

El trasfondo personal de la “extirpación” (La carrera y la formación intelectual de Francisco de Avila y Fernando de Avendaño)

Teodoro Hampe Martínez

El tema de la “extirpación de idolatrías” 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 de “extirpación” prosperaron en el virreinato peruano debido a las peculiares circunstancias de una evangelización más tardía y fraccionada, una geografía más agreste y, sobre todo, la intervención de la poderosa Compañía de Jesús. En la impresión de sus teorizadores y apologistas, la Extirpación –como aquí la denominaremos a secas– representaba la perfecta síntesis para ejecutar las medidas pedagógicas, judiciales y punitivas necesarias a fin de guiar los neófitos indígenas de vuelta al rebaño (cf. Mills 1994a: 26; Griffiths 1996: 48).

Desde la perspectiva historiográfica, las pesquisas eclesiásticas sobre los “errores” religiosos de los indios abren valiosas pistas para estudiar la trayectoria cultural y espiritual de los pueblos andinos durante la Colonia, así como las cambiantes facetas 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.

La empresa de la Extirpación tuvo un desarrollo intermitente, con dos periodos de actividad bien marcados durante el siglo XVII (1610-1622 y 1649-1670) y una suerte de epílogo en el XVIII (alrededor de 1725). A pesar de esta discontinuidad, las campañas mantuvieron una consistencia en su ideología, objetivos y métodos, lo que permite considerarlas como un movimiento unitario (Griffiths 1996: 10). Las campañas del seiscientos, que aquí particularmente interesan, fueron estimuladas por los arzobispos limeños Bartolomé Lobo Guerrero, Gonzalo de Campo y Pedro de Villagómez.

Ha sido especialmente Nicholas Griffiths (1996, cap. 1) quien ha advertido la existencia de un conflicto interno en la jerarquía eclesiástica peruana, en medio del cual los defensores de la represión religiosa fallaron en ganar la hegemonía y lograron sólo una ascendencia precaria y discontinua. Mientras que los "extirpadores" se esforzaban por liquidar las manifestaciones de apostasía mediante una persecución violenta, sus opositores —que formaban la mayoría— preferían valerse de la persuasión y la paciencia para transformar a los indios en buenos cristianos. El debate entre estas dos facciones se extendió durante más de un siglo y medio, a partir de finales del XVI. Si las campañas de extirpación resultaron discontinuas en el tiempo y limitadas en su alcance geográfico, fue porque no recibieron la aprobación de todos los jefes de la Iglesia como estrategia válida para la evangelización.

La metodología de las campañas de extirpación

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. 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 pesada, como parte de la lucha internacional que libraba la Corona española contra las "herejías" protestantes, islámicas, judaicas y de otra procedencia (Salomon 1991: 28).

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) y "colonización del imaginario" (Gruzinski) 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 visitadores 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: 383-385, 390-391).

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 enfrentaban directamente con sus creencias atávicas. Otra pieza que podía tener semejante efecto era el *Tratado de los Evangelios* de Avila (1646-48), 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: 190-191).

Pronto se tomó conciencia de que no sería conveniente, ni tampoco factible, llenar los conventos y hospitales de Lima con los hechiceros condenados en los pueblos, motivo por el cual se decidió edificar una cárcel especial en la parroquia del Cercado. Este ámbito de doctrina se hallaba a cargo de los jesuitas, a quienes se encomendó también la casa de reclusión llamada de Santa Cruz. La fábrica de este establecimiento fue aprobada por el rey en 1615, y su puesta en funciones debió ocurrir hacia mediados de 1618. La mayor parte de los reclusos en la casa de Santa Cruz estaban condenados a cárcel perpetua, o por lo menos hasta que reformaran sustancialmente sus costumbres (Gareis 1987: 386-389).

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. Por ello, se hace necesario estudiar la influencia que los manuales de "extirpación" como el del P. Pablo Joseph de Arriaga (1621) y el del arzobispo don Pedro de Villagómez (1649) 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 (García 1996: 27, N° 36).

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 1994a: 106-108).

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 1994a: 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 lo 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: 555-561).

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 Lima¹. 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

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).

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, Chaclla 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 de los primeros siete capítulos del texto quechua²

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 1904-07, I: 115-116). 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

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: 230-231).

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 impuestos³.

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: 270-271). 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 Chaupihuarancas, y otros pueblos, y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban?" (Avila 1646-48, I: 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

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 Wiese Thorndike, tesorero de la catedral de Lima, por las facilidades que me brindó para la consulta de este Archivo.

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 N° 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 parentesco⁴.

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

4. ACML, Libro N° 5 de Acuerdos Capitulares, fol. 110. (Véase el apéndice II, *infra*).

al dicho señor tesorero lo acepte (ACML, Libro N° 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 (Duvols 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., 1646-48), 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 1904-07, I: 383-384).

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 (Hampe Martínez 1996b). 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.

5. ACML, Libro N° 5 de Acuerdos Capitulares, fol. 245. Sesión de cabildo del 9 de abril de 1647. (Véase el apéndice III, *infra*).

Contestando dicha opinión, el P. Esteban Puig Tarrats (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 (Puig Tarrats 1989: 994-997). 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.

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: 614-615). 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 (cf. Hampe Martínez 1993b: 125-136).

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. 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 (Guibovich Pérez 1993: 170-172).

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: 174-175).

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. Tomamos estos datos de la excelente monografía de Pedro Guibovich Pérez (1993: 176-178), quien ha trazado sin duda el mejor perfil biográfico de Avendaño.

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, que es 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 fructo 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 apostasía e idolatría doce mill personas de todas edades... (Medina 1904-07, I: 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: 179-181).

Repetidamente intentó Avendaño ser incorporado al cabildo catedralicio de Lima. Pertener 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: 183-184).

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 quechua⁶. Este beneficio había quedado vacante por la muerte del doctor Alonso de Huerta, clérigo presbítero, huanuqueño de nacimiento, quien al

6. ACML, Libro N° 5 de Acuerdos Capitulares, fol. 74. Sesión de cabildo del 24 de abril de 1640. (Véase el apéndice I, *infra*).

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

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 1904-07, I: 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, 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: 186-187). 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 1904-07, I: 375-376). 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

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).

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 económicas⁷.

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: 192-193).

7. 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 (Duviols 1971: 277, Nº 19).

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 1996a) 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: 228-230).

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: 153-154). 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: 231-232). 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 llegar a reunir esta considerable suma, 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"⁸. 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.

8. Archivo General de la Nación, Lima, Protocolo notarial de Antonio Fernández de la Cruz, 1648 (Nº 468), fol. 1075.

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 Pedro Guibovich Pérez (1993)– 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 solía 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, relegando a los autores grecolatinos y a 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 Nisa, Pedro Damián, entre otros (cf. Guibovich Pérez 1993: 197-198).

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). Mediante su peculiar alejamiento de la realidad cotidiana, su directa sintonía con el mundo intelectual europeo, y su extensa y rápida difusión de 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 de extirpación

El control sobre las doctrinas de indios era a principios del siglo XVII un tema de ardoroso debate entre el clero secular y las congregaciones religiosas en el Perú. El fondo del conflicto se orientaba al derecho 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. De acuerdo con la legislación canónica, los únicos ingresos permitidos al doctrinero eran el sínodo o salario (deducible del tributo pagado por los indios) y las limosnas y ofrendas voluntarias; pero es evidente que el pago de obvenciones por bautismos, matrimonios y entierros proporcionaba al cura cuantiosos ingresos adicionales. Además, los religiosos imponían penas pecuniarias a los indios por no cumplir determinadas obligaciones (cf. Acosta Rodríguez 1982: 17-24).

Tres formas de excedente se apropiaba el doctrinero de los indios: mercancías, dinero y fuerza de trabajo. Por el momento no es posible calcular con precisión cuál de estas tres unidades cubría la mayor parte de dicha exacción. Sin embargo, se aprecia que el valor de tales ingresos superaba al sínodo hasta en 10 a 20 veces, y de aquí puede colegirse que los curas aventajaban con frecuencia a los encomenderos en el aprovechamiento económico de tributarios y feligreses (Acosta Rodríguez 1982: 28).

Dentro de ese marco, las diversas visitas eclesíásticas realizadas a lo largo del siglo XVII –parte de las cuales fueron las sucesivas campañas de extirpación– deben ser interpretadas como un esfuerzo de la jerarquía por fortalecer su poder sobre la clerecía regular. Quienes participaron en la persecución antiidolátrica, como Francisco de Avila, Fernando de Avendaño y algunos personajes más (que aquí mencionamos), supieron aprovechar ese factor para escalar posiciones dentro de la Iglesia (Guibovich Pérez 1993: 181-182).

De acuerdo con Nicholas Griffiths (1996: 147-150), hay que entender la pesquisa de idolatrías menos como la respuesta automática a prácticas religiosas paganas y más como una estrategia orientada a sacar ventajas dentro del 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 visitantes de idolatrías del tiempo de Lobo Guerrero, antes de su nominación como tales, fueron sometidos a juicio por acusaciones de sus respectivas comunidades. Y es que tanto los capítulos de denuncia contra los doctrineros como las pesquisas de idolatrías eran faces complementarias de un mismo fenómeno: la expresión de profundas tensiones y antagonismos entre fuentes de autoridad paralelas.

A partir de 1622 el canónigo Andrés García de Zurita, actuando como visitador general en el arzobispado de Lima, tomó juicio de residencia a los visitantes eclesíásticos –tanto ordinarios como de la idolatría– que habían desempeñado labores durante el pontificado de Lobo Guerrero. Se conoce el interrogatorio de 27 preguntas al cual debían ser sometidos los testigos, en que se cuestionaba la tarea de los nueve visitantes de la idolatría: los doctores Francisco de Avila, Fernando de Avendaño, Diego Ramírez, Julián de los Ríos y Alonso Osorio, el licenciado Luis de Mora Aguilar, y los bachilleres Francisco de Estrada Beltrán, Rodrigo Hernández Príncipe y Hernando Maldonado. Dicho interrogatorio contiene una especie de perfil del comportamiento ideal de los “extirpadores”, pues se refiere a su rectitud y entereza, en respeto a las normas conciliares de Trento y a las constituciones sinodales de Lima de 1613. También se refiere a su labor procesal, su celo evangelizador, su limpieza en la recaudación de tesoros y su estrictez en el castigo de los infieles y destrucción de los “falsos” adoratorios (García 1994: 96-101).

En noviembre y diciembre de 1622, los delegados del visitador general García de Zurita condujeron interrogaciones sobre las personas encargadas de perseguir la idolatría en las villas de Huaura y Chancay y en los cercanos pueblitos de Huacho y Barranca, donde se recogieron en total once testimonios. 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 (García 1994: 101-121).

Uno de los personajes residenciados en aquella ocasión fue el bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, criollo natural de Huánuco. Este se ordenó de sacerdote en 1603 y fue promovido sucesivamente al curato de Onda y a la parroquia de naturales de su ciudad natal; también desarrolló intensa actividad económica en su doctrina y fue objeto de unos capítulos de denuncia, en el pueblo de Corongo, en 1610. Salió empero libre de mayor culpa, de tal modo que prosiguió su carrera, tomando posesión en 1617 del curato de Santo Domingo de Ocros, en Cajatambo. Para entonces había comprendido Hernández Príncipe la importancia que para su sustento material podían tener las campañas de "extirpación": los visitadores gozaban de beneficios económicos, pues además de conservar los ingresos de su doctrina propia, gozaban una manutención especial y el derecho de donaciones y limosnas durante las visitas. Junto con ello, tenían preferencia en el otorgamiento posterior de dignidades eclesiásticas (García 1993: 246).

El nombramiento de Hernández Príncipe como visitador de la idolatría —el cual puso en obra en los partidos de Cajacay, Ocros, Ichoca y Recuay— llegó relativamente tarde, hacia finales de 1621, en la misma coyuntura en que se producía la partida del virrey príncipe de Esquilache y la muerte del arzobispo Lobo Guerrero (hechos que dejaron fortalecidos a los adversarios de la Extirpación). El bachiller parece no haber tenido predilección por los métodos decididamente violentos en sus campañas de represión. No llegó demasiado lejos, empero, en su carrera eclesiástica: el máximo cargo que tuvo fue el de vicario y comisario de la Santa Cruzada en el corregimiento de Conchucos. Con todo, alcanzó a labrarse un bienestar económico moderado antes de fallecer, en noviembre de 1638 (García 1993: 248-252).

Distinta es la trayectoria del P. Pablo Joseph de Arriaga, vizcaíno de noble abolengo, quien llegó al Perú en una misión de la Compañía de Jesús de 1585. Poco después asumió el rectorado del colegio de San Martín, en Lima, y durante un tiempo (1612-1615) dirigió también el colegio jesuita de Arequipa. Le tocó participar en misiones evangelizadoras de la costa y sierra central acompañando al juez-visitador Fernando de Avendaño y al P. Luis de Teruel. Más aún, fue encargado de realizar el diseño y fábrica de la casa de reclusión de Santa Cruz, en el Cercado de Lima, que se puso en funcionamiento a partir de 1618 (cf. Romero 1920: xi-xiii).

La obra que ha dado al P. Arriaga universal reputación es la *Extirpación de la idolatría del Pirú* (Lima: Jerónimo de Contreras, 1621), fuente inagotable de noticias acerca de la religión y costumbres de los indios, resultado de su intervención en las visitas de idolatrías de la primera hornada. Explica el propio

autor que la composición de esta obra fue incentivada por la curiosidad etnográfica de las cosas que vio, por la utilidad que de ella podría seguirse en el futuro y por la necesidad de poner remedio a aquellos "errores" religiosos (Medina 1904-07, I: 159). Posteriormente, a mediados del siglo XVII, el arzobispo Villagómez aprovechó mucho la obra del padre jesuita para componer su propia *Carta pastoral de exortación e instrucción contra las idolatrías* (Romero 1920: xiv). En 1622, cumpliendo un llamamiento de sus superiores, Pablo Joseph de Arriaga se embarcó para España en una misión especial. Sin embargo, cuando su nave estaba aproximándose al puerto de La Habana, tuvo la mala suerte de ser atacada por una tempestad, y así terminó sus días el 6 de septiembre de 1622.

Entre los protagonistas de la segunda campaña antiidolátrica del seiscientos figura el bachiller Bernardo de Noboa Valdés (nacido en Lima en 1613), quien –como muchos otros doctrineros criollos de ilustre actuación– descendía de conquistadores y encomenderos de la tierra, y buscó en la carrera eclesiástica el medio de ascenso social que sus talentos podían ofrecerle. Bernardo estudió en el colegio de San Martín, de los jesuitas, y siguió cursos de artes y teología en la Universidad de San Marcos. El hecho curioso es que su padre, Juan de Noboa, decidió tardíamente abrazar el sacerdocio, llegando a ser inclusive cura beneficiado de Humay (Ica) y doctrinero de Chavín de Pariarca, lugar en el que falleció en medio de extrañas circunstancias en 1552 (cf. García 1996: 14-15).

La carrera profesional del bachiller Noboa Valdés incluye sucesivos nombramientos como cura doctrinero de Sucha y Guayán, en Huaylas (1643), como doctrinero de Huarmey (1650), como doctrinero de Ticllos, en la provincia de Cajatambo (1651), y luego como vicario episcopal en esta última jurisdicción. A partir de 1656 emprendió visitas de idolatrías en las doctrinas de San Pedro de Hacas y San Francisco de Mangas, hasta obtener en 1664 la promoción al curato de Barranca (200 kilómetros al norte de la capital). Terminó sus días siendo medio racionero en el cabildo metropolitano de Lima, aunque no se sabe exactamente cuándo murió (García 1996: 16-19).

La segunda campaña antiidolátrica y su posteridad

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 Juan Sarmiento de Vivero (Griffiths 1996: 42-43).

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 1904-07, I: 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. Dicho texto significa la combinación de tres géneros: un informe sobre el estado de la diócesis, una fuente de orientación para los curas y un manual dirigido a la erradicación de los "errores" religiosos. 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 1994a: 28).

En opinión de Villagómez, los indios volvían recurrentemente a la superstición por su tendencia natural a la embriaguez, que los 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 (García 1994: 53). Acaso pueda incluirse también dentro de la segunda campaña "extirpadora" la publicación del *Arte de la lengua general de los indios del Perú* (Lima: Jorge López de Herrera, 1648), compuesto por el doctor Juan Roxo Mexía y Ocón, cuzqueño de nacimiento, titular de la cátedra de quechua en San Marcos.⁹

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

9. Roxo Mexía había sido cura en la villa de Cañete y párroco de la iglesia de San Sebastián de Lima antes de obtener por concurso, en 1647, la cátedra sanmarquina. También había participado, al lado de Fernando de Avendaño, en la breve campaña de "extirpación" animada por el arzobispo Gonzalo de Campo (cf. Medina 1904-07, I: 410).

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).

Privada del influyente apoyo de los jesuitas, y con una fuerte oposición en distintos sectores de la sociedad, la campaña “extirpadora” de don Pedro de Villagómez adquirió pronto un carácter netamente judicial, fiscalizador, refundiéndose con las medidas tradicionales que la Iglesia había ideado para controlar la vida y costumbres de sus feligreses (cf. García 1994: 67; Griffiths 1996: 44-45). En el lado de la reacción, los sacerdotes andinos aprovechaban la debilidad del sistema para evitar una fusión de las concepciones religiosas españolas y autóctonas, argumentando que el dios cristiano sólo era bueno para la gente blanca y exponiendo serias amenazas a quienes abandonaran las deidades paganas. No obstante la persecución a que fueron sometidos en las visitas de idolatrías, no todos los dirigentes espirituales –llamados “dogmatizadores”– pudieron ser apresados o reprimidos. Muchas veces recibieron el apoyo de sus propias comunidades, lo cual garantizó la supervivencia de los cultos y huacas, especialmente en el marco de pequeños grupos locales (Gareis 1987: 410, 413-415).

En un trabajo de aproximación histórica a la doctrina de San Pedro de Hacas, en el corregimiento de Cajatambo, Kenneth Mills (1994a) ha examinado lo que puede denominarse “riqueza de las respuestas religiosas” en la zona andina. De aquí surge la imagen de la religión andina colonial (o de la postevangelización) como acumulación de prácticas compartidas por un pueblo que estaba atrapado con nuevas presiones y cambiantes condiciones de vida. Muchos de los feligreses quechua-hablantes de Cajatambo eran simultáneamente católicos y adherentes de un complejo de estructuras religiosas en transformación.

El rival con el que debían enfrentarse los “extirpadores” consistía en: (1) formas y prácticas de raíz evidentemente andina y (2) perversiones indígenas del catolicismo. Este impredecible complejo de creencias y ritos fue signado por la Iglesia con los términos de *idolatría* y *superstición*, preñados de connotación negativa. Lo cierto es que la religión andina se hallaba durante el siglo XVII en un activo proceso de cambio. Los indígenas de la época colonial estaban tratando de posesionarse del nuevo mundo que habían fundado, o que

les había sido impuesto; nuevas experiencias y conceptos religiosos estaban siendo integrados al esquema mítico andino (Mills 1994a: 13, 25).

El proceso de aculturación religiosa en los Andes siguió pues un largo camino, hasta que la gran mayoría de la población autóctona aceptó 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. De acuerdo con el planteamiento de Manuel M. Marzal (1983: 57-61), en la segunda mitad del siglo XVII la población andina –que había sido sometida a una evangelización bastante compulsiva– pudo hacer finalmente su inventario religioso en el seno de la sociedad colonial, adoptando una cosmovisión y un talante que *crystalizan* en este período y permanecen casi inalterados hasta la actualidad. "La población andina termina por aceptar el sistema religioso católico, pero haciendo una serie de reinterpretaciones de los elementos cristianos desde la matriz cultural indígena, e incluso incrustando en el nuevo sistema religioso muchos elementos indígenas" (Marzal 1983: 61).

La mutua acomodación entre dos sistemas de creencias opuestos, el cristiano y el andino, representa la falla decisiva de un movimiento –la Extirpación– que pretendía asegurar la exclusividad del cristianismo. Es un hecho evidente que la religión andina sobrevivió mayormente en la esfera privada, porque en ella preservó sus funciones y su relevancia; se convirtió en uno de los pocos medios disponibles para otorgar sentido al injusto "mundo al revés" instaurado a través de la Conquista (cf. Mills 1994b: 119-121; Griffiths 1996: 25). No se puede negar, sin embargo, que las campañas extirpadoras de idolatrías dejaron su impronta en el mundo religioso de los Andes. Muchos objetos de culto fueron destruidos y no pocos líderes espirituales quedaron removidos de sus comunidades. Pero el cuerpo de la religión andina ofreció significativa resistencia y experimentó durante el período virreinal una serie de adaptaciones y transformaciones fundamentales, en un dinámico proceso de auto-renovación, conforme lo ha sugerido lúcidamente Nicholas Griffiths (1996: 12).

Bibliografía

- ACOSTA RODRIGUEZ, 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 (Cusco ¿1573?-Lima 1647)" [estudio biográfico]. *Ritos y tradiciones de Huarochirí (manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII)*, ed. Gerald Taylor, Lima: Instituto de Estudios Peruanos & Institut Français d'Etudes Andines, p. 551-616.
- AVILA, Francisco de
 1646-48 *Tratado de los Evangelios que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año*. Lima: s.p.d.i. [¿Jorge López de Herrera?], 2 vols.
- CASTRO PINEDA, Lucio
 1963 "La cátedra de lengua quechua en la catedral de Lima". *Nueva Coronica* (Lima), 1: 136-147.
- DUVIOLS, Pierre
 1966 "Estudio bio-bibliográfico". *Dioses y hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Avila*, tr. José María Arguedas, Lima: Museo Nacional de Historia & Instituto de Estudios Peruanos, p. 218-240.
- 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.
- GARCIA, Juan Carlos
 1993 "Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías". *Catolicismo y extirpación de idolatrías (siglos XVI-XVIII)*, comp. Gabriela Ramos y Henrique Urbano, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", p. 241-257.
- 1994 *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías (Cajatambo, siglos XVII-XIX)*. Cusco: 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* (Cusco), 27: 7-39.
- GAREIS, Iris
 1987 *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft*. Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag (Münchener 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* (Albuquerque, NM), 3: 19-38.
- 1996 *The Cross and the Serpent. Religious repression and resurgence in colonial Peru*. Norman, OK, & London: University of Oklahoma Press.
- GUIBOVICH PEREZ, Pedro
- 1993 "La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (¿1580?-1655)". *Catolicismo y extirpación de idolatrías (siglos XVI-XVIII)*, comp. Gabriela Ramos y Henríque Urbano, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", p. 169-240.
- HAMPE MARTINEZ, 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* (Durham, NC), 73: 211-233.
- 1993b "Universo intelectual de un 'extirpador de idolatrías': la biblioteca de Francisco de Avila (1648)". *Historia y Cultura* (Lima), 22: 119-143.
- 1996a *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Avila (1648)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 18).
- 1996b "Francisco de Avila, *Tratado de los Evangelios...* (Lima, 1646-48)". *I Found It at the JCB. Scholars and Sources*, Providence, RI: John Carter Brown Library, p. 54-56.
- MARZAL, Manuel M.
- 1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- MEDINA, José Toribio
- 1904-07 *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Santiago de Chile: en casa del autor, 4 vols.
- MILLS, Kenneth
- 1994a *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).
- 1994b "The limits of religious coercion in mid-colonial Peru". *Past & Present* (Oxford), 145: 84-121.
- POLO, José Toribio
- 1918 "Un quechuista" [Francisco de Avila]. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, ed. Horacio H. Urteaga, Lima: Lib. Imp.

Sanmarti (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, I/11), p. xv-xxxi.

PUIG TARRATS, Esteban

1989

"El sermonario peruano titulado *Tratado de los Evangelios*, de Francisco de Avila". *Evangelización y teología en América, siglo XVI (10º Simposio Internacional de Teología)*, Pamplona: Universidad de Navarra, p. 985-1005.

ROMERO, Carlos A.

1919

"Don Pedro de Villagómez". *Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, ed. Horacio H. Urteaga, Lima: Imp. Lib. Sanmarti (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, I/12), p. v-xii.

1920

"El Padre Pablo Joseph de Arriaga". *La extirpación de la idolatría en el Perú*, ed. Horacio H. Urteaga, Lima: Imp. Lib. Sanmarti (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, II/1), p. xi-xx.

ROSE-FUGGLE, Sheona

1993

"La enseñanza del quechua en la Universidad de Lima (s. XVI-XVII)". *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, coord. Marie-Cécile Bénassy-Berling, Jean-Pierre Clément y Alain Milhou, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, p. 103-118.

SALOMON, Frank

1991

The Huarochirí Manuscript, a testament of ancient and colonial Andean religion. Translation from the Quechua by Frank Salomon (ed.) and George L. Urioste. Austin, TX: University of Texas Press.

TAYLOR, Arche

1957

Book catalogues; their varieties and uses. Chicago, IL: Newberry Library.

TRIMBORN, Hermann, y Antje KELM

1967

Francisco de Avila. Berlin: Gebr. Mann Verlag (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, 8).

Apéndice I

CONCESION DE LA CAPELLANIA DE PREDICACION EN LENGUA QUECHUA A FERNANDO DE AVENDAÑO (1640)

En la ciudad de los Reyes, martes veynte y quatro de abril de mill y seiscientos y quarenta años, los señores Deán y Cauildo (sede vacante) desta Santa Iglesia se juntaron en su cauildo como es vsso y costumbre; conuiene a saber: los señores doctores don Fernando de Auendaño, chantre, don Pedro de Ortega Sotomayor, maestrescuela, don Juan de Cabrera, tesorero, Andrés García de Çurita, don Pedro Niño de Guzmán, don Francisco de Auila, don Diego de Ensinas, don Francisco de Godoy [y] don Juan de Cabrera, canónigos. [... /fol. 74/ ...]

Y luego en el dicho día, mes y año, los dichos señores dixeron que por quanto por muerte del doctor Alonso de Huerta, presbytero, están vacas la capellanía de la predicación y enseñanza de los yndios que fundó e ynstituyó el señor arcediano (de buena memoria) Rodrigo Pérez en esta Santa Iglesia, y assimismo la cáthedra de la lengua general de los naturales deste reyno, que ynstituyó y fundó el ilustrísimo señor don fray Hierónimo de Loaysa, primer arçobispo desta ciudad (de buena memoria), que entrambas a dos cosas tenía y posseya el dicho doctor Alonso de Huerta por distintos y diferentes nombramientos que en su persona hizo el ilustrísimo señor don Thuribio Alfonso Mogrouejo, arçobispo que fue desta ciudad (de buena memoria). Y la dicha capellanía y cáthedra son cosas de suyo separables y que tienen distintas fundaciones y distintas rentas congruamente para cada vna de las personas que las hayan de seruir, porque la cáthedra /fol. 74v./ de la lección de la lengua se fundó veynte años y siete meses después de hauerse fundado la capellanía de la predicación, como todo consta de las dichas fundaciones de que se hizo relación en este cauildo.

Y porque atendiendo a que estarán mejor seruidas si se proueen en distintas personas porque se repartirá el trabajo y será mayor la asistencia y cuydado con dos ministros que con vno, y porque la capellanía de predicar y enseñar la doctrina a los yndios en esta Santa Iglesia no tiene condición de que se prouea por edictos (y la dicha cáthedra sí), y assimismo el proueer la dicha capellanía de la predicación pertenesce en la sede vacante a su señoría Deán y Cauildo, así por hauerla ynstituydo el dicho señor arçobispo por delegación del señor arcediano Rodrigo Pérez como por otros derechos, lo qual siempre se ha practicado en las sedes vacantes. Y atendiendo a cumplir con la cláusula de la fundación de la dicha capellanía en persona áuil y suficiente; por tanto, los dichos señores vnánimes y conformes eligieron y nombraron por capellán de la dicha capellanía de predicar en la lengua y dezir las missas y responsos y lo demás que erigió y fundó el dicho señor arcediano Rodrigo Pérez al señor doctor don Fernando de Auendaño, chantre desta Santa Iglesia, por constarles (como les consta) ser muy perito en la dicha lengua general, y que ha sido muchos años examinador en ella y cura en beneficios de yndios y visitador general de la extirpación de la idolatría, en cuyos ministerios -que se occupó muchos años- predicó siempre en la dicha lengua.

Y estando presente el señor doctor don Juan de Cabrera, prouisor y visitador general, como ordinario le hizo colación y canónica ynstitución de la dicha capellanía de la

predicación de la dicha lengua, conforme a su primera fundación, por ymposición de vn bonete que sobre su cabeça le puso, estando de rodillas, en presencia de los dichos señores Deán y Cauildo (sede vacante), para que predique los domingos y fiestas y enseñe la doctrina a los dichos yndios en esta Santa Iglesia y diga las dos missas cada semana –domingo y jueves– con sus responsos, y acuda a todo lo demás que se contiene en la fundación e ynstitución de la dicha capellanía, que mandaron se ynserte en el título y nombramiento que se le despachare. Y le dieron facultad para que pueda cobrar y gozar la renta que por la dicha capellanía y missas le está señalada, conforme a la dicha fundación. Y el dicho señor chantre, que estaba presente, aceptó la dicha capellanía en la dicha forma y pidió se le diese la posesión della conforme a derecho y testimonio deste auto.

Y porque en la fundación e ynstitución que el dicho señor arçobispo don [fray] Hierónimo de Loaysa hizo de la dicha cáthedra y lección de la lengua, ordenó que en sede vacante la prouean vna dignidad y canónigo de los más antiguos y se nombre otro por la mayor parte del Cauildo, en lugar del ilustrísimo señor arçobispo, que todos sean tres, y con edictos de vn mes, más o menos (si pareciere conuenir); por tanto, todos los dichos señores vnánimes y conformes mandaron que se pongan edictos para la dicha cáthedra y se /fol. 75/ fixen en vna de las puertas desta Santa Iglesia con término de ocho días, y que para quando se cumplan nombrarán vno de los dichos señores, que juntamente con los otros dos nombrados por la fundación hagan el examen de las personas que se oppusieren a la cáthedra de la dicha lengua y la prouean con la renta y salario que le está señalado, como lo hizo el ilustrísimo señor don Thuribio Alfonso Mogrouejo, arçobispo desta ciudad.

Y lo firmaron: *El doctor don Fernando de Auendaño. Don Juan de Cabrera. Doctor don Pedro Niño de Guzmán. Doctor Auila.* Ante mí, *El licenciado Diego de Morales.*

En la ciudad de los Reyes en veynte y seis días del mes de abril de mill y seiscientos y quarenta años, en presencia de mí el presente secretario y testigos, pareció el señor doctor don Fernando de Auendaño, chantre desta Santa Iglesia, en la sacristía della y pidió que en conformidad del auto de arriba se le diese la posesión de la capellanía en que está nombrado por capellán, que fundó en esta Santa Iglesia el señor arcediano Rodrigo Pérez (diffunto), que está vacca por fin y muerte del doctor Alonso de Huerta. Y en señal de que la tomó, leyó en el altar de la dicha sacristía vna epistola de vn missal, y al lado del Euangelio leyó vn euangelio, y se pasó sobre la peana del dicho altar. Y así aprendió la dicha posesión corporal, actual y real, quieta y pacíficamente, sin contradición de persona alguna.

Y luego *in continenti* fue a las casas sobre que está impuesta la renta de la dicha capellanía, que son tres puertas a la calle, altas y bajas, y entró en ellas y tomó la dicha posesión que le dio Marcos de Morales, alguazil del juzgado desta ciudad, corporal y real, quieta y pacíficamente, sin contradición alguna. Y de cómo la tomaba lo pidió por testimonio, siendo testigos Juan de Ribera, escriuano real, y Alonso Guerra y Juan de Ribera.

Y lo firmó el dicho señor chantre y el dicho alguazil: *El doctor don Fernando de Auendaño. Marcos de Morales.* Ante mí, *El licenciado Morales.*

FUENTE: Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima, Libro N° 5 de Acuerdos Capitulares (1638-1653), fol. 73v.

Apéndice II

FUNDACION DE UNA CAPELLANIA EN EL CORO DE LA CATEDRAL DE LIMA POR FRANCISCO DE AVILA (1641)

En la ciudad de los Reyes, martes cinco días del mes de febrero de mill y seiscientos y quarenta y vn años, los señores Deán y Cauildo (sede vacante) desta Santa Iglesia se juntaron en su cauildo como es vsso y costumbre; conuiene a saber: el señor maestro don Domingo de Almeyda, deán, y los señores doctores don Fernando de Auendaño, chantre, don Pedro de Ortega Sotomayor, maestrescuela, don Juan de Cabrera, tesorero, Andrés García de Çurita, don Pedro Niño de Guzmán, don Francisco de Auila, don Diego de Ensinas, don Francisco de Godoy [y] don Juan de Cabrera, canónigos. [...] En este cauildo presentó el señor doctor don Francisco de Auila la petición del tenor siguiente:

"El doctor don Francisco de Auila, canónigo desta Santa Iglesia, digo que yo he deseado fundar vna capellanía para el coro della, poniendo persona que acuda a las oras canónicas, missas cantadas y todo lo demás del culto diuino perpetuamente, de manera que se aumente vn ministro perpetuo para mayor gloria y honra de Dios Nuestro Señor. Y por estar ya con la edad adelante y receloso de que no me sobrebenga la muerte sin ver esto cumplido, he procurado medio como tenga luego efecto, siendo Vuestra Señoría seruido de hacerme merced, que la estimaré como deuo, y haciéndomela se conseguirán muchos y buenos efectos.

Y por quanto en la dotación de la memoria que tengo fundada del día de las llagas del señor San Francisco tengo a mi cargo y sobre mi cassa ya puestos más de 2.600 pesos de principal de censo y me hallo sin comodidad para fundar yo solo con dinero mío la dicha capellanía en el coro, es assí que se podría hazer en compañía de persona y vienes aptos y dedicados para obra pía y que está a disposición de Vuestra Señoría. Y es el caso que el año passado de 611 (que agora ha treynta años) murió en esta ciudad vn Juan de Valdiuieso y dexó por tenedor de vienes y aluacea al licenciado Agustín Quixano de Palencia, cura de San Sebastián, y mandó que cumplido su testamento fuese heredera su alma y que el dicho licenciado dispussiese lo que quedase en obras pías. Y el dicho aluacea no lo hizo assí, antes se embarazó todo de manera que auíéndole empeçado a tomar quenta el hordinario el año de 616 se boluío a olvidar asta el de 637, y murió mucho antes; y desde entonces yo, con la comisión de Vuestra Señoría de juez de testamentos, / **fol. 110v.** / he procurado sacar esto en linpio y puesto en ello mucho cuydado, tomando quenta a los herederos del dicho licenciado Quixano. Y es cierto que si no se huuiera puesto en esto tanto calor y cuydado, todo se perdiera para siempre. Y últimamente están oy en buenas fincas dos mill y quatrocientos y quarenta y ocho pesos de a ocho reales, que yo cobré para el dicho difunto, vendiendo vna cassa del dicho licenciado Quixano, donde quedan ympuestos y seguros. Y luego vendí vna cassilla que pareció ser del dicho Valdiuieso en mil pesos; quinientos y cinquenta y dos quedaron a censo en ellas mismas, y lo restante de contado, que son 448 pesos, están en mi poder.

Aora pues lo que yo suplico a Vuestra Señoría es que yo de mi parte y de mi hacienda daré ympuestos en finca segura otros 3.000 pesos, que juntos con los del diffunto hazen seis mil, y rentarán 300 pesos; y que de todos ellos se funde y haga la dicha capellanía, con que se cumplirá con la boluntad del diffunto, y su execución por negligencia del aluacea *jure devoluto* pertenece a Vuestra Señoría, y el mérito della sera mío y del diffunto en compañía.

Y atento a que yo doy de mi hacienda los dichos 3.000 pesos y que los otros se han logrado por mi puro cuydado y diligencia, yo tengo de ser patrón desta capellanía por los días de mi vida, y luego después dellos para siempre el ynsigne Deán y Cauildo desta Santa Iglesia, y tengo de presentar y nonbrar capellán o capellanes mientras viuiere y cuydar de la dicha capellanía. Y desde luego, haciendome Vuestra Señoría merced, nonbro y presento al bachiller Juan de Licarriturri, colegial que al presente es del Colegio de San Martín y hijo ligitimo de Juannes de Licarriturri (diffunto) y de doña Andrea de Alcaraz y Auila, clérigo de menores órdenes, de edad de 21 años, que al presente cursa teología, moço virtuoso y pobre, y le presento con las condiciones y calidades siguientes (y a los demás que fueren subcediendo, assí por mi nonbramiento como del Cauildo, adelante):

Lo primero, que esta capellanía ha de ser collativa y se funda con beneplácito y licencia de Vuestra Señoría, que es prelado en [sede] vacante, y se ha de hazer colación y canónica ynstitución espiritual, librando los vienes y renta; lo qual, por lo que a mí toca, / **fol. 111** / tengo de dar ympuesta en mi casa que actualmente auito, y la otra de los 3.000 pesos del diffunto se ha de aplicar desde luego para ella por Vuestra Señoría.

Lo segundo, que el capellán ha de ser siempre sacerdote, y el que aora presento se ha de yr ordenando hasta presbítero como baya llegando a la edad suficiente para cada orden, a título desta capellanía; y para que conste de la que tiene, ha de presentar la fe del baptismo en pública forma, y se ha de poner con estos autos.

Lo tercero, que ha de acudir al coro al oficio diuino y missas cantadas con sobrepelliz todos los días y tiempo del año, pero ha de gozar del reple si quisiere en la forma que los señores preuendados y ha de tomar capa de coro que se le ordenare, y en las profeciones conforme a su turno.

Lo quarto, que por quanto el cuydado de la dicha asistencia en el coro es de trauajo y ocupación, no le ympongo más de veynte y quatro missas en vn año —dos cada mes—, de las quales las diez y ocho han de ser por la ánima, deudos y obligaciones del dicho Juan de Valdiuieso (diffunto), mi compañero, y las seis restantes por los señores preuendados desta Santa Iglesia viuos y diffuntos, de manera que ninguna se ha de aplicar por mí en particular; pero ha de tener obligación el capellán de decirme cada día vn responso desde el día que tomare posesión, y le dirá en la iglesia o en su casa o donde le pareciere. Y en el ynterin que el dicho capellán presente se ordena de sacerdote, yo me quiero encargar de dezir las dichas 24 missas porque goze enteramente de la renta, pero que por mi muerte o ausencia estará a su cargo el mandarlas dezir.

Y es declaración que por quanto el dicho bachiller está actualmente cursando en teología, no ha de acudir al coro asta graduarse de bachiller [sic] (o cumplir los cursos)

todos los días, sino tan solamente los domingos y fiestas y quaresmas, desde prima hasta maytines ynclusiue, y ha de venir con su sobrepelliz y breuiario y reçar las oras con los demás y llegar al facistol a cantar. Y graduado, o cumplidos los cursos, ha de acudir todos los días, como está dicho. Y para que acuda como deue al canto del coro, ha de estar obligado a aprender el canto llano dentro de vn año, y al cauo dél le ha de mandar examinar (siendo seruido) el señor chantre, y si no estubiere suficiente, le doy otros seis meses más, y si en todo este tiempo no supiere, no haya ni lleue más de ducientos y cinquenta pesos de renta, y los cinquenta se darán al apuntador para que diga veinte y cinco missas por mi ánima y la del dicho Juan de Valdiuieso. / **fol. 111v.** / Y atento a que es capellán y ministro del coro, ha de tener su quadrante y le ha de apuntar el apuntador, y se le han de escalfar las faltas y rebajárselas el contador, y lo que montare lo aplico a disposición del señor canónigo más antiguo.

Y es declaración que este capellán no ha de tener en el coro otro oficio de cantor ni capellán de coro, con obligación de asistir semejante a ésta, ni ha de ser preuendado ni tener otro ministerio ni oficio que le ympida el seruicio yndividual desta capellanía; y no lo haciendo assí desde luego la reboco, y el dicho nonbramiento y la colación y canónica ynstitución y posesión sea en ninguna, porque con esta condición y calidad se ha de hazer y se haze, antes porque con lo contrario vacará la capellanía [y] se passe luego a nonbrar otro capellán; pero bien podrá tener otras capellanías y oficios compatibles y podrá ser apuntador del coro.

Y quando después de mis días o en mi ausencia vacare la dicha capellanía, para hauerse de nonbrar capellán ha de ser seruido este ynsigne Cauildo, vsando de su patronazgo, de mandar poner edictos a la dicha capellanía para que se opongan los sacerdotes que supieren cantar el dicho canto llano y se examinarán en su persona, jurando primero quien lo examinare de hazer bien el examen y se presenta[rá] al hordinario el más digno en canto y virtud, y si no huuiere sacerdote que se oponga por no sauer el canto, se podrá admitir el que no lo supiere, dándole término para que lo aprenda, y si huuiere ordenante que lo sepa, será admitido a falta de sacerdote, pero éste ha de acudir enteramente a las obligaciones sobredichas y ha de dezir las missas por tercero mientras no se ordena, lo qual ha de hazer con toda breuedad y podrá a título desta capellanía.

Restan ahora los quatrocientos y quarenta y ocho pesos que están en reales, de los quales se han de repartir luego aquí los quatrocientos a Vuestra Señoría para que o los mande dezir / **fol. 112** / de missas o los reparta a pobres por la ánima del diffunto Juan de Valdiuieso. Y los quarenta y ocho quedan para las costas, escrituras y otros gastos de esta causa, y ellos no alcançarán. Y dará Vuestra Señoría reciuo de lo repartido.

De todo lo referido y de mi industria y trabajo en hauer sacado en limpio los dichos 3.400 pesos, y de los 3.000 que yo pongo de mi parte y se aplican en la forma dicha, se siguen los vtiles siguientes: (1) el primero, que se cumple con la voluntad de Juan de Valdiuieso, que tan olvidada estaua, dándole la mitad y más en vna capellanía tan meritoria y honrada como es estar cada día alabando a Nuestro Señor en su nombre y la memoria de missas perpetua, donde no concurriendo con más cantidad que yo, se le aplican tres partes; (2) el segundo, que a mí se me haze merced de que concurra con el dicho y vea en vida cumplido mi deseo; (3) el tercero, que se acrecienta vn capellán perpetuo en el coro; (4) el quarto, que al insigne Cauildo se le adquiere vn patronazgo

sin dependencia de prelado; (5) el quinto, que se socorre a vn pobre moço hidalgo y virtuoso para que se ordene; (6) el sexto, que se reparten por el dicho diffunto los quatrocientos pesos; (7) el séptimo, que se funda capellanía y se dizen cada año por los señores preuendados viuos y diffuntos seis missas que yo aplico de mi parte sola, quitándomela a mí. Lo qual todo parece ha sido disposición diuina en hauer al cabo de treinta años sazonado cosa tan olvidada.

A Vuestra Señoría pido y suplico sea seruido de conceder lo dicho y nombrar vno o dos señores deste insigne Cauildo con plena facultad para que vean y hagan las dichas escrituras y recaudos necesarios, y hechos paresca el dicho bachiller Juan de Licarriturri en este Cauildo o ante el señor prouisor a que se le haga la colación y canónica institución, hauiéndole por presentado, con las calidades y condiciones referidas, y que antes de hazérsele, se le lean y las entienda y declare si con ellas acepta la dicha presentación, y por quanto es menor de 25 años lo jure, y assimismo se le mande exhiba la fe de su baptismo para que se sepa cuándo se ha de ir ordenando, y que hecha la dicha colación se le dé la possessión. Y assimismo pido que los dichos quatrocientos pesos se repartan a Vuestra Señoría para el efecto dicho. Otrósí, que esta petición se / **fol. 112v.** / ponga a la letra en el libro deste cauildo, y lo que Vuestra Señoría fuere seruido de proueer a ella, y que en estando todo concludo el señor contador Diego de Córdoua tome razón desta capellanía y el apuntador del coro haga quadrante en el libro dél al dicho capellán. Y pido justicia, etc. *Doctor Don Francisco de Auila.*"

En la ciudad de los Reyes a cinco días del mes de febrero de mill y seiscientos y quarenta y vn años, ante los señores Deán y Cauildo (sede vacante) desta Santa Iglesia se presentó esta petición, y vista por los dichos señores, dijeron que se haga lo que el dicho señor doctor don Francisco de Auila, canónigo desta Santa Iglesia, pide; y agradece este Cauildo a su merced el zelo con que ha proscedido en la disposición desta capellanía y obra pía, de que ha de resultar tanto seruicio a Dios Nuestro Señor y del culto diuino y suffragio a las ánimas de purgatorio y fundadores de la dicha capellanía. Y para su execución y cumplimiento dieron comisión tan bastante quanta de derecho se requiere al señor doctor Andrés García de Çurita, canónigo theologal desta Santa Iglesia, para que su merced vea las escrituras de los censos que han de pagar los inquilinos y possessiones obligadas por los tres mill pesos al ánima y obra pía de Juan de Valdiuieso (diffunto), y assimismo la obligación e imposición de censo de otros tres mill pesos que ofrece el dicho señor canónigo. Y ajustado todo esto, acuda el dicho capellán ante el señor doctor don Juan de Cabrera, tesorero, prouisor y vicario general deste arçobispado, a que le tome el consentimiento en la forma contenida en esta petición, y hecho se le dé la colación y canónica institución y la possessión conforme a derecho, y el dicho señor doctor Çurita obligue al dicho capellán a que traiga la fe de baptismo y se ponga con los autos para que, a título desta capellanía, se vaya ordenando de cada orden como fuere llegando a la edad sufficiente y necessaria, y assimismo su merced mande al apuntador del coro escriba en el libro dél el día de la dicha possessión, y desde él tenga cuydado de hazer quadrante y apuntarle como haze con todos. Y es aduer- / **fol. 113** / tencia que mientras se graduare de bachiller no ha de assistir más días que los domingos y fiestas de guardar, desde prima hasta maytines inlussiue, y todas las quaresmas; en estando graduado o (no lo estando) en haviendo cumplido sus cursos, ha de acudir todo el año en la forma contenida en la dicha petición, gozando de los recales que quisiere como los señores preuendados y en todo lo demás según de como dicho es lo pedido

por el dicho señor doctor Auila. Y mandaron que esta petición se ponga en el libro de cauidos con este decreto, y en él empieza a fojas ciento y diez.

Y lo señalaron: *El doctor don Fernando de Auendaño. El doctor Ortega. Don Juan de Cabrera. El doctor don Francisco de Godoy. Ante mí, El licenciado Diego de Morales.*

FUENTE: Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima, Libro N° 5 de Acuerdos Capitulares (1638-1653), fol. 110.

Apéndice III

PETICION DE FRANCISCO DE AVILA PARA SER RELEVADO DEL CORO POR SUS ACHAQUES Y OCUPACIONES (1647)

En la ciudad de los Reyes, martes nueue de abril de mill y seiscientos y quarenta y siete años, los señores Deán y Cauildo de la Santa Yglesia Catredal desta ciudad se juntaron a cauildo como es costumbre en la sala dél; conuiene a sauer: los señores doctores don Francisco de Godoy, arcediano, don Fernando de Auendaño, chantre, don Juan de Cabrera, tesorero, don Diego de Encinas, don Martín de Velasco, don Juan Santoyo de Palma, don Alonso Coruacho de Çárate y don Sebastián de Loyola Bustamante, canónigos. En este cauildo se leyó vna petición que el señor canónigo don Francisco de Auila presentó ante Su Señoría Illustrísima, cuyo tenor (con lo proueído a ella) es como se sigue:

“Illustrísimo y Reverendísimo Señor. El doctor don Francisco de Auila, canónigo desta Santa Yglesia, dize que como es notorio está totalmente sordo, de manera que las rrespuestas de los mosquetes no oye, ni campana ninguna, ni el coro, el órgano, canto ni música de ninguna manera, y para que pueda entender lo que se le dize bien necesita de que se le diga por escrito, de manera que en el coro no puede serbir de cossa alguna más que de la presencia material. Y de semejante sordo quando en lo demás tuviese buena salud (l. 2. C. *qui morbo se excusant*; lib. 10, *cum auriculari morbo debilitatum te esse dicas inserta juri publici autoritatem a personalibus muneribus vacationem habe*) concuerda la l. 14 & 16, partem 6ª, pero bien concede el dicho doctor que el sordo sin otros achaques no puede excusarse de la asistencia y presencial material. Pero en él hay otras rraçones: la primera, que con la hedad le han cargado muchos achaques, de manera que no tiene ora segura con uno de ellos, porque en un momento se halla ynpedido de dar un passo y aun de sentarse; y tras eso vnos baguidos de cabeça terribles y otros achaques que setenta y quatro años de hedad alientan, y sería largo rreferirlos. Pero con todos ellos trauaja quanto puede en sacar a luz los dos tomos de los Euangelios y sermones en castellano y la lengua general de los indios; y el primero después de mucha costa y afán con los escriuientes e inpressor se enpiessa a dar a la stampa el lunes que viene, primero de abril (que es de aquí a quatro días), y ha de dar cada semana escritas diez hojas, que lo índico es forroso sea de su mano para que el inpressor acierte, y esto es sumo trauajo, y ha de asistir todos los días a la imprenta, lo qual no puede hacer asistiendo en el coro; y es cierto, como consta de los pareseres de los que han visto esta obra, que es vtilísima para la predicación a los indios (y en semejante caso, sin alegar más que la ocupación, le concedió el señor Rey y su Consexo no acudiese a la Audiencia al señor doctor Solórzano). Y luego tiene la ocupación de ir componiendo el segundo tomo, que contiene todos los Euangelios desde la Trinidad hasta el fin del misal y tendrá seiscientas hojas de folio para que, acauada la impresión del primero, se haga déste; con que no habrá en todo él cosa omitida y qualquiera cura de indios tendrá a la mano de qué aprouecharse para la predicación.

A Vuestra Señoría Illustrísima y Reverendísima pide y suplica que el dicho doctor sea seruido, con acuerdo de los señores del Cauildo, de mandar que el apuntador del coro le haga pressente en él, pues es justicia que pide, etc. *Doctor Auila.*

En la ciudad de los Reyes en beinte y siete días del mes de março de mill y seiscientos y quarenta y siete años, ante el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Pedro de Villagomes, mi señor, arçobispo de Lima, del Consexo del Rey Nuestro Señor, se leyó esta petición. Y vista por Su Señoría Ilustrísima, proueyó que se lleue esta petición a los señores Deán y Cauildo desta Santa Yglesia para que, conferida la materia por boto consultibo, se prouea lo que pareciere conbenir. Ante mí, *Melchor de Quiedo*, secretario."

FUENTE: Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima, Libro N° 5 de Acuerdos Capitulares (1638-1653), fol. 245.

