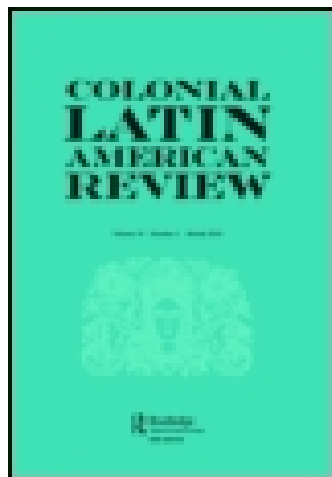




Colonial Latin American Review

Publication details, including instructions for authors and subscription information:

<http://www.tandfonline.com/loi/ccla20>

El trasfondo personal de la "extirpacion": La carrera y la formacion intelectual de Francisco de Avila y Fernando de Avendano

Teodoro Hampe Martinez

Published online: 01 Jul 2010.

To cite this article: Teodoro Hampe Martinez (1999) El trasfondo personal de la "extirpacion": La carrera y la formacion intelectual de Francisco de Avila y Fernando de Avendano, Colonial Latin American Review, 8:1, 91-111, DOI: [10.1080/10609169984773](https://doi.org/10.1080/10609169984773)

To link to this article: <http://dx.doi.org/10.1080/10609169984773>

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

Taylor & Francis makes every effort to ensure the accuracy of all the information (the "Content") contained in the publications on our platform. However, Taylor & Francis, our agents, and our licensors make no representations or warranties whatsoever as to the accuracy, completeness, or suitability for any purpose of the Content. Any opinions and views expressed in this publication are the opinions and views of the authors, and are not the views of or endorsed by Taylor & Francis. The accuracy of the Content should not be relied upon and should be independently verified with primary sources of information. Taylor and Francis shall not be liable for any losses, actions, claims, proceedings, demands, costs, expenses, damages, and other liabilities whatsoever

or howsoever caused arising directly or indirectly in connection with, in relation to or arising out of the use of the Content.

This article may be used for research, teaching, and private study purposes. Any substantial or systematic reproduction, redistribution, reselling, loan, sub-licensing, systematic supply, or distribution in any form to anyone is expressly forbidden. Terms & Conditions of access and use can be found at <http://www.tandfonline.com/page/terms-and-conditions>



El trasfondo personal de la “extirpación”: la carrera y la formación intelectual de Francisco de Avila y Fernando de Avendaño*

Teodoro Hampe Martínez

Pontificia Universidad Católica del Perú

Desde la perspectiva historiográfica, las pesquisas eclesiásticas llevadas a cabo en los Andes coloniales sobre los “errores” religiosos de los indios abren valiosas pistas para estudiar la trayectoria cultural y espiritual de los pueblos nativos, así como las cambiantes facies del catolicismo. Entre los clérigos, frailes y “extirpadores de idolatrías” había diferentes maneras de aproximarse a la subsistencia de las religiones andinas y a las perversiones de la ortodoxia católica; ni ellos ni los indígenas respondían de manera uniforme al presunto éxito o futilidad de las tareas de evangelización. Puesto que los procesos de idolatrías eran fundamentalmente juicios, en los cuales se ventilaban los intereses contrapuestos de distintos grupos de la sociedad virreinal (García 1993, 242), es necesario analizar de cerca a sus actores, teniendo en cuenta sus orígenes, posición social, intereses y metas, como se hará en la presente contribución.

Aquí vamos a fijarnos, concretamente, en la labor profesional de dos de los principales responsables de las campañas antiidolátricas. Se trata del cuzqueño Francisco de Avila (ca. 1573–1647), niño expósito de origen probablemente mestizo, y del limeño Fernando de Avendaño (ca. 1580–1655), un criollo con buenas relaciones en las altas esferas de la sociedad colonial. En la carrera de ambos personajes se aprecian notables similitudes y puntos de contacto, que pasan no sólo por su común intervención en el movimiento represivo de la espiritualidad amerindia, sino también por su educación en la Universidad de San Marcos, su cercanía personal con la Compañía de Jesús y su definitiva pertenencia al cabildo metropolitano de Lima. A pesar de tan acentuado paralelismo, es evidente que la mejor ubicación de partida que tuvo Avendaño le permitió al final de su vida gozar recompensas más notables, como el puesto de arcediano en la catedral de Lima y aun la nominación de obispo de Santiago de Chile (que prefirió declinar por razones de edad).

Es nuestra percepción, y así trataremos de mostrarlo en el presente ensayo, que el aporte personal de Francisco de Avila y Fernando de Avendaño a la empresa o sistema de la Extirpación (como le llamaremos en adelante) contribuyó grandemente a su éxito y reconocimiento profesionales. El trasfondo biográfico de los “extirpadores” también guarda relación con su formación intelectual, por cierto, y en este caso contamos con el testimonio privilegiado de las colecciones particulares de libros que pertenecieron a uno y otro individuo. Echar una mirada al contenido de esas bibliotecas—de las más importantes que

existieron en el virreinato del Perú (y en toda Hispanoamérica) en su época—ayudará a comprender el sustento ideológico, la base textual de referencia y el universo de temas que captaban el interés de tales abanderados de la ortodoxia. De aquí se comprenderá, sin duda, que la imagen apriorística de unos religiosos destructores de huacas, recalcitrantes enemigos del paganismo, nada tiene que ver con intelectos enclaustrados o de chato alcance; más bien se trataba de lo contrario, de la gente más cultivada y mejor formada de aquel momento.

Hay que advertir, en general, que la empresa de la Extirpación tuvo un desarrollo intermitente, con dos períodos de actividad bien marcados durante el siglo XVII (1610–1622 y 1649–1670) y una suerte de epílogo en el XVIII (alrededor de 1725). Las campañas del seiscientos, que aquí particularmente veremos, fueron estimuladas por los arzobispos limeños Bartolomé Lobo Guerrero, Gonzalo de Campo y Pedro de Villagómez. Más allá del sesgo represivo u oscurantista de las cruzadas antiidolátricas, es conveniente apreciar en ellas un caudal de información etnográfica sobre las prácticas religiosas y creencias de las comunidades indígenas, y en este sentido, los estudiosos de la sierra central del Perú—el lugar de atención primordial en la cacería ideológica del siglo XVII—han resultado particularmente favorecidos. Sin embargo, deben leerse con cuidado esas informaciones porque llevan una carga ideológica muy fuerte, como parte de la lucha internacional que libraba la Corona española contra las “herejías” protestantes, islámicas, judaicas y de otra procedencia (cf. Salomon 1991, 28).

La metodología de las campañas de extirpación

El reciente libro de Nicholas Griffiths (1996) sostiene que el sistema represivo de la Extirpación adolecía de inconsistencias ideológicas y debilidades metodológicas, las cuales minaron su eficacia como arma para combatir la religión andina. De una manera velada, dicho autor parece contradecir los términos de “conquista espiritual” (Ricard 1933) y “colonización del imaginario” (Gruzinski 1988) que se han postulado para el caso de México. Los persecutores de la religión andina mostraron gran escepticismo e incredulidad frente a los poderes que los jefes espirituales indígenas se atribuían a sí mismos, y esta devaluación de su auténtico estatus conllevó una limitación para percibir—y por lo tanto contrarrestar—los poderes que dichos personajes ejercían ante sus comunidades, donde eran respetados como *shamanes* o mediadores con las fuerzas sobrenaturales. Aunque la sojuzgación política de los indígenas peruanos no podía ser fácilmente revertida, en el campo de la religiosidad—arguye Griffiths (1996, 7)—se dio una auténtica batalla con los opresores españoles, como reflejo de una compleja dicotomía entre sumisión y resurgencia.

Según el procedimiento regular, el arzobispo de Lima determinaba el territorio o partido en que debía efectuarse la visita de idolatrías; el juez-visitador determinaba el orden en que desarrollaba la inspección de los pueblos. Su intervención empezaba con un acto solemne en el cual publicaba el “edicto de gracia”. Durante el período en que se investigaban las acusaciones, el juez decía misas y adoctrinaba a los indios. Los propios visitantes de la idolatría

trabajaban bajo presión, pues se consideraban exitosos aquellos que tomaban gran cantidad de dogmatizadores y hechiceros y destruían numerosos objetos de culto. Los doctores Francisco de Avila y Fernando de Avendaño, por ejemplo, se jactarían de haber interrogado, catequizado y entregado al cristianismo a millares de personas (cf. Gareis 1987, 383–85, 390–91).

Gracias a las investigaciones sistemáticas de las campañas de extirpación, se logró profundizar en el conocimiento de las religiones indígenas y elaborar una catequesis mucho más encarnada en la realidad andina. Una simple comparación entre el contenido de los sermones de Avendaño (1649) y los del catecismo del tercer Concilio limense (1585) demuestra que aquéllos podían tener mucho mayor impacto sobre los indios, porque los enfrentaba directamente con sus creencias atávicas. Otra pieza que podía tener semejante efecto era el *Tratado de los Evangelios* de Avila (1646–1648), el cual, por estar escrito en castellano y quechua, contener un comentario a todos los evangelios del ciclo litúrgico y refutar pormenorizadamente las creencias indígenas, debió ser muy utilizado por los doctrineros (Marzal 1983, 190–91).

Ahora bien, ¿cómo estar seguros de que las noticias transmitidas por los jueces-visitadores sobre la religión andina corresponden de veras a creencias y prácticas indígenas, y no se trata de construcciones ficticias, impregnadas de clichés, prejuicios e intereses partidistas? Las ceremonias clandestinas con participación masiva a espaldas del cura, la predicación de los dogmatizadores contra el poder de los santos católicos y la contraposición entre los dos sistemas religiosos, por ejemplo, son temas recurrentes en la literatura sobre las idolatrías del siglo XVII. De acuerdo con Henrique Urbano (1996, 139–41), la representación de la espiritualidad andina no fue ajena a intereses burocráticos y socio-económicos: el discurso antiidolátrico se halló marcado desde el arranque por la influencia jesuita, con un enfoque pastoral rudo y una mecánica de represión intolerante y despótica. Por ello, se hace necesario estudiar la influencia que los manuales de “extirpación” como el del P. Pablo Joseph de Arriaga y el del arzobispo don Pedro de Villagómez pudieron tener en la confección de los interrogatorios a testigos. Un estudio de esta clase nos permitiría discernir cuáles hechos son testimonio de lo que realmente se vio y cuáles otros, una mera invención.

Importa mucho fijarse en las relaciones de la Extirpación, en tanto que sistema represivo de los ritos y creencias tradicionales de los Andes, con su contraparte hispánica: la corporación del Santo Oficio. Iris Gareis (1989) ha puesto en relieve cómo el desarrollo de las campañas extirpadoras representó una solución satisfactoria tanto para la jerarquía eclesiástica como para los intereses del Estado colonial, y ha hecho evidente que los procedimientos judiciales y punitivos de la Inquisición sirvieron de modelo a las visitas de idolatrías, aunque la mutua incompreensión entre los jueces y los acusados planteaba una diferencia fundamental; en estos procesos coexistían por lo menos dos discursos o niveles de comunicación distintos. La asimilación de los jefes religiosos andinos con simples hechiceros, por ejemplo, demuestra la flagrante incapacidad—o falta de voluntad—de los jueces-visitadores para comprender los ritos y creencias indígenas en su propio contexto. Queda de manifiesto, en el fondo, que el modelo de la Inquisición no resultaba el más apropiado para combatir las

religiones nativas, porque uno y otro sistema se hallaban frente a sociedades y normas culturales diferentes (Griffiths 1994).

Por lo menos en la región de Cajatambo (que ha sido intensivamente estudiada), los dirigentes religiosos nativos asumieron una posición ofensiva, desarrollando una suerte de alternativa pedagógica ante la doctrina brindada por los curas. La supervivencia religiosa y cultural en los Andes demandaba, evidentemente, algo más que tradición y recalcitrancia para hacer frente a los desafíos de la colonización. Los sacerdotes andinos no tuvieron reparos en voltear la retórica derogatoria de los sermones antiidolátricos hacia la propia fe de los “extirpadores”. De este modo, la categorización de *ídolos* aplicada contra huacas y malquis fue utilizada con sentido igualmente negativo para descalificar las imágenes de santos (cf. Mills 1994, 106–8).

En fin de cuentas, tanto los *shamanes* indios como los extirpadores hispánicos estaban en combate frente a un sutil enemigo: la religión andina colonial, surgida de los rezagos del sistema de creencias tradicional y de una naciente cristiandad indígena. Debemos considerar que los guardianes de huacas y malquis y los especialistas religiosos formaban una elite, esto es, una restringida minoría dentro de la comunidad. Con su acción “dogmatizadora”, ellos representaban la vanguardia del desafío religioso al cristianismo, mientras que los individuos comunes se movían simplemente entre las dos formas de explicación y expresión religiosa que tenían a su disposición (Mills 1994, 114).

La carrera eclesiástica de Francisco de Avila

No están bien aclaradas las circunstancias iniciales en la vida de Francisco de Avila: se conoce de su nacimiento en el Cuzco, hacia 1573, y de su inmediata adopción por el ensayador Cristóbal Rodríguez y su mujer Beatriz de Avila. Pero queda sin resolver la identidad de sus padres, por lo que no sabemos a ciencia cierta si el niño expósito era de origen criollo o mestizo. “Hombre de moderadas letras” (según le calificaba el virrey marqués de Montesclaros), Francisco inició su formación en el colegio de la Compañía de Jesús de su ciudad natal, y en 1592 se trasladó a Lima para seguir estudios de artes y teología en la Universidad de San Marcos; la primera fase de su carrera profesional quedó concluida en 1597, tras recibir el grado de bachiller y la ordenación de presbítero (Acosta Rodríguez 1987, 555–61).

De inmediato, apuntalado sin duda por su fama de alumno brillante en San Marcos, el novel sacerdote fue designado para el curato de San Damián de Checa, en la provincia de Huarochirí, distante 80 kilómetros de Lima.¹ La aproximación de Avila al mundo religioso de los nativos quedaría facilitada por su buen conocimiento del quechua, lengua que siendo muchacho “bebió”—como él mismo dice—en el Cuzco. Al mismo tiempo, no desaprovechó las oportunidades de enriquecimiento y beneficio personal que le ofrecía el acceso a la fuerza laboral indígena; punto en el que no hizo más que reproducir un comportamiento habitual entre los curas doctrineros de la época (Hampe Martínez 1993b, 122). Sabido es que tales personajes intervinieron decisivamente en la expansión de haciendas, estancias y obrajes y en el crecimiento del mercado interno durante la fase de “madurez” del virreinato.

La carrera de Francisco de Avila como doctrinero vino a experimentar cierto revés cuando los indios principales de su feligresía presentaron en septiembre de 1607 unos capítulos de denuncias ante el juzgado eclesiástico de Lima, manifestando una serie de inmoralidades y abusos económicos del cura de San Damián. Se le acusaba por sus repetidas ausencias del curato, por cobrar excesivas obvenciones, aprovecharse ilegalmente de la fuerza de trabajo indígena y utilizar parte de las cosechas con fines de comercialización. A consecuencia de estas acusaciones, el clérigo fue sometido a carcelería y debió pasar unos momentos difíciles mientras coordinaba gestiones para que los nativos de su doctrina accedieran a retractarse de sus denuncias (cf. Acosta Rodríguez 1979, 6–10). Fue tal vez en venganza de dicho juicio que el doctor Avila—investido para entonces como vicario de los partidos de Huarochirí, Chacalla y Mama—resolvió sacar a la luz pública el mantenimiento de los ritos tradicionales, “idolátricos”, en las comunidades indígenas de la zona. Contando con la colaboración de los padres jesuitas, se aplicó a destruir ídolos, quemar momias, extraer confesiones públicas y castigar a los apóstatas del lugar (Salomon 1991, 26).

La dedicación inquisitiva de Avila rindió frutos notables en el manuscrito quechua de *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, fuente de excepcional valor tanto en lo lingüístico como en su contenido (sobre la cosmovisión y religión amerindias), que ha merecido numerosos estudios, ediciones y traducciones a idiomas occidentales. Un resumen parcial de dicha pieza se encuentra en el *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones*, obra de la pluma del “extirpador”, fechada en 1608, la cual es una paráfrasis en castellano de los primeros siete capítulos del texto quechua.²

El 13 de diciembre de 1609 pronunció Avila, en la catedral de Lima, una elegante oración latina, felicitando por su reciente llegada al arzobispo don Bartolomé Lobo Guerrero y llamando su atención sobre la idolatría de los indios. El texto, publicado en doce hojas en cuarto (Lima: Francisco del Canto, 1610), se refiere al misérrimo estado religioso de los nativos y propone algunos medios de solución (Medina 1904–1907, 1:115–16). El “descubrimiento” de las idolatrías por Avila sólo alcanzó trascendencia porque las autoridades principales del virreinato estaban dispuestas a lanzar una campaña de persecución bien organizada y coordinada en varias provincias (Griffiths 1996, 40).

Francisco de Avila, doctorado en cánones por la Universidad de San Marcos, no tardó en ser nombrado primer visitador general de la idolatría en el arzobispado de Lima (1610) y en recibir un beneficio en la iglesia de Huánuco (Polo 1918, xxiii). Al mismo tiempo trató de iniciar una nueva etapa en su carrera profesional, presentándose a concurso para la plaza de canónigo penitenciario en la catedral de Lima; no consiguió el éxito que esperaba, a pesar de contar con el respaldo del propio virrey (Montesclaros), tal vez debido a su calidad de niño expósito. Ante este mal paso, asumió sin dilación el cargo de beneficiado en la iglesia huanuqueña. Posteriormente, cuando ocupaba un asiento en el cabildo metropolitano de Lima, el personaje tendría oportunidad de recordar algunos aspectos de la vida eclesiástica en Huánuco: dijo que los beneficios de la parroquia de españoles eran de muy tenue valor y que los propios curas eran quienes se encargaban de recolectar los impuestos.³

En el sínodo diocesano de 1613, Avila demandó—con éxito—que los curas de indios fuesen obligados a poner sus sermones (en quechua) por escrito y a presentarlos, bajo simple apercibimiento, ante el visitador de turno. Se comprueba, en efecto, que los “extirpadores” juzgaban el problema formal de la lengua más urgente que las cuestiones de fondo: espíritu y temática del sermón. En este contexto, y con el fin de proporcionar un instrumento pedagógico a todos los doctrineros, se encargó por esos años al catedrático sanmarquino doctor Alonso de Huerta que preparase un nuevo arte o gramática quechua (Duviols 1971, 270–71). Andando el tiempo, Avila evocaría orgullosamente las virtudes de su tarea cristianizadora como juez-visitador de idolatrías: “¿Yo propio no saqué más de treynta mil ídolos por mis manos... de los pueblos del corregimiento de Huarochirí, Yauyos, Xauxa y Chaupihuaranccas, y otros pueblos, y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban?” (Avila 1646–1648, 1:236).

Siendo ya un hombre trajinado de 45 años, el doctor Avila logró acceder finalmente (1618) a la dignidad de canónigo en la sede arzobispal de Charcas. Aunque debió afrontar en Chuquisaca la revisión de una serie de “causas muy graves” contra él, logró salir airoso y recibir eventualmente la designación de maestrescuela en el cabildo. Favorecido por el ascenso de don Hernando Arias de Ugarte a la arquidiócesis de Lima, tuvo la dicha de obtener en 1632 una canonjía en el mismo cabildo que antes lo había rechazado por su condición de “hijo espurio” (Duviols 1966, 227). Por cierto que el nombre de Francisco de Avila, con su firma, opiniones y cargos diversos, figura repetidamente en los libros de acuerdos capitulares de la catedral de Lima. Sabemos que fue elegido para desempeñarse como juez adjunto—encargado de atender las causas criminales contra los prebendados—en los años 1633, 1634, 1640 y 1641. Se encuentran de él diversas intervenciones y declaraciones sobre asuntos eclesiásticos, incluyendo problemas con el patrimonio de conventos de monjas. Parece que Avila fue considerado especialmente para ocuparse en negocios jurídicos, pues consta que el 19 de noviembre de 1638 recibió poder para hacer transacción y concierto en el pleito pendiente sobre la capellanía que dejó el arcediano don Francisco de León y que el 15 de noviembre de 1639 hizo dejación del oficio de juez de testamentos, por hallarse “con algunos achaques y falta de salud” (ACML, Libro no. 5 de Acuerdos Capitulares, fols. 2 y 50).

Por ese mismo tiempo, en 1633, Avila fundó una capellanía en la iglesia del convento grande de San Francisco de Lima, para una misa solemne y procesión en la fiesta de las llagas de San Francisco (17 de septiembre), con una dotación de 2.400 pesos de principal (Polo 1918, xxix). Luego, el 5 de febrero de 1641, sometió al cabildo metropolitano una petición para fundar una capellanía en el coro de la catedral de Lima, disponiendo un fondo de 6.000 pesos. La mitad de esta suma correspondía al patrimonio del propio canónigo y la parte restante a la herencia de un Juan de Valdivieso, personaje difunto hacía varias décadas. Para tomar a su cargo la capellanía nombró Avila a un joven estudiante de teología, Juan de Licarriturri (colegial de San Martín), con el cual guardaba aparentemente cierto parentesco.⁴

José Toribio Polo (1918, xxviii), quien a comienzos de siglo publicó una biografía muy difundida del “quechuista” cuzqueño, echó a rodar la falsa versión

de que Avila había sido catedrático de lengua indígena en la Universidad de San Marcos; únicamente parece verdad que se dedicaba a pronunciar sermones en quechua, todos los domingos, en un costado del atrio de la catedral. Por su testamento de septiembre de 1647, legó una renta de 100 pesos anuales a la capellanía de adoctrinamiento en lengua índica de la catedral de Lima (Castro Pineda 1963, 144).

Con el paso de los años fue perdiendo ardor la participación de este canónigo en las reuniones capitulares, hasta el punto de que el 13 de octubre de 1643 solicitó ser formalmente relevado por causa de su falta de oído:

El señor canónigo don Francisco de Auila, auiendo estado al principio deste cauildo, se fue sin botar ninguna cossa y dejó escrito vn papel rrefrendado de mí el presente nottario público, por el cual dixo que, atento al notorio ympedimento de sordera que tiene y que no entiende las materias que se tratan ni las conferencias sobre ellas, dio poder al señor tesorero don Juan de Cabrera para que bote por el dicho señor canónigo lo mismo y de la misma manera que botare en su boto en las causas y cossas que se ofrecieren en el dicho cauildo todo este año de mil y seiscientos y quarenta y tres, y suplicó al dicho señor tesorero lo acepte. (ACML, Libro no. 5 de Acuerdos Capitulares, fol. 163v)

Sin embargo, todavía se registra la presencia y votación de Avila en sucesivos cabildos, hasta la reunión llamada “de venia” del 16 de abril de 1647. Pocas semanas antes, el 27 de marzo, había presentado una solicitud al arzobispo Villagómez para que lo exceptuara de la obligación de asistir cotidianamente al coro de la catedral (cf. Trimborn y Kelm 1967, 5). Fundaba esta petición en su sordera—que le impedía escuchar los campanazos y aun las armas de fuego—así como en otros achaques propios de la senectud; pero indicaba al mismo tiempo que se mantenía ocupado en hacer imprimir el tomo primero del *Tratado de los Evangelios* y en preparar el segundo. La petición (que contiene datos fundamentales sobre la publicación de ese conjunto de sermones) fue resuelta en el sentido de exceptuar al doctor Avila de la asistencia al cabildo por un tiempo limitado, de tres o cuatro meses, en vista de la importancia de sus otras ocupaciones (Duviols 1966, 228, n. 36).⁵

La obra que hemos referido, el *Tratado de los Evangelios que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año* (Lima: s.p.d.i., 1646–1648), se halla dedicada al apóstol San Pablo. Desprovista de todo registro de imprenta, esta pieza en folio constituye hoy una rareza bibliográfica. La primera parte del *Tratado*, que es más voluminosa, contiene sermones para predicar en 95 días de fiesta, desde la primera dominica de Adviento hasta el sábado de la octava de Pentecostés. La segunda parte o tomo es más breve y se publicó luego de la muerte del autor, gracias a la diligencia de su albacea el licenciado Florián Sarmiento Rendón, capellán mayor del monasterio de Santa Clara de Lima; contiene 27 sermones complementarios en castellano y quechua, con textos paralelos a dos columnas (Medina 1904–1907, 1:383–84).

En las páginas de introducción, el autor justifica sus pioneras campañas de “extirpador” y propone los medios más convenientes para la evangelización de los nativos, señalando la necesidad de acomodar los dogmas de la fe católica a la cosmovisión andina. Sin embargo, Antonio Acosta Rodríguez (1987, 614) ha

advertido que el prefacio al *Tratado de los Evangelios* expone una versión distorsionada sobre los orígenes de la lucha de Avila contra la idolatría. En esas páginas, el clérigo cuzqueño virtualmente se consagraba como enviado de Dios para sacar a la luz los pecados de los indios, y lo hacía por cierto con el objeto de trazar una imagen positiva de sí mismo ante la posteridad.

Contestando dicha opinión, el P. Esteban Puig Terrats (1989, 988) ha denunciado el enfoque parcial de aquellos estudiosos que presentan a Avila como una persona empeñada en erradicar con violencia los vicios y costumbres paganos, amarrado exclusivamente a intereses económicos, adulador e interesado, sin ahondar propiamente en el contexto socio-religioso de su obra. Porque el sermonario de Avila no contiene sólo un relato de las verdades fundamentales del cristianismo, al modo de los sermonarios anteriores; es al mismo tiempo una exposición sencilla y clara, donde se muestran las virtudes que debe ejercitar el buen cristiano. Avila era consciente de que podía ofrecer una exposición coherente y práctica, pues conocía a sus feligreses y gozaba de su estima, y sabía expresarse en quechua con precisión y elegancia, sin traicionar las ideas o ideales católicos. Su texto hace uso de símbolos e imágenes familiares, que apelan a convencer e instruir, antes que abstraer y razonar. Curiosamente, los sermones del *Tratado* se construyen a base de diálogos imaginarios con los oyentes nativos, por donde se reflejan las ideas o principios teológicos que los indios no comprendían bien o rechazaban (cf. Puig Terrats 1989, 994–97; Rivara de Tuesta 1996).

A la edad de 74 años, Francisco de Avila murió en Lima el 17 de septiembre de 1647, festividad de las llagas de San Francisco, y fue enterrado en el convento franciscano de la capital. Un par de semanas antes de morir, el 4 de septiembre, había otorgado escritura de última voluntad, en la cual hizo relación de varias obras pías fundadas por él para reparto de su considerable fortuna. El clérigo Sarmiento Rendón, investido por el testamento como albacea y tenedor de bienes, fue quien se encargó de presentar ante la justicia ordinaria el inventario de las propiedades dejadas por el laborioso y culto canónigo (Acosta Rodríguez 1987, 614–15). Para nosotros, el capítulo más importante del documento se encuentra al principio, en las primeras 49 hojas, donde está inventariada una de las bibliotecas particulares más grandes y completas de Hispanoamérica en aquel tiempo (Hampe Martínez 1993b, 125–36).

La carrera eclesiástica de Fernando de Avendaño

Fernando de Avendaño, criollo limeño, nacido hacia 1580, era hijo de Gaspar de Avendaño y María González Enríquez. Estudió primero en el colegio jesuita de San Martín, donde tuvo como maestro de retórica al célebre P. Pablo Joseph de Arriaga (el mismo que más tarde le acompañaría en sus visitas de idolatrías al norte de Lima). Después siguió cursos en la Universidad de San Marcos, hasta obtener el grado de doctor en teología en octubre de 1618.⁶ Aunque ganó por oposición (1604) el curato de San Pedro de Casta, en Huarochirí, debido a sus ocupaciones en la Universidad—como estudiante graduado y, luego, como catedrático de artes—Avendaño no estaba en capacidad de residir en su doctrina. Para asegurar el ministerio sacerdotal, entonces, nombró como teniente de cura

al bachiller Rodrigo Hernández Príncipe (según se indica en la excelente biografía de Guibovich Pérez 1993, 170–72).

Hacia 1606, desempeñando interinamente la doctrina de San Pedro de Casta, Hernández Príncipe promovió un sonado pleito contra Fernando de Avendaño por el monto del sínodo o salario que le tocaría percibir. “No deja de ser sintomático el hecho de que el encuentro y contradicción de estos dos futuros visitantes de la idolatría, que entonces eran sólo curas doctrineros, haya tenido como causa el dinero”, apunta Juan Carlos García (1993, 245). En agosto de 1610 nuestro personaje obtuvo el curato de San Francisco de Iguari, y desde esta posición intervino en las primeras campañas de extirpación de las idolatrías. Hay que tener en cuenta que tanto Avendaño como varios otros curas doctrineros se hallaban a principios del siglo XVII envueltos en litigios ante el tribunal del arzobispado de Lima, a causa de las denuncias de sus feligreses. Las acusaciones eran muy diversas, pero comúnmente tenían relación con extorsiones y abusos de tipo económico.

Así, pues, los doctrineros establecían con frecuencia estrechos vínculos entre sí, favoreciéndose mutuamente en casos de necesidad: no debe extrañar por ello que Avendaño secundara la iniciativa de su colega Francisco de Avila, animándose a participar en el movimiento de represión. Y no es descabellado suponer que el propio Avila recomendase al arzobispo Lobo Guerrero las virtudes del cura de Iguari para el cargo de visitador. Lo cierto es que el 27 de abril de 1613 el criollo limeño recibió oficialmente la misión de visitar las provincias de Cajatambo, Checras, Andajes, Atavillos y otras, con el fin de extirpar las “malas creencias” nativas. Hay constancia de que estuvo ocupado en esta misión durante los años 1614 y 1615 (Guibovich Pérez 1993, 174–75).

A partir de febrero de 1617, instalado en el flamante curato de la Collana de Lampas, Avendaño participó en una nueva campaña de extirpación por encargo del arzobispo limense. Visitó el pueblo de San Bartolomé de Huacho y prosiguió en la costa por los de Huaura, Végueta, Supe y Barranca; también hizo un recorrido por la serranía de Cajatambo, hasta llegar en septiembre de 1618 a su doctrina de Lampas. Por último, en febrero de 1619 salió a visitar las doctrinas de Pachacamac, Chilca, Cañete y Lunahuaná.⁷

Para entonces el juez-visitador había adquirido ya un rol protagónico en el proceso de la Extirpación, sobre todo debido a la partida del doctor Avila para integrar el cabildo metropolitano de Charcas. También Fernando de Avendaño estaba orgulloso de su contribución a la cruzada evangelizadora y se jactaba del número de fieles que había traído hacia la grey cristiana. En un escrito al rey Felipe IV de 1628 decía:

Ocho años continuos me he ocupado en servicio de Dios y de Vuestra Majestad en la materia de mayor importancia que tiene este reino, ques la visita general y extirpación de la idolatría de los indios de este arzobispado de Los Reyes, para cuyo remedio se juntó un concilio sinodal y hizo la visita con tan conocido fruto por la gracia de Dios que, trabajando cada día seis horas en los exámenes de los culpados, sin las que se gastaban en instruir a los indios en los misterios de nuestra santa fe cathólica, absolví de la apostasia e idolatría doce mill personas de todas edades ... (Medina 1904–1907, 1:377)

El doctor Avendaño asumió en febrero de 1621 la parroquia del Sagrario de la Catedral, la más importante en la capital del virreinato. Paralelamente se dedicó a regentar cátedra en la facultad de artes de la Universidad de San Marcos, y era tan notorio como maestro que las autoridades del claustro le llamaron para pronunciar el discurso de recibimiento del nuevo virrey, conde de Chinchón, en junio de 1629. Al año siguiente tomó posesión de una cátedra supernumeraria de teología escolástica en la Universidad. Tiempo más tarde, fue elegido rector de San Marcos para los períodos lectivos de 1640 y 1641 (Guibovich Pérez 1993, 179–81).

Repetidamente intentó Avendaño ser incorporado al cabildo catedralicio de Lima. Pertenecer a este cuerpo significaba residir en la metrópoli del Rímac (centro de las decisiones políticas del Perú), adquirir importantes beneficios económicos y gozar de un estatus jurídico especial. Parece que Avendaño no aceptó el cargo de chantre de la catedral de Huamanga, para el cual fue designado por el Consejo de Indias en 1624. En cambio, prefirió esperar hasta su adquisición de una canonjía en la catedral de Lima, hecho que tuvo lugar en 1633; el arzobispo Arias de Ugarte le invistió aun como provisor de la diócesis en diciembre de 1636 (Guibovich Pérez 1993, 183–84).

Dentro del cabildo metropolitano, Fernando de Avendaño logró ocupar cargos de mayor prestancia que su colega Avila, pues tenía desde por lo menos 1638 la dignidad de chantre y fue elegido además en abril de 1640 para ejercer la capellanía de predicación y enseñanza de los indios en lengua quechua.⁸ Este beneficio había quedado vacante por la muerte del doctor Alonso de Huerta, clérigo presbítero, huanuqueño de nacimiento, quien al mismo tiempo ejerció la cátedra de lengua indígena en la Universidad de San Marcos. Más de dos décadas atrás, Huerta había publicado un *Arte de la lengua quechua, general de los yndios de este reyno del Pirú* (Lima: Francisco del Canto, 1616), obra para la cual contó con una censura aprobatoria del doctor Avila, “que sabe y entiende muy bien la dicha lengua” (Medina 1904–1907, 1:140).

Paralelamente, los inquisidores de Lima se propusieron negar la admisión de Fernando de Avendaño en su seno, alegando que era teólogo (y no canonista) y que los miembros de su familia paterna tenían reputación de conversos. A fin de cuentas, se impuso el parecer del Consejo Supremo en Madrid, y el criollo limeño fue admitido como juez ordinario del Santo Oficio en noviembre de 1650. Al respecto, Pedro Guibovich Pérez (1993, 190) comenta que “en verdad, la cuestión de fondo era que los inquisidores no querían la presencia de Avendaño en el tribunal por tratarse de un personaje poco manejable y sobre todo allegado a las principales autoridades políticas y episcopales del virreinato. También en la actitud de los inquisidores hacia Avendaño pudo haber influido la estrecha participación de éste en las campañas de extirpación y su vinculación, por ende, con la Compañía de Jesús.”

En la cruzada antiidolátrica organizada por el arzobispo Villagómez, en 1649, el canónigo Avendaño fue encargado de visitar la ciudad de Lima y el vecino pueblo del Cercado. Eventualmente recibió la designación de “superintendente de la idolatría”, con la cual se buscaría reforzar el carácter represivo y autoritario de la campaña. Preparando el desarrollo de las visitas, el arzobispo le había ordenado que compusiera un sermonario en quechua para que los curas, vicarios

y pesquisidores “estén instruidos para refutar, a el modo de los indios y en su lengua, sus idolatrías, errores y supersticiones” (Guibovich Pérez 1993, 186–87). Se trata por cierto de los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y la general del inca* (Lima: Jorge López de Herrera, 1649), que frecuentemente aparecen encuadrados junto con la carta pastoral de Villagómez sobre las idolatrías. Como anexo de dicha obra se reimprimieron los sermones del tercer Concilio limense sobre los mandamientos y sacramentos (Medina 1904–1907, 1:375–76). Para mediados del siglo XVII, el sermonario de 1585 se había convertido en una pieza muy difícil de conseguir, debido a la corta tirada inicial y al continuo incremento en el número de doctrinas; además, esos sermones se orientaban preferentemente a enseñar y no a refutar, a exponer los artículos de la fe y no a denunciar los ritos paganos (cf. Duviols 1971, 273).

Los diez sermones de Avendaño trataban de persuadir a los indios, por medio de la razón, de que las huacas no eran entidades divinas, no ejercían poder ni en este mundo ni en el otro (Griffiths 1996, 186). En la opinión de Pierre Duviols (1971, 276), este sermonario—redactado primero en castellano y traducido seguidamente al quechua—significa “un monumento de la literatura religiosa americana”. Contiene una metodología para la refutación teórica de la idolatría y ofrece además un cúmulo de informaciones precisas sobre la religión andina, por lo cual constituye una fuente etnológica de primer orden. Los sermones de Fernando de Avendaño recogen los frutos de casi cuarenta años de experiencia en el mundo espiritual de los indios, pero no se consagran exclusivamente—como el *Tratado de los Evangelios* de Avila—a la refutación de la idolatría. Su objetivo es convencer a los nativos de abandonar sus ritos tradicionales e inspirarles una fe verdadera en el dios cristiano. Al mismo tiempo, los sermones de Avendaño brindan una santificación del orden colonial, con sus principios de autoridad y sus desigualdades raciales, sociales y económicas.⁹

Según consta en los libros de actas del cabildo metropolitano de Lima, Avendaño sirvió como juez adjunto para las causas criminales en 1639 y 1640, y asumió la dignidad de arcediano el 19 de febrero de 1648 (ACML, Libro no. 5 de Acuerdos Capitulares, fol. 267). Es conocida la extensa carta de testamento que otorgó en la capital peruana, el 19 de octubre de 1649, por donde se revela que—como la mayoría de sus colegas canónigos—poseía una situación económica holgada. Poco antes de fallecer, Fernando de Avendaño renunció al obispado de Santiago de Chile que le había concedido el rey y pidió que se le otorgara en cambio el deanato de la catedral de Lima. Todavía estaba pendiente la resolución de este problema cuando murió, el 2 de octubre de 1655, y fue enterrado en la bóveda de los prebendados de la catedral limeña (cf. Guibovich Pérez 1993, 192–93).

Dos grandes bibliotecas privadas del siglo XVII

Gracias al inventario de sus bienes *post mortem*, sabemos que el doctor Francisco de Avila poseía una de las más grandes bibliotecas privadas del virreinato del Perú y de toda Hispanoamérica a mediados del siglo XVII. En otro lugar (Hampe Martínez 1996) hemos realizado un estudio y repaso bibliográfico de dicha colección, compuesta de 3.061 volúmenes impresos, 45 manuscritos y

2 en blanco, que fue inventariada en Lima el 31 de enero de 1648, tres meses y medio luego de la muerte de Avila. La evolución del ambiente cultural y el desarrollo de las colecciones librescas en la vida urbana colonial parecen hallar su momento culminante en la personalidad y las ansias de conocimiento del célebre “extirpador”. La variedad de temas, autores y disciplinas científicas que manejaba (o por lo menos tenía a su alcance) Avila refleja bien las características de la diseminación de libros e ideas que tuvo lugar en las colonias españolas del Nuevo Mundo: una divulgación cultural orientada al contacto directo con y la proyección inmediata de los modelos europeos (cf. Hampe Martínez 1993a, 228–30).

De manera complementaria, el catálogo de la biblioteca de Avila demuestra el notable valor de esta clase de fuentes para calibrar la condición socio-económica y la preparación intelectual de los autores y miembros de las elites blancas o hispanizadas. Es por cierto sintomático el hecho de que esa colección coincidiera temporalmente en Lima con otras apreciables bibliotecas privadas y con nutridas tiendas de comercio de libros, como la del negociante y mecenas Tomás Gutiérrez de Cisneros (1651). Se aprecia que, en su preparación intelectual, el canónigo fue principalmente guiado—como los hombres cultos de su entorno—por el afán de mantenerse al día con las más recientes corrientes de pensamiento oriundas de Europa (Hampe Martínez 1993b, 121).

En cuanto a la división temática de dicha biblioteca, hemos considerado prudente respetar la división cuatripartita del saber que era habitual entre los epistemólogos del siglo XVII, de donde resultan las cuatro agrupaciones básicas de teología, jurisprudencia, filosofía y medicina (Taylor 1957, 153–54). Con el agregado de una sección especial para temas americanistas (en verdad escasamente representada), queda así completo nuestro esquema de contenidos:

- a. Religión (Teología, Patrística, Homilética, Espiritualidad, Moral)
- b. Jurisprudencia (Derecho Canónico, Derecho Civil, Política)
- c. Humanidades (Filosofía, Historia, Letras)
- d. Ciencia y Tecnología (Medicina, Matemáticas, Ciencias Naturales, Tecnologías)
- e. Americanística (Miscelánea)

El variadísimo conjunto de más de tres mil libros ayuda a explicar muchos aspectos en la formación intelectual (sobre todo de los años tardíos) de Francisco de Avila, pero abre también inquietantes preguntas con respecto a la situación económica del personaje y al destino de su biblioteca. De hecho, el inventario no constituye la fuente más apropiada para interpretar el *Tratado y relación de los errores y supersticiones* que Avila compuso en 1608, ni tampoco para evaluar las informaciones etnográficas recogidas en el manuscrito quechua de Huarochirí. Entre aquellas circunstancias y la relación póstuma de los bienes media un lapso de cuarenta años, durante los cuales varió significativamente el rumbo material e intelectual del clérigo cuzqueño. La biblioteca ha de ser contemplada, más bien, como un testimonio de sus aficiones espirituales en la época de senectud, cuando el viejo “extirpador” gozaba la existencia reposada de canónigo de la catedral limeña.

El boyante comercio de libros que existió en Lima hacia mediados del siglo

XVII, o sea, en la época de mayor apogeo económico y cultural del virreinato, permitiría a Avila sin duda formar su colección. Además, es posible que se beneficiara también con los libros dejados por otros dignatarios de la iglesia limeña en esa época; conocemos por ejemplo los inventarios de las ricas bibliotecas del canónigo Juan Hurtado de Vera y del arzobispo Hernando Arias de Ugarte, que fallecieron en 1636 y 1638, respectivamente (cf. Hampe Martínez 1993a, 231–32). Efectuando una proyección de los datos que se poseen sobre tasaciones de libros durante aquella centuria, podemos concluir que la biblioteca privada de Avila valdría unos 18.000 a 20.000 pesos corrientes. Cómo llegara verdaderamente a reunir esa considerable suma de libros, y por lo tanto de dinero, es asunto que permanece en enigma.

Tampoco está claro el destino que recibieron los tres mil y tantos volúmenes después de la muerte y el reparto de propiedades de Avila. Contamos por lo menos con la declaración de su albacea y tenedor de bienes, el licenciado Florián Sarmiento Rendón, quien se hizo cargo de los libros inventariados “para acudir con algunos de los dichos libros a quien el dicho difunto dejó ordenado a boca, cumpliendo en todo su voluntad”.¹⁰ Y a esto podemos añadir el dato de que 45 volúmenes manuscritos registrados en el inventario (no. 2152) fueron llevados consigo por otro de los albaceas, el agustino fray Miguel de Aguirre. De todos modos, apartando esas piezas que se distribuyeron entre las personas más allegadas al difunto, es plausible sugerir que una buena parte de la colección se trasladaría a manos de comerciantes y pasaría a engrosar el mercado de libros capitalino.

Por otra parte, el doctor Fernando de Avendaño fue formando durante años también una importante biblioteca, que al momento de su muerte estaba compuesta por 1.750 volúmenes. Respecto al valor pecuniario de esta colección, expresaba en una de las cláusulas de su testamento: “Tengo una librería, que me a costado serca de once mil pesos, de libros muy selectos, con sus estantes ...” (Guibovich Pérez 1993, 194). Luego del fallecimiento del canónigo, los libros salieron en pregones públicos a remate. En la puja se presentaron el librero e impresor Julián Santos de Saldaña y un ahijado del difunto, el clérigo don Fernando de Lara y Avendaño, quien finalmente ofertó el mejor precio y se llevó la mayor parte de la biblioteca a su doctrina de Mangas, en Cajatambo. El hecho desconcertante es que el 4 de octubre de 1655, al hacerse inventario de los bienes de Avendaño, se registró un conjunto de “un mil y setesientos y cinquenta libros, grandes y pequeños”, pero los volúmenes anotados en la memoria que sirvió para el remate—la misma que ha publicado y estudiado Guibovich Pérez—sólo suman 750. ¿Desaparecieron tantas piezas o hubo un error de cómputo?

El grupo más numeroso en la biblioteca del prelado criollo está formado por comentarios a las Sagradas Escrituras, los cuales hacen aproximadamente el 25 por ciento de la colección, y entre ellos es claramente perceptible la preferencia de Avendaño por los autores jesuitas. Mencionaremos, por ejemplo, a Pablo de Palacio, Andrés Lucas de Arcones, Gabriel Vázquez, Cosme Magallanes, Juan de Mariana, Francisco Toledo y Benito Perera, entre los hispánicos. Asimismo, es interesante fijarse en algunos títulos que guardan relación con la actividad inquisitorial y el problema de las herejías; tal es el caso de Diego de Simancas,

De catholicis institutionibus (no. 342), Martín Antonio del Río, *Disquisitionum magicarum* (no. 466), y Alfonso de Castro, *De justa haereticorum punitione* (no. 590), que debieron de influir en la mentalidad de los jueces-visitadores sobre la apostasía de los indios (cf. Guibovich Pérez 1993, 196).

De una comparación entre los títulos contenidos en la biblioteca de Avendaño y aquellos del gran inventario de Avila, se puede colegir que aproximadamente la mitad de los libros coinciden. Esto no debe sorprender mucho, toda vez que ambos personajes vivieron en la misma época, compartieron los mismos ambientes de estudio y trabajo y se hallaron por igual vinculados a la catedral de Lima (como canónigos) y a la Compañía de Jesús (como simpatizantes). Por ello se podría repetir para la biblioteca de Avendaño—aunque en escala numérica más reducida—el mismo esquema de contenidos que utilizamos para el caso del “extirpador” de Huarochirí, sobre todo en lo que se refiere a las secciones de teología, patristica, homilética, espiritualidad y moral, dentro del grupo de obras de religión.

De hecho, es notable la cantidad de Biblias, en diversos formatos y ediciones, que registra el inventario de bienes de 1655. También destacan los numerosos comentarios a las partes de la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino y a los libros de sentencias del maestro Pedro Lombardo. En el doctor Avendaño se aprecia una particular inclinación por ciertos autores religiosos (que no figuran tanto en la biblioteca de Avila): éste es el caso de Benito Arias Montano, Cristóbal de Castro, Juan de Pineda y Gaspar Sánchez, que aportan diversas exégesis bíblicas e historias de temas sacros. Por otra parte, destaca la repetida presencia del humanista italiano Giulio Cesare Scaligero, con sus poemas y ensayos de erudición (no. 612, 624, 633), que faltan por completo en la biblioteca del clérigo cuzqueño.

Según leemos en el análisis realizado por Guibovich Pérez (1993, 197), Avendaño se preparaba para las tareas de predicación con un importante conjunto de florilegios, polianteas, silvas, repertorios de sentencias y lugares comunes. Estos instrumentos eran usuales desde la Edad Media para formar argumentos de tradición en el discurso teológico. Dichas compilaciones ofrecían no sólo modelos de frases, sino también la posibilidad de meditar sobre las glosas que solían acompañar las sentencias o citas; además, brindaban un arsenal de elementos útiles para la invención oratoria y la ostentación erudita. Las piezas de este género abarcan desde la *Summa virtutum ac vitiorum* de Guillaume Perault (no. 394) hasta el *Libro intitulado Jardín de amores santos* de Francisco Ortiz Lucio (no. 603).

Durante la Contrarreforma creció el interés por la literatura patristica, especialmente a partir de la decisión del Concilio de Trento de reformar la oratoria, bajo declaración de que los padres de la Iglesia eran los intérpretes más seguros. Los defensores de la ortodoxia—y los jesuitas al frente—presumían de valerse exclusivamente de la Biblia y los padres de la Iglesia para argumentar sobre cualquier materia, en desmedro de los clásicos grecolatinos y de probables “autoridades” modernas. Fiel a esta postulación, el canónigo Avendaño reunió en los estantes de su biblioteca a los santos Basilio, Cipriano, Jerónimo, Agustín de Hipona, Beda el Venerable, Epifanio de Constanza, Gregorio I, Gregorio de Nicea, Pedro Damián, entre otros (cf. Guibovich Pérez 1993, 197–98).

En cambio, las secciones de jurisprudencia y humanidades que hemos anotado para la biblioteca de Avila, casi no hallan correlato en el inventario de libros de Fernando de Avendaño. El criollo limeño apenas poseía obras del Derecho canónico y civil y de la historia americana y europea. Tampoco parece haber sido muy aficionado a la literatura de recreación; en su biblioteca, aparte de algunas muestras de poesía e historia clásica grecolatina, no se halla ninguna pieza de los “ingenios” españoles del Siglo de Oro, ni de la literatura hispanoamericana colonial. Lo que le interesaba básicamente era nutrirse de obras de teología, patristica y homilética, por corresponder a las necesidades de su ejercicio profesional.

La acumulación de evidencias documentales ha demostrado que en las Indias hubo un activo comercio de libros, bibliotecas grandes y bien surtidas y autores dotados de profundo bagaje intelectual. Particularmente los clérigos situados en buena posición socio-económica, como los doctores Avila y Avendaño, estuvieron en capacidad de reunir extensas colecciones de libros, que se hallaban entre las más completas y voluminosas del Nuevo Mundo. Los dueños de tales bibliotecas ponen de manifiesto una amplia curiosidad y un firme sustrato de conocimientos, contrastando con la enseñanza excesivamente verbalista y memorista de la época (Hampe Martínez 1993b, 138). Por efecto de su peculiar alejamiento de la realidad cotidiana, su directa sintonía con el mundo intelectual europeo, y su capacidad de difundir rápida y extensamente materiales provenientes de la metrópoli, las dos grandes colecciones que hemos abordado reflejan privilegiadamente las características de la cultura letrada (de elite) en aquel tiempo.

Trasfondo personal de las campañas antiidolátricas

De hecho, nuestro tema de la Extirpación es uno de los más interesantes y difíciles en la historia colonial del Perú, debido a la cantidad de cuestiones que plantea y la diversidad de factores que involucra: como ha dicho Pierre Duviols (1971, 15), se halla directamente en la intersección de los grandes problemas materiales y espirituales de la colonización. Por esto mismo, pensamos que su estudio debería ser abordado de manera colectiva e interdisciplinaria. En contraposición al caso de México, las campañas antiidolátricas prosperaron en el virreinato peruano por las peculiares circunstancias de una evangelización más tardía y fraccionada, en medio de una geografía más agreste y, sobre todo, por la intervención de la poderosa Compañía de Jesús.

Además, se hallaba en el fondo el control sobre las doctrinas de indios, que era a principios del siglo XVII una materia de ardoroso debate entre el clero secular y las congregaciones religiosas en el Perú. La confrontación estaba animada por el propósito de acceder a una parte importante del excedente económico indígena, pues lo que se denomina “abusos” de los doctrineros no era más que un componente esencial del sistema de producción y distribución colonial. Según el estudio casuístico que ha realizado Antonio Acosta Rodríguez (1982) en el ámbito de la arquidiócesis de Lima, se comprueba con numerosos ejemplos que la fuerza de trabajo nativa era utilizada por los religiosos en diversidad de ocupaciones, sin remuneración alguna. Los curas se beneficiaban

también con la exigencia de costosos derechos de bautismos, matrimonios y entierros y con la apropiación ilícita de mercancías de los indios.

Dentro de ese marco, las diversas visitas impulsadas por la Iglesia y el gobierno virreinales a lo largo del seiscientos—parte de las cuales fueron las campañas de “extirpación”—deben ser interpretadas como un esfuerzo de la jerarquía por fortalecer su mando sobre la clerecía regular. Era contra la injerencia desmesurada de los jesuitas, dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios en la repartición del poder, que se trataba de combatir. En este contexto, los individuos que participaron bajo la égida del arzobispado limeño en la persecución de las idolatrías, como nuestros protagonistas Francisco de Avila y Fernando de Avendaño, y algunos personajes más, supieron aprovechar dicho factor para escalar posiciones dentro de la Iglesia y de la sociedad (cf. Guibovich Pérez 1993, 181–82).

Un ejemplo muy sintomático de lo que venimos diciendo es el del doctor Avila: cuzqueño de oscura procedencia, pues nunca se conoció el nombre de sus padres, aun siendo desde su infancia un protegido de los jesuitas, difícilmente habría podido alcanzar el reconocimiento que disfrutó de no mediar su prestigio como iniciador y guía de la cruzada contra la espiritualidad andina. El caso individual de Avila resulta bastante curioso, además, porque era un hombre de cierta extracción indígena, que junto con la lengua quechua había aprendido en su niñez las mismas creencias y rituales que luego atacaría con ferocidad. Pero su ejemplo no está aislado del conjunto de hombres de sotana, en su mayoría curas diocesanos, que contribuyeron igualmente al desarrollo de la Extirpación. No es éste lugar apropiado para tratar con detalle la carrera de otros personajes comprometidos en dicha tarea, pero mencionaremos siquiera de pasada tres figuras notables: la del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, criollo natural de Huánuco, que dejó un relato de sus experiencias como visitador de la idolatría en los partidos de Cahacay, Ocos, Ichoca y Recuay; la del jesuita Pablo Joseph de Arriaga, vizcaíno de noble abolengo, quien ganó renombre universal con su obra *Extirpación de la idolatría del Perú* (Lima: Jerónimo de Contreras, 1621), fuente inagotable de noticias acerca de la religión y costumbres de los indios; y la del bachiller Bernardo de Noboa Valdés, criollo limeño, el cual durante la segunda campaña antiidolátrica del XVII ejerció como doctrinero en Huarmey, Ticllos y Barranca, entre otros pueblos.¹¹

Cada uno de ellos mereció diversas recompensas, en función de su mayor o menor compromiso con la jerarquía eclesiástica y de su propia extracción social. Podríamos inclusive proponer acá un adagio del tipo “Dime de dónde vienes y te diré hasta dónde puedes llegar...”, válido para explicar los privilegios que consiguieron algunos de tales jueces-visitadores. Esta situación, pensamos, se manifiesta con claridad a través de la brillante carrera sacerdotal y académica del doctor Fernando de Avendaño, un criollo que fue juez ordinario del tribunal de la Inquisición, catedrático y rector de la Universidad de San Marcos, canónigo, provisor y arcediano en la catedral de Lima (su ciudad natal), y llegó a ser electo por el rey para un obispado. Si este individuo consiguió tanto, es sin duda porque le ayudaba su color de piel, su pertenencia social y su buena capacidad para ubicarse dentro de los grupos de poder.

En concordancia con ello, plantea Nicholas Griffiths (1996, 147–50) que

debemos entender la pesquisa de las idolatrías menos como la respuesta automática a prácticas religiosas paganas y más como una estrategia orientada a sacar ventajas personales. Este investigador menciona concretamente, en el ámbito de las poblaciones rurales, el juego de poder entre el cura doctrinero, el *shamán* o jefe espiritual nativo y el curaca. Hay que tener en cuenta que casi todos los jueces-visitadores iniciales (del tiempo de Lobo Guerrero), antes de su nominación como tales, fueron sometidos a juicio por acusaciones en sus respectivas comunidades. Y es que tanto los capítulos de denuncia contra los doctrineros como las pesquisas de idolatrías eran, en esencia, faces complementarias de un mismo fenómeno: ellas expresaban las profundas tensiones y antagonismos entre fuentes de autoridad paralelas.

Epílogo: hacia el catolicismo popular andino

Durante el pontificado de don Hernando Arias de Ugarte (1630–1638), la actividad represora de Avila, Avendaño y otros defensores de la Extirpación sufrió una suerte de eclipse, ya que este arzobispo criollo—natural de Santafé de Bogotá—no percibía las prácticas religiosas indígenas como algo demasiado ajeno al cristianismo. Fue necesario que llegase su sucesor don Pedro de Villagómez para dar continuidad a las campañas antiidolátricas, las cuales se beneficiaron por cierto con la experiencia de algunos veteranos de las pesquisas de comienzos de siglo. En septiembre de 1649 el mencionado prelado nombró a siete visitadores generales de la idolatría: Fernando de Avendaño, Alonso Osorio, Francisco Gamarra, Pablo Recio de Castilla, Felipe de Medina, Bartolomé Jurado Palomino y Alonso Corbacho de Zárate (Mills 1997, 146).

Don Pedro de Villagómez, quien en su gestión al frente de la diócesis de Arequipa había dado buenas muestras de celo, persiguiendo las desviaciones religiosas aborígenes, consagró los mejores esfuerzos durante su largo pontificado en Lima (1641–1671) al sistema de la Extirpación. En su *Carta pastoral de exortación e instrucción contra las idolatrías de los indios* (Lima: Jorge López de Herrera, 1649), obra publicada en folio, señalaba Villagómez la necesidad de emprender nuevas visitas sistemáticas a las doctrinas, con el fin de imponer definitivamente a los indios el camino del Evangelio (Medina 1904–1907, 1:424). La carta pastoral de Villagómez debió actuar en manos de los jueces-visitadores y de los doctrineros como un estímulo a la persecución y una guía informativa de las prácticas religiosas vedadas. La mayor parte del libro está dedicada a reglamentar las obligaciones de los visitadores de la idolatría, la labor de los padres misioneros y la tarea auxiliar de los curas y vicarios (cf. García 1994, 49–52; Mills 1994, 28).

En opinión de Villagómez, los indios volvían recurrentemente a la superstición por su tendencia natural a la embriaguez, que les hacía presas fáciles de la malicia del demonio. A fin de imponer remedio, durante el gobierno de este arzobispo se hicieron particulares esfuerzos por confeccionar y publicar sermonarios en lengua indígena para refutación de las idolatrías, como las obras de los doctores Avila y Avendaño. Villagómez era partidario de endurecer la acciones de control de los indios, bajo la plena convicción de que su persistencia en los antiguos ritos paganos era más consecuencia de una maldad congénita a

ellos que del descuido en desarraigarla por parte de sus pastores. Celoso del honor de su clero, el arzobispo se resistía a ver cómo en los archivos aumentaba la cantidad de expedientes y quejas contra el accionar de los curas doctrineros (García 1996, 11).

En una real cédula para Villagómez, de mayo de 1651, le agradecía Felipe IV su cuidado en remediar las idolatrías de los indios, “como cosa tan del servicio de Dios y la primera de nuestra obligación”. También le encargaba continuar ocupándose de esta materia, a fin de “procurar que esos naturales, como plantas nuevas de la Iglesia, sean bien doctrinados e instruidos en la fe y misterios del Sagrado Evangelio” (Romero 1919, viii). El proceso de aculturación religiosa en los Andes siguió pues un largo camino, hasta que (tal vez en la segunda mitad del siglo XVII) la gran mayoría de la población autóctona terminó aceptando el catolicismo, o una forma parecida a éste. En el curso de dicho proceso ocurrieron adiciones, sustituciones y síntesis entre las creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de los dos sistemas religiosos que se pusieron en contacto: la mutua acomodación entre estos dos sistemas representa, en definitiva, la falla decisiva de un movimiento—la “extirpación de las idolatrías”—que pretendía asegurar la exclusividad del cristianismo.

La acción de los extirpadores estuvo dirigida principalmente contra los maestros de los rituales tradicionales, que mantenían a los comuneros apartados de Dios y de la vida cristiana, y eran tenidos por personajes de inspiración demoníaca. En contestación a las campañas represivas, los sacerdotes andinos asumieron una postura crítica, de ataque, desarrollando una pedagogía alternativa a la doctrina que propalaban los curas. Fueron estos “brujos y hechiceros” quienes incentivaron la vigencia de una doble codificación moral, haciendo distinción entre las transgresiones de la costumbre indígena y los pecados de la ortodoxia cristiana. De aquí surge, pues, la percepción de que la fase de madurez del virreinato peruano tuvo un mundo espiritual desasosegado, revuelto, en ebullición, donde poco a poco se fue forjando el catolicismo popular de los Andes, una compleja estructura de prácticas y creencias, transida de sincretismo euro-americano.

Notas

* Agradezco muy sinceramente al Prof. Frederick Luciani, editor de la *Colonial Latin American Review*, así como al cuerpo de evaluadores anónimos de esta revista, por sus valiosas sugerencias para dar forma definitiva a este ensayo.

¹ Según el testimonio del deán de la catedral de Lima, doctor Pedro Muñiz (mayo de 1607), Avila había sido tenido en su tiempo como el mejor estudiante de la Universidad de San Marcos, aquel a quien se le encomendaban los ejercicios de argumentación en actos públicos; decía que a pesar de haber sido originalmente un niño pobre y desamparado, nunca se derramó en vicios y se dedicó con extraordinaria virtud al estudio (Polo 1918, xix–xxi).

² Ambos manuscritos se encuentran en un códice de la Biblioteca Nacional de Madrid (MS. 3169), junto con otras crónicas de interés indígena a cargo de Cristóbal de Molina el cuzqueño, Polo de Ondegardo, el Inca Garcilaso de la Vega y Juan de Santa Cruz Pachacuti. Este códice debió supuestamente pertenecer a la biblioteca privada de Avila (cf. Duviols 1966, 230–31).

³ Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima [ACML], Libro no. 5 de Acuerdos Capitulares, fols. 8v y 34v. Sesiones de cabildo del 28 de enero y 21 de junio de 1639. Quisiera expresar mi gratitud a Mons. Ricardo Wiesse Thorndike, tesorero de la catedral de Lima, por las facilidades que me brindó para la consulta de este Archivo.

- ⁴ ACML, Libro no. 5 de Acuerdos Capitulares, fol. 110.
- ⁵ ACML, Libro no. 5 de Acuerdos Capitulares, fol. 245. Sesión de cabildo del 9 de abril de 1647.
- ⁶ El expediente relativo a la graduación doctoral de Avendaño se encuentra en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, lib. 705 (Actas de exámenes y grados de las facultades de Cánones y Teología, 1599–1669).
- ⁷ En noviembre y diciembre de 1622, los delegados del visitador general Andrés García de Zurita condujeron interrogaciones sobre las personas encargadas de perseguir la idolatría en las villas de Huaura y Chancay y en los cercanos pueblos de Huacho y Barranca, donde se recogieron en total once testificaciones. Todos los declarantes recordaban haber visto a Fernando de Avendaño desempeñándose como visitador, hacia el año 1617, cuando recorrió precisamente esas poblaciones de la costa. Señalaban que procedió en general con “muy grande virtud”, conforme a las prescripciones eclesiales, y sacó públicamente con corozas y sogas al cuello a los principales dogmatizadores (cf. García 1994, 101–21).
- ⁸ ACML, Libro no. 5 de Acuerdos Capitulares, fol. 74. Sesión de cabildo del 24 de abril de 1640.
- La primera cátedra de “lengua general” de los indios fue ésa que se estableció en la iglesia mayor de Lima, sobre un legado del arcediano Rodrigo Pérez, quien a este propósito asignó 350 pesos de oro por su testamento (septiembre de 1550). Su manda fue ejecutada por el arzobispo fray Jerónimo de Loaysa, quien dispuso al año siguiente la fundación de la cátedra. El titular de ella debía enseñar el quechua una hora al día, predicar a los naturales en su lengua todos los domingos y fiestas y examinar a los clérigos que pretendiesen una doctrina de indios (cf. Rose-Fuggie 1993, 104).
- ⁹ Son dignas de nota las frecuentes coincidencias entre este sermonario y el de Avila, sobre todo a nivel de los ejemplos. Parece que uno y otro canónigo bebieron de la común tradición antiidolátrica peruana, forjada por ambos junto con los padres de la Compañía de Jesús (Duvivols 1971, 277, n. 19).
- ¹⁰ Archivo General de la Nación, Lima, Protocolo notarial de Antonio Fernández de la Cruz, 1648 (no. 468), fol. 1075.
- ¹¹ Para mayores datos en torno a la biografía de estos personajes, véase García 1993 (sobre Hernández Príncipe), Romero 1920 (sobre Arriaga) y García 1996 (sobre Noboa Valdés).

Bibliografía

Fuentes manuscritas

Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima [ACML]:

Libro no. 5 de Acuerdos Capitulares (1638–1653).

Archivo General de la Nación, Lima [AGNL]

Protocolo notarial de Antonio Fernández de la Cruz, siglo XVII, no. 468: contiene el inventario y almoneda de los bienes de Francisco de Avila (1648).

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima [AHUNMSM]:

Libro 705: contiene actas de exámenes y grados de las facultades de Cánones y Teología (1599–1669).

Biblioteca Nacional, Madrid [BNM]:

MS. 3169: contiene el anónimo quechua de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (sin fecha) y el *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones* de Francisco de Avila (1608).

Otras fuentes y estudios

Acosta Rodríguez, Antonio. 1979. El pleito de los indios de San Damián, Huarochirí, contra Francisco de Avila (1607). *Historiografía y Bibliografía Americanistas* (Sevilla) 23:3–33.

—. 1982. Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII. *Histórica* (Lima) 6:1–34.

—. 1987. Francisco de Avila (Cuzco ¿1573?; Lima 1647) [estudio biográfico]. En *Ritos y tradiciones de Huarochirí (manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII)*, ed. Gerald Taylor, 551–616. Lima: Instituto de Estudios Peruanos & Institut Français d’Etudes Andines.

- Avila, Francisco de. 1646–1648. *Tratado de los Evangelios que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año*. 2 vols. Lima: [¿Jorge López de Herrera?].
- Castro Pineda, Lucio. 1963. La cátedra de lengua quechua en la catedral de Lima. *Nueva Corónica* (Lima) 1:136–47.
- Duviols, Pierre. 1966. Estudio bio-bibliográfico. En *Dioses y hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Avila*, tr. José María Arguedas, 218–40. Lima: Museo Nacional de Historia & Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1971. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. “L’extirpation de l’idolâtrie” entre 1532 et 1660. Lima: Institut Français d’Etudes Andines.
- García, Juan Carlos. 1993. Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías. En *Catolicismo y extirpación de idolatrías (siglos XVI–XVIII)*, comp. Gabriela Ramos y Enrique Urbano, 241–57. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- . 1994. *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías (Cajatambo, siglos XVII–XIX)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (Monumenta idolátrica andina, 1).
- . 1996. ¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656–1665? *Revista Andina* (Cuzco) 27:7–39.
- Gareis, Iris. 1987. *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft*. Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag (Münchner Beiträge zur Amerikanistik, 19).
- . 1989. Extirpación de idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima) 16:55–74.
- Griffiths, Nicholas. 1994. Inquisition of the Indians? The inquisitorial model and the repression of Andean religion in seventeenth-century Peru. *Colonial Latin American Historical Review* 3: 19–38.
- . 1996. *The Cross and the Serpent: Religious repression and resurgence in colonial Peru*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe–XVIIIe siècle)*. Paris: Gallimard.
- Guibovich Pérez, Pedro. 1993. La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (¿1580?–1655). En *Catolicismo y extirpación de idolatrías (siglos XVI–XVIII)*, comp. Gabriela Ramos y Enrique Urbano, 169–240. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Hampe Martínez, Teodoro. 1993a. The diffusion of books and ideas in colonial Peru: A study of private libraries in the sixteenth and seventeenth centuries. *Hispanic American Historical Review* 73:211–33.
- . 1993b. Universo intelectual de un “extirpador de idolatrías”: la biblioteca de Francisco de Avila (1648). *Historia y Cultura* (Lima) 22:119–43.
- . 1996. *Cultura barroca y extirpación de idolatrías: La biblioteca de Francisco de Avila (1648)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 18).
- Marzal, Manuel M. 1983. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Medina, José Toribio. 1904–1907. *La imprenta en Lima (1584–1824)*. 4 vols. Santiago de Chile: En casa del autor.
- Mills, Kenneth. 1994. *An evil lost to view? An investigation of post-evangelisation Andean religion in mid-colonial Peru*. Liverpool: University of Liverpool, Institute of Latin American Studies (Monograph Series, 18).
- . 1997. *Idolatry and its enemies: Colonial Andean religion and extirpation (1640–1750)*. Princeton: Princeton University Press.
- Polo, José Toribio. 1918. Un quechuista [Francisco de Avila]. En *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, ed. Horacio H. Urteaga, xv–xxxi. Lima: Lib. Imp. Sanmarti (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, I/11).
- Puig Terrats, Esteban. 1989. El sermulario peruano titulado *Tratado de los Evangelios*, de Francisco de Avila. En *Evangelización y teología en América, siglo XVI (10° Simposio Internacional de Teología)*, 985–1005. Pamplona: Universidad de Navarra.

- Ricard, Robert. 1933. *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle Espagne (de 1523–24 à 1572)*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. 1996. Francisco de Avila y la extirpación de la idolatría en el Perú. *Logos Latinoamericano* (Lima) 2:33–56.
- Romero, Carlos A. 1919. Don Pedro de Villagómez. En *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, ed. Horacio H. Urteaga, v–xii. Lima: Imp. Lib. Sanmarti (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, I/12).
- . 1920. El Padre Pablo Joseph de Arriaga. En *La extirpación de la idolatría en el Perú*, ed. Horacio H. Urteaga, xi–xx. Lima: Imp. Lib. Sanmarti (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, II/1).
- Rose-Fuggle, Sheona. 1993. La enseñanza del quechua en la Universidad de Lima (s. XVI–XVII). En *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, coord. Marie-Cécile Bénassy-Berling, Jean-Pierre Clément y Alain Milhou, 103–18. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Salomon, Frank, ed. 1991. *The Huarochiri Manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion*, translated from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.
- Taylor, Archer. 1957. *Book catalogues; their varieties and uses*. Chicago: Newberry Library.
- Trimborn, Hermann, y Antje Kelm. 1967. *Francisco de Avila*. Berlin: Gebr. Mann Verlag (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, 8).
- Urbano, Henrique. 1996. Rituales andinos y discurso antiidolátrico (s. XVI–XVII). En *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, ed. Bernd Schmelz y N. Ross Crumrine, 137–52. Bonn: Holos.