la mayoría de familias de la élite quechua que vivían allí junto a sus siervos *yanaconas* fuesen eximidas del estatus de “yndios reservados”, del que habían disfrutado hasta ese momento, y que empezasen a tributar a la

chez, año 1569), n. 21, E.1, C.1, ff. 908r-909r: f. 908r. Cursivas del autor. Probablemente, sea el Cristóbal Topa Yupangui que aparece en una lista de hijos naturales del Inca Paullu, fechada de 1564 (*Cfr.* Ari Zighelboim, *Colonial Objects, Colonial Subjects: Cultural Strategies of Viceroyal Peru's Noble Incas, circa 1675-1825*, Nueva Orleans, 2007, 314 páginas (Tesis de doctorado, School of Liberal Arts-Tulane University), p. 123. Por otra parte, esa “[...] capilla de don carlos ynga que tiene el monasterio del señor san franco. [...]” es aludida bajo la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe en el testamento de Pedro Alonso Carrasco, fechado del 1 de septiembre de 1626. (Dunbar Temple, *op. cit.*, p. 149. Dicha capilla fue la sede de una importante cofradía para la élite indígena, cofradía altamente prestigiosa aún en las postimerías del Virreinato peruano *Cfr.* Archivo Arzobispal del Cusco [AAC], Sección Colonial, Páreceres-Peticiones-Solicitudes, II, 5, exp. 94, ff. 1r-5r: f. 1r.

⁶⁸ “Informe que hace Mateo Pumacahua, Cacique de Chincero, en solicitud de varias gracias para sí y su familia. Lima, 08 de julio de 1804 [1544-1804]”, en Manuel Jesús Aparicio Vega [prol.], *Colección documental para la Independencia del Perú. Tomo III, volumen 8 (Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX: La Revolución del Cusco de 1814)*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974, p. 443.

⁶⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, Madrid, Imprenta de los Hijos de doña Catalina Piñuela, 1829 [1619], II Parte, Libro Sexto, cap. XVIII, pp. 371-372.

Corona. Los hijos naturales de don Cristóbal Paullu Topa Inca recurrieron ante la Real Audiencia de Lima esta sentencia, aunque no falló a su favor hasta mediados del año 1576.⁷⁰ La dramática situación de los habitantes de la parroquia de San Cristóbal Qolqanpata se habría agravado aún más cuando el virrey Toledo decidió igualmente dar los primeros pasos en la instauración de un seminario para los niños de la nobleza quechua en el Cusco. La tarea fue comisionada, desde buen principio, a los religiosos de la Compañía de Jesús. Pero la falta de recursos y de rúbricas contundentes a los reglamentos fundacionales sólo hizo posible que estos primeros y beneficiados colegiales de las décadas de 1570 y 1580 hubiesen recibido una educación privada, a sueldo, a manos de ayos jesuíticos.⁷¹

Este hecho habría motivado que las familias de la élite indígena con menor poder adquisitivo —como serían aquellas ubicadas en la malograda parroquia de San Cristóbal— no hubiesen podido costear la formación de sus hijos con estos prestigiosos maestros. Entrarían en escena aquí los religiosos del convento de San Francisco del Cusco, quienes, desde 1572, se habrían encargado interesadamente de ofrecer servicios espirituales y educacionales a esa damnificada generación de infantes quechuas y mestizos, por las reformas toledanas. La rápida solvencia seráfica en materia de formación de ciertas juventudes cusqueñas quedó probada cuando, ya en 1589-1593, el magnate minero Domingo Ros ofreció financiamiento para proceder a la fundación y a la plena institucionalización de un colegio para niños. El benefactor estipuló decididamente que en el patronato y rectorado de esta nueva institución interviniese, junto a las autoridades jesuíticas, el “[...] Guardián del Monasterio de San Francisco desta ciudad ‘del Cusco’ [...]”,⁷² así como que

⁷⁰ “Informe que hace Mateo Pumacahua, Cacique de Chincero, en solicitud de varias gracias para sí y su familia...”, pp. 445-452.

⁷¹ Cf. Alaperrine-Bouyer, *op. cit.*

⁷² Domingo Angulo, “Fundación del colegio de san Borja en la ciudad del Cuzco para hijos de caciques e indios nobles, fecha por Domingo de Ros, natural de Villanueva de los Infantes que es en el campo de Montiel. Arzobispado de Toledo de los reinos de España. Año de 1593”, en *Revista del Archivo Nacional del Perú*, vol. I, t. 2, Lima, 1920, p. 346.

[...] Miguel Díaz de Zorita, que al presente está en las [...] minas de Vilcabamba [...], “fuese” administrador del dicho colegio, para que desde luego ponga recaudo en el dicho pasaje y labor y beneficio en las dichas minas y que de todo ello tenga razón y libro de cuentas para me la dar a mí “Domingo Ros” y a los patrones que después de mí subcedieren [...].⁷³

Es importante plantear que uno de estos pupilos cusqueños, que quedaron bajo la estricta custodia de los frailes franciscanos, debió ser don Melchor Carlos Inca (1571-1610). Fue hijo de don Carlos Inca y nieto de don Cristóbal Paullu Topa Inca, moradores preeminentes del palacio y de la parroquia de Qolqanpata, restituidos completamente a esta familia en la década de 1590.⁷⁴ En el círculo más inmediato de don Carlos Inca y de don Melchor Carlos se elaboró un importante corpus de fuentes judiciales, administrativas y testamentarias que apoyaría la idea de que, en vida de éstos, se reconstruyó intencionalmente una memoria feligresa y política en torno a Qolqanpata bajo una clara pátina seráfica. En efecto: tres serían los documentos más sobresalientes en los que se habría dejado constancia de las actuaciones protagónicas de los padres de San Francisco en esta prestigiosa parroquia. En 1599, un Melchor Carlos Inca de 28 años de edad presentó la ya comentada información al virrey Luis de Velasco y Castilla con el fin de conseguir gracias y mercedes de la Corona; especialmente, las referidas a adquirir la perpetuidad de la encomienda o repartimiento familiar de Hatun Cana,

⁷³ *Ibid.*, p. 345.

⁷⁴ Según Ella Dunbar Temple, don Carlos Inca nunca recuperó el Qolqanpata, ya que “[...] sólo regresaría a su mayorazgo por gestiones posteriores de su heredero Don Melchor Carlos Inca [...]”, en Dunbar Temple, *op. cit.*, p. 177. Recordamos que, tras la confiscación de su patrimonio y bienes, don Carlos fue exiliado a la ciudad de Los Reyes de Lima, y permaneció bajo el control de la corte virreinal. En el Cusco, quedaron su mujer española, doña María de Esquivel, y su hijo don Melchor Carlos, quienes tuvieron que forjar nuevas redes de alianzas y de solidaridad o compromiso interpersonal tras el forzado desalojo de este palacio y parroquia. Con los años, pudo regresar a la ciudad andina. El estrechamiento final de relaciones con los franciscanos por parte de esta importante familia se confirma en la palabras del religioso seráfico Luis Jerónimo de Oré, quien relató que “[...] dō Carlos Inga nieto de Guaynacap, a quié conoci y trate en el Cuzco, döde vivio y acabo christianamête ‘en 1582’ [...]”, en Luis Jerónimo de Oré, *Symbolo Cathólico Indiano*, Lima, Imprenta de Antonio Ricardo, 1598, f. 42r.

concedido en tiempo de su abuelo don Cristóbal. Como hemos señalado ya, los testigos quechua que don Melchor Carlos Inca aportó mostraron un claro interés en declarar que sus abuelos paternos habían quedado confiados a “[...] un fráile francisco tuerto de un ojo a quien por traer abito pardo llamavan los yndios chichi pater ‘y don Cristóbal Paullu Topa Inca y doña Catalina Tocto Ussica’ recibieron el agua del santo bautismo [...]”⁷⁵. No se puede olvidar que esta información de 1599 iba dirigida a un virrey que, como ya había mostrado también su difunto padre, mantenía unas excelentes relaciones con las más altas esferas de la orden de San Francisco, tanto en la Nueva España como en Perú.⁷⁶ Y tampoco se puede menoscabar el hecho de que, por las mismas fechas en las que don Melchor Carlos Inca entablaba estas negociaciones peticionarias con don Luis de Velasco y Castilla, en el Cusco, el cura doctrinero al que se le iba a volver a encomendar la administración de parroquias indígenas en la ciudad sería el acreditado religioso franciscano Luis Jerónimo de Oré.⁷⁷

Podría pensarse, pues, que don Melchor Carlos Inca estaba tan sólo construyendo el conveniente andamiaje discursivo y argumentativo que presentar ante el virrey condicionando una resolución favorable a sus intereses. Pero entraría en juego aquí una segunda fuente a nuestra disposición, en la que se evidenciaría que las vinculaciones entre este noble hispano-quechua y los religiosos franciscanos venían también de antiguo y que eran asimismo *vox populi* en el Cusco: la *Descripción de la Provincia de San Francisco de la Victoria de Vilcabamba*, redactada, en 1610, por el capitán español Baltasar de Ocampo Conejeros.⁷⁸ Al ser testigo ocular

⁷⁵ *Información hecha en Cuzco en virtud de una cédula...*, ff. 30r-178v; ff. 92r-92v.

⁷⁶ Cf. Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica india*, Barcelona, Linkgua, 2012 [1596], Libro IV, cap. xlii, p. 556; Buenaventura de Salinas y Córdoba, *Memorial de las historias del nuevo mundo Píritu*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957 [c. 1631].

⁷⁷ Noble David Cook, “Viviendo en los márgenes del imperio: Luis Jerónimo de Oré y la exploración del Otro”, en *Histórica*, vol. XXXII, núm. 1, Lima, 2008, p. 24. Las prédicas doctrineras de De Oré eran ya ampliamente conocidas en la última década del siglo XVI por las colaciones y parroquias indígenas del Cusco.

⁷⁸ *Descripción de la Provincia de San Francisco de la Victoria de Vilcabamba*, San Francisco de la Victoria de Vilcabamba, 1610, British Library (BL), Hispanic Section, Bauzá Collection, Ms. 17585.

de lo que narraba, Ocampo Conejeros mencionaba que, en 1571, acudió personalmente a las fastuosas celebraciones que acompañaron al bautizo de este hijo de don Carlos Inca. Según su testimonio, fray Pedro Gutiérrez de Flores, padre provincial de los franciscanos en Perú, fue quien dispensó el servicio sacramental al recién nacido Melchor Carlos en la parroquia de San Cristóbal Qolqanpata. Sería por ello que, cuando este descendiente de los Incas estaba pereciendo en la localidad castellana de Alcalá de Henares en 1610, dejó estipulado en la tercera fuente disponible —es decir, su propio testamento— que su postrera voluntad era que sus restos mortales fueran trasladados a Perú, transportados al Cusco y sepultados finalmente en el convento de San Francisco de esta ciudad.⁷⁹

BREVES COMENTARIOS FINALES

Tras el estudio presentado, varios son los puntos de conexión observables y discutibles entre el mexicano barrio de Santa Cruz Acatla y el cusqueño de San Cristóbal Qolqanpata, corporaciones indígenas que, al estar ubicadas en ciudades y virreinatos americanos diferentes, desarrollaron estrategias tanto de supervivencia comunitaria como de construcción identitaria notablemente similares. En ambos barrios, la actuación de los frailes franciscanos en su evangelización inicial es reluciente a mostrarse de forma fidedigna en las fuentes documentales consultadas. En efecto: Santa Cruz Acatla evidenciaría, durante buena parte del siglo XVI, una vinculación clara con los clérigos y los religiosos seculares, así como San Cristóbal Qolqanpata, con los frailes dominicos y los presbíteros cuando menos hasta la década de 1560. Un aspecto que parece haber hecho converger sin embargo el destino de ambos barrios sería la pérdida de peso o de estatus que padecieron en sus respectivas repúblicas de naturales desde el último tercio del siglo XVI. En ese sentido, la entrada en vigor de ciertas re-

⁷⁹ Ella Dunbar Temple, “Los testamentos inéditos de Paullu Inca, don Carlos y don Melchor Carlos Inca”, en *Documenta: Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, vol. 1, núm. 2, Lima, 1949-1950, pp. 630-651.

formas tributarias, el deterioro en la protección legal y los privilegios que sufrieron varios de sus residentes, la merma progresiva de patrimonio inmueble vecinal o el establecimiento de redes feligresas intrusivas podrían haber actuado como profundas grietas abiertas en el ordenamiento jurídico-político establecido hasta aquel momento; grietas que la orden de San Francisco habría aprovechado hábilmente para henchir con su ayuda, amparo y redefinición identitaria en estos malogrados vecindarios nahuas y quechuas. La temprana historia colectiva tejida en torno a Santa Cruz Acatla y San Cristóbal Qolqanpata se mostraría, pues, como una dinámica remembranza encaminada a legitimar, por derecho natural, una pretendida y construida génesis gentil, acomodada, no obstante, a los envites del mundo virreinal que realmente asistió a su nacimiento.

Recibido: 30 de octubre, 2015.

Aceptado: 18 de marzo, 2016.

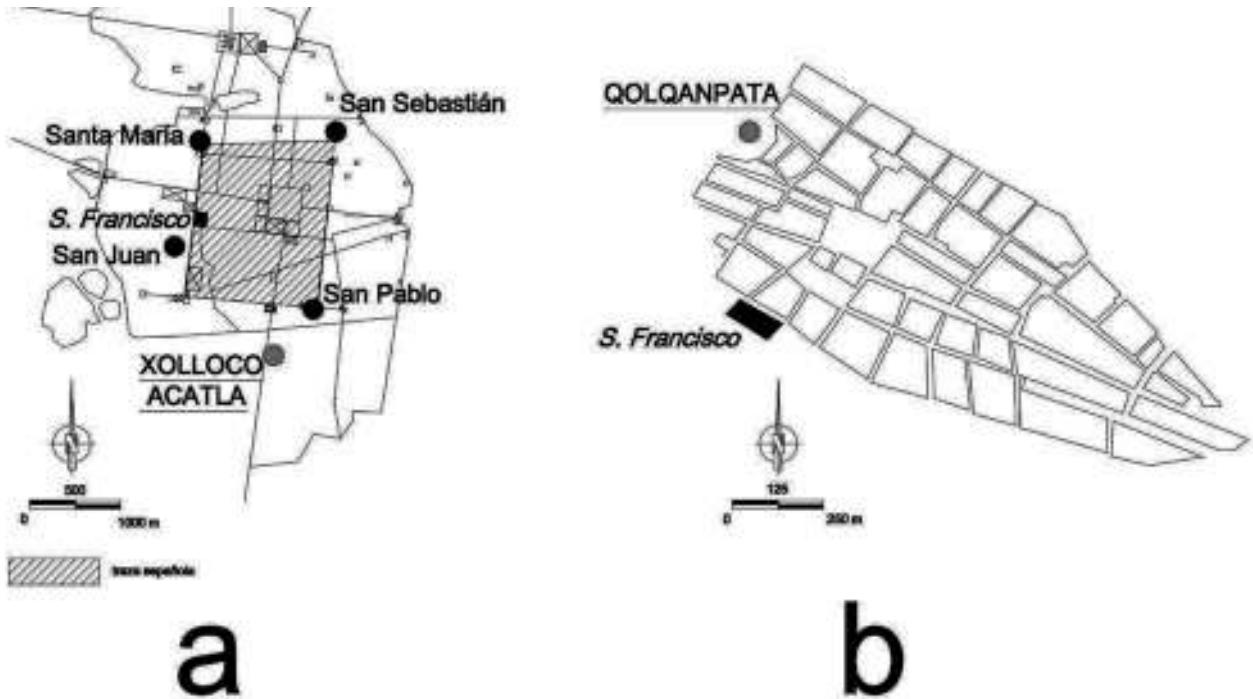


Figura 1. Localización de Santa Cruz Acatla en la ciudad de México y de San Cristóbal Qolqanpata en el Cusco, y situación de los conventos franciscanos en ambas ciudades. En México, se señalan también las cabeceras doctrinales indígenas.

FUENTE: diseño del autor.