



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

FRANCISCO DE ÁVILA EN LA SOCIEDAD VIRREINAL.
Entre la (auto)biografía, el monumento y la memoria

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN HISTORIA, MENCIÓN ETNOHISTORIA

JAVIERA ANTONIA CARMONA JIMÉNEZ

PROFESORA GUÍA: CELIA L. CUSSEN

Santiago de Chile
2018

FRANCISCO DE ÁVILA EN LA SOCIEDAD VIRREINAL.
Entre la (auto)biografía, el monumento y la memoria

Resumen

El sacerdote Francisco de Ávila (Cuzco 1573?, Lima 1647) es uno de los personajes emblemáticos -y algo indescifrable- de la historia colonial andina. El acento de la historiografía de la colonia media sobre este sujeto histórico ha residido fundamentalmente en su participación en las campañas itinerantes de destrucción de las idolatrías de inicios del siglo XVII, tarea que encumbró al sacerdote como una de las figuras fundamentales para la comprensión de la transformación cultural de las sociedades indígenas. Al final de su larga vida Ávila publicó apresuradamente el monumental *Tratado de los evangelios* (1648), extenso sermonario bilingüe (español y quechua) muy citado por pasajes en las narrativa historiográfica sobre la primera década del 1600, sin embargo esta obra póstuma ha sido omitida en el estudio de la sermonaria virreinal y en la comprensión de la dimensión política de la prédica. En la presente tesis doctoral se examina en contrapunto la carrera profesional de Ávila hasta su muerte en contrapunto con su obra póstuma para establecer las dinámicas e intersticios del catolicismo colonial en el virreinato del Perú, las que articulan religión, política y cultura. Se examina la escritura política de Ávila como miembro de una élite letrada que percibía el gobierno terreno y el eterno de manera equivalente, de modo que el poder en la sociedad colonial no sólo se expresó en reglas, proclamas y conductas de autoridades, sino también en numerosas mediaciones (entre ellas los sermones), y en intermediarios de la cultura colonial, como los predicadores.-

FRANCISCO DE ÁVILA EN LA SOCIEDAD VIRREINAL.
Between the (auto)biography, the monument and the memory

Abstract

The priest Francisco de Ávila (Cuzco 1573?, Lima 1647) is one of the emblematic (and indecipherable) characters of the Andean colonial history. The emphasis of the historiography of the middle colony on this historical subject has resided fundamentally in its participation at the beginning of the 17th century in the itinerant campaigns of destruction of the indigenous idolatries. This task elevated the priest as a fundamental figure to understand the cultural transformation of indigenous societies. At the end of his long life Avila hurriedly published the monumental *Tratado de los evangelios* (1648), bilingual sermon (spanish and quechua) very cited by the historiography on the first decade of 1600. However, this posthumous work has been omitted in the study of the viceregal sermon and in the understanding of the political dimension of the preaching. In the present doctoral thesis, Ávila's professional career and posthumous work are examined in counterpoint to establish the dynamics and interstices between religion, politics and culture of colonial Catholicism in the Viceroyalty of Peru. The political writing of Ávila is examined as a member of an elite from the premise that power manifested itself not only in rules, proclamations and behaviors of authorities. Colonial power also flowed in numerous mediations (such as sermons) and in intermediaries of colonial culture (such as preachers).-

Tabla de contenido

Introducción	11
Capítulo 1. Estruendos y silencios sobre Francisco de Ávila y el <i>Tratado de los evangelios</i>	31
1.1 Estado de la cuestión y balance historiográfico	49
1.1.1 La oratoria sagrada virreinal	49
1.1.2 Sobre el <i>Tratado de los evangelios</i>	56
1.2 La cuestión de la accesibilidad de una fuente	91
1.3 El debate sobre la datación y autoría del <i>Tratado de los evangelios</i>	103
Parte 1. La trama biográfica en el <i>Tratado de los evangelios</i>	107
Capítulo 2. Fijado a un laberinto de castas y calidades	107
2.1 La controversia sobre los mestizos	111
2.2 Ser mestizo en el Cuzco al final del siglo XVI: mestizos de élite y la pureza de sangre	120
2.3 Los usos episcopales de las categorías socioétnicas	133
Capítulo 3. De la doctrina de indios a las altas torres de la Catedral de Lima	154
3.1 La doctrina en llamas: lecturas de un pleito interétnico e intraétnico	156
3.2 Ávila en la órbita de los obispos postridentinos y la política eclesiástica	174
3.3 Asesor episcopal de idolatrías y lengua de indios	186
Capítulo 4. El alto clero criollo y su praxis política ante el conflicto	194
4.1 Conflictividad y cultura religiosa en el virreinato del Perú	194
4.2 El ausentismo eclesiástico y el doble control del clero y la grey	200
4.3 La fractura del cabildo catedralicio en torno al ausentismo de Ávila en 1646	210

Parte 2. El monumento: hacia una curaduría de los sermones del <i>Tratado de los evangelios</i>	227
Capítulo 5. Sermones y comunicación política en el virreinato del Perú	227
5.1 Prédica y sermonaria para indios y la preceptiva hispana	228
5.2 La sermonaria limeña y la cultura del impreso colonial	248
5.3 Los predicadores de las órdenes religiosas y las controversias de mediados de 1600	261
5.4 El clero secular y la pastoral de la predicación	281
Capítulo 6. Narrativas edificantes y polémicas en los sermones de Ávila	292
6.1 Escenas del cosmos colonial interétnico	292
6.2 <i>Eruditus, doctus y amautas</i> del presente colonial	300
6.3 El sabio frente al maestro de los ídolos y la visión bipartita de la sociedad	311
Parte 3. Los paratextos y las marcas de una memoria en discusión	316
Capítulo 7. El grabado de san Pedro <i>episcopus</i> . Iconografía y emblemática desapercibidas	323
7.1 Pensamiento alegórico virreinal y la iconografía religiosa dominante	325
7.2 Santos apóstoles y la “resolución gráfica” para san Pedro	340
7.3 Emblemática, política y memoria	356
Capítulo 8. Autorizaciones, apologías y portada	368
8.1 Rivalidades paratextuales: Ávila y Avendaño	368
8.2 Una categoría jesuita: “Obrero de indios”	370
8.3 “Cuzqueño” y la afirmación de las identidades territoriales y divinas	376
Capítulo 9. Las dedicatorias y sus artificios	383
9.1 Dedicatoria en presencia y por obediencia	383
9.2 Dedicatoria en ausencia y la polifonía paratextual	391
Epílogo	394
La perfecta bibliotheca del apóstol contra las idolatrías	394

Las lenguas de un obispo de indios	404
Las materias del gobierno espiritual y terrenal de los indios	409
Conclusiones	416
Bibliografía	421
Escritos de Francisco de Ávila	421
Manuscritos	422
Fuentes impresas	423
Estudios	429
Anexo 1. Registro de sermones y predicadores en Lima (1605-1650)	463
Anexo 2. Tabla de frecuencia sermones impresos en Lima por orden religiosa (1605-1650)	468
Anexo 3. Índice de sermones del <i>Tratado de los evangelios</i>	470

Tabla de figuras

Figura 1. Tabla con sermones estudiados del <i>Tratado de los evangelios</i> (1957-2015)	88
Figura 2. Diagrama testigos del interrogatorio para solicitar beneficio ante el rey para F. Ávila (1607)	144
Figura 3. Estructura del interrogatorio de 1607 en torno a la virtud de Ávila para canongía en Lima	146
Figura 4. Etapas del pleito de F. de Ávila con los indios de la doctrina de San Damián (1607-1609)	159
Figura 5. Tabla proporción de sermones impresos en Lima (1605-1650)	251
Figura 6. Tabla subgéneros de sermones impresos en Lima (1605-1650)	254
Figura 7. Proporción congregaciones productoras de sermones impresos en Lima (1605-1650)	254
Figura 8. Tabla autores de sermones impresos en Lima por congregaciones (1605-1650)	254
Figura 9. Tabla sermones impresos en Lima por subgénero y congregación (1605-1650)	255
Figura 10. Gráfico con subgéneros de sermones impresos en Lima por año (1605-1650)	257
Figura 11. Gráfico de congregaciones con sermones impresos por año (1605-1650)	258
Figura 12. Tabla predicadores con sermones impresos en Lima por congregación y año de impresión (1605-1650)	263
Figura 13. Contenido del <i>Tratado de los evangelios</i> , F. de Ávila (1648).	318
Figura 14. Portada de <i>Praecepta Grammatices ex variis...</i> de Julián Martel (1594)	326
Figura 15. Anteportada del <i>Hypomnema apologeticum...</i> de Diego León Pinelo (1648)	329

Figura 16. Portada de <i>Symbolo catholico indiano</i> de fray Luis Jerónimo de Oré (1598)	332
Figura 17. Portada <i>Relación de las fiestas que a la Inmaculada Concepción...</i> de Antonio Rodríguez de León Pinelo (1618)	334
Figura 18. Virgen de Copacabana en <i>Historia del celebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana</i> de Alonso Ramos Gavilán (1621)	335
Figura 19. Portada <i>Santuario de N. Señora de Copacabana</i> , grabado de fray Francisco Bejarano (1641)	337
Figura 20. San Pedro en la serie “Cristo, los doce apóstoles y san Pablo”. Hermanos Wierix (dibujo), Jeronimus Wierix (grabado) - (1574)	344
Figura 21. San Pedro de Lucas van Leyden (1510)	344
Figura 22. San Pedro de Lucas van Leyden (1515)	344
Figura 23. San Pedro de Schelte van Bolswert y P.P. Rubens	346
Figura 24. San Pedro de Marteen de Vos (siglo XVI)	346
Figura 25. San Pedro pecador arrepentido de Crispijn van de Passe (1610-1620)	346
Figura 26. San Pedro de Jeronimus Wierix (después de 1619)	347
Figura 27. San Pedro de Schelte van Bolswert (1625-1640)	347
Figura 28. San Pedro de Nicoales Rijckmans y P.P. Rubens (1612)	347
Figura 29. San Pedro de Antonius Wierix y Ambrosius Francken (1585)	349
Figura 30. San Pedro de Jacob De Gheyn II y Hendrick Hondius (1604)	349
Figura 31. San Pedro y dos apóstoles en “El Credo” de Adriaen Collaert (fines siglo XVI)	349
Figura 32. San Pedro en “El Credo” de Hendrick Goltzius (1589)	351
Figura 33. San Pedro (anónimo)	351
Figura 34. San Pedro en el <i>Tratado de los evangelios</i> de F. de Ávila	353
Figura 35. San Pedro de Crispijn van de Passe (1594)	353

Figura 36. Retrato grabado en madera de Giovanni de Médici o Papa Leo X por anónimo (s. XV-XVI)	354
Figura 37. Retrato grabado en madera de Giulio de Médici o Clemente VII por Sebastiano del Piombo (s. XVII)	354
Figura 38. Emblema 112, <i>Declaracion magistral sobre los emblemas de Andres Alciato</i> de Diego López (1670)	360
Figura 39. Emblema 14, <i>Emblemas regio políticos</i> de Juan Solórzano Pereira (1651)	360
Figura 40. Epigrama superior anteportada del <i>Tratado de los evangelios</i>	362
Figura 41. Anagramas anteportada del <i>Tratado de los evangelios</i>	363
Figura 42. Anteportada del <i>Tratado de los evangelios</i>	364
Figura 43. Portada volumen 1 del <i>Tratado de los evangelios</i>	377
Figura 44. Dibujo de “LA GRAN CIVDAD I CAVESa y corte rreal de los doze rreys Yngas, Santiago del Cuzco en medio del rreyno y obispado...” (Guaman Poma, 1615)	379
Figura 45. Detalle de la dedicatoria en la portada del <i>Tratado de los evangelios</i>	382
Figura 46. La visión de san Juan en el Apocalipsis de A. Durero	385
Figura 47. Portada volumen 2 del <i>Tratado de los evangelios</i>	391

Introducción

El sacerdote Francisco de Ávila (Cuzco 1573?, Lima 1647) es uno de los personajes emblemáticos -y algo indescifrable- de la historia colonial andina. De padres desconocidos, acaso mestizo, sin linaje, parientes, ni abolengo, pero asimilado a una familia criolla cuzqueña de cierto rango, tuvo una educación privilegiada y relaciones sociales que le permitieron ascender en la jerarquía eclesiástica y social en una sociedad limeña en apariencia muy rígida en su repartición entre castas y clases. Desde el lugar más bajo, como cura de indios, Ávila logró ubicarse en la restringida elite letrada y alcanzar una de las sillas canongiales de la Catedral de Lima. En 1609 el joven sacerdote Francisco de Ávila por primera vez deslumbró en Lima en la conducción del auto de fe con el que se inauguró la ola de visitas a las áreas rurales de la archidiócesis para erradicar las prácticas religiosas de los indios, ocupación que le valió la calificación historiográfica que persiste en la actualidad de “extirpador de idolatrías”. La fama recién conquistada por Ávila al descubrir y perseguir el falso cristianismo de los indios promovió su carrera eclesiástica y contrarrestó el desprestigio que dejó en su imagen el pleito que entablaron contra él los indios de su doctrina por exacción y abusos, lo que le valió pasar unos días en la cárcel antes de su absolución. El desarrollo de la carrera de Ávila fue sostenido, pero de ritmo lento en comparación con otros eclesiásticos contemporáneos. Después de varios intentos por ingresar al Cabildo de la Catedral de Lima, Ávila solo logró una canongía en la Catedral de La Plata (Charcas) donde permaneció por 14 años, hasta que en 1632 logró la anhelada canongía en Lima. Al final de su vida, anciano y físicamente disminuido, Ávila se entregó por entero –no sin resistencia por algunos de sus colegas canónigos- en finalizar la composición e impresión de su sermonario bilingüe (español-quechua) titulado el *Tratado de los evangelios* (1648). Ávila no logró ver su obra concluida porque le sorprendió la

muerte pese a su enorme empeño por apurar la tarea, lo que sugiere que percibía el asedio de su propio final. El *Tratado de los evangelios* fue su último esfuerzo pastoral, aunque supera los límites de una obra doctrinal en cuanto Ávila retrata su propia vida, y desde este sustrato autobiográfico incursiona en el debate político e intelectual con la avidez de consolidar su lugar distinguido exhibiendo sus dotes eruditas, pastorales y morales. Sin concretar su aspiración de convertirse en obispo, con el sermulario póstumo Ávila apostó a cimentar un puesto equivalente en el disputado territorio de la vida postrera, en el *Más allá* por el que compitieron las órdenes religiosas en la explosión de mujeres y hombres santos, beatos y venerables que caracterizó a la sociedad limeña del siglo XVII y parte del XVIII.

La obra de Ávila apareció en el marco del estreno inminente de una renovada campaña de extirpación de idolatrías a mediados del siglo XVII. Ante la resistencia de un sector civil y de las críticas de las órdenes regulares, el arzobispo Pedro de Villagómez revivió el antiguo ambiente anti idolátrico de 1610, contexto en el que aparecieron entre 1648 y 1649 los sermonarios impresos de los canónigos Fernando de Avendaño y Francisco de Ávila. Ambos sermonarios de gran extensión (260 páginas el de Avendaño y 563 páginas el de Ávila¹) aparecieron en un escenario de la cultura impresa limeña en que lo habitual fue la estampa de sermones individuales de 15 a 20 páginas y no extensos compendios como el de Ávila y Avendaño². Las obras de ambos canónigos de la Catedral de Lima fueron del todo inusuales y muy costosas, solo comparables al gran esfuerzo fundacional que significó la impresión a fines del siglo XVI del *Tercero Catecismo* para la evangelización de los indios y el

¹¹ Según Juan Carlos Estenssoro la extensión del sermulario de Ávila es de 808 páginas en dos tomos, y el de Avendaño en 680 páginas (Estenssoro, 2003: 363), sin embargo al revisar ambos textos las dos cifras resultan exageradas.

² Vale señalar que en 1648 se imprimieron 11 documentos y 5 de ellos fueron sermones. Ver J. T. Medina, *La imprenta en Lima, 1584-1824. Vol. I*. Santiago: en casa del autor, 1904.

fortalecimiento de la fe de la población hispana del virreinato. Con los sermonarios de Avendaño y Ávila se recreó en Lima la práctica de la elaboración de series completas de sermones vistas por toda la Península durante el siglo XVII, con sermones para todos los domingos del año, para la Cuaresma, para cientos de fiestas y para días de luto.

El *Tratado de los evangelios*³ es una compilación de sermones bilingües - en español y quechua- en dos volúmenes que abarcan en total 809 folios. Según el catálogo de la John Carter Brown Library, la obra de Ávila habría salido de la limeña Imprenta de Pedro Cabrera en 1648, aún cuando en el libro no hay indicación del lugar de la impresión.

El primer volumen de la obra consta de 659 páginas con 85 sermones completos y 9 que solo figuran con el título y la ocasión en la que deben ser leídos, la que se inicia en el Adviento y finaliza en Pentecostés o Pascua del Espíritu Santo. Este volumen fue impreso bajo la supervisión de Ávila en 1646 y aún así presenta algunos errores en la numeración de los folios y en la calidad de la impresión (cambio de tamaño de los tipos móviles, uso de papel más delgado, impresión con exceso o falta de tinta y desgaste de los tipos móviles)⁴. El segundo volumen es de 150 páginas, contiene 16 sermones completos e indica el momento

³ El título completo del sermonario de Francisco de Ávila es *Tratado de los Evangelios que nuestra Santa Madre la Iglesia propone en todo el año desde la Primera Dominica de Adviento hasta la última Misa de Difuntos Santos de España y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el Evangelio, y se pone un sermón en cada uno en las lenguas castellana y general de los Indios de este Reino del Perú, y en ellos donde da lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos Indios. En la presente tesis doctoral solo se usará la abreviación *Tratado de los Evangelios* para referirse a la obra.*

⁴ La página 84 tiene impreso el número 48, la página 106 tiene impreso el 107 y el número siguiente es el 107 nuevamente, pero la numeración es rectificadora en el 109, lo que sugiere la preocupación de Ávila o del impresor que logró corregir de inmediato la falta y preservar el resto de la numeración correlativa. Sin embargo, los errores de numeración continúan a lo largo del volumen 1: la página 194 tiene impreso 191, página 245 tiene impreso 195, la página 249 tiene impreso 149, la página 271 tiene impreso 269, la página 287 tiene impreso 2, la página 309 tiene impreso 319, la página 310 tiene impreso 30, se repite la numeración 452, la página 499 tiene impreso 498, la página 530 tiene impreso 580, la página 531 tiene el número 3 al revés y hay un cambio de tamaño de letra de subtítulo en latín. La impresión es poco nítida por falta de tinta en páginas 495, 561. La impresión está manchada por exceso de tinta y desgaste de los tipos móviles en páginas 461. Se observa el uso de papel de menor calidad, más delgado, de modo que trasluce la impresión del reverso en páginas 225, 451, 481, 482, 508, 509, 523, 553, 556, 558, 561.

de la lectura de 10 sermones adicionales que pertenecen al volumen 1 (ver Anexo 3). Este segundo volumen quedó incompleto y los sermones cubren el calendario litúrgico hasta Corpus Cristi; luego solo hay sermones del domingo y no de días festivos, hasta el catorce domingo después de Pentecostés o Pascua del Espíritu Santo. Así deja fuera la mitad del calendario del año y las fiestas marianas más relevantes.

El *Tratado de los evangelios* contiene además de los sermones un conjunto de textos preliminares que corresponden a un tercio de la obra, integrado por un grabado de San Pedro obispo con anagrama y epigrama, así como preliminares legales (censuras y aprobaciones), preliminares de tipo literario (dedicatorias, discursos, etc) y textos de difícil clasificación pues tienen elementos autobiográficos, doctrinales, históricos y políticos, como se ve en los prólogos, epístolas, etc. Este conjunto paratextual o “prosa de ideas” (Cayuela, 2000: 37) del *Tratado de los evangelios* es la expresión del particular desarrollo que alcanzó en Lima, en el siglo XVII, el fenómeno ya visto en la Península durante el Siglo de Oro español, en el que el acceso al contenido del libro no fue directo, sino mediado por los paratextos. Estos conjuntos se convirtieron en el siglo XVII en espacios de experimentación y reflexión sobre nuevas prácticas de escritura y “reescritura” (Cayuela, 2000: 37), fenómeno que finalmente se proyectó en los virreinos. En definitiva, los paratextos exponen la “interautorialidad” de la obra” (Gutiérrez, 2002: 994), es decir, dejan entrever aspectos de las condiciones sociohistóricas de la creación, producción y aspiraciones de circulación e impacto del *Tratado de los evangelios*.

Se puede considerar que la impresión casi simultánea de los sermonarios de los canónigos de la Catedral de Lima, Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño, representó el esfuerzo corporativo del clero secular, encabezado por el arzobispo Villagómez, por simbolizar el inicio de una nueva época de éxito para la Iglesia virreinal con el inicio de la campaña de extirpación de idolatrías. Villagómez se propuso un programa más ambicioso que los anteriores (Duviols,

1977: 198 y 187), pero en lo concreto significó el empeño por retrotraerse a un momento del pasado de aveniencia entre el poder eclesiástico y civil (virrey y Audiencia) en torno a la idolatría, como fue el lapso que comenzó con el hito del Tercer concilio limeño, seguido por el Sínodo limeño de 1613 presidido por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (1546-1622) y el gobierno del virrey Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache, entre 1616 y 1621. Del Tercer concilio se invocó los principios sobre la predicación; del Sínodo de 1613 se recreó la discusión sobre los problemas de la idolatría y las visitas a los pueblos de indios, y el virrey proporcionó todos los recursos para financiar las operaciones de los visitadores de idolatrías.

Los *Sermones de nuestra santa fe católica* de Fernando de Avendaño reproducen algunos del *Tercero catecismo* de 1584⁵ respondiendo al encargo hecho por el arzobispo Villagómez, y los sermones de su propia inventiva respondieron al cánón instalado por el cónclave. Formado bajo el modelo de educación jesuita y crítico de la predicación más “oscura”, Avendaño desarrolló un estilo muy sencillo en correspondencia al auditorio indígena al que consideró obtuso según explicó en el Prólogo al lector (Avendaño, 1649: s/f.). Su “prédica del miedo” giró en torno al castigo, con alusiones coloridas al infierno en la ciudad vibrante en flamas y lumbres⁶, y al sufrimiento de los indios idólatras y sus antepasados (Duviols, 1977: 349). De acuerdo a Pierre Duviols, en los sermones de Avendaño se reconocen los efectos teatrales de su prédica en pasajes

⁵ Los primeros diez sermones de la obra de Avendaño presentan algunas variaciones con respecto a los nueve primeros del *Tercero Catecismo*. Fue J.C. Estenssoro quien notó que los veintinueve sermones siguientes (numerados del XI al XXXII) corresponden literalmente en título con el texto del Tercero Catecismo, numerados del X al XXXI (Estenssoro, 2003: 363). Por esta razón, el sermonario de Avendaño sería la relación del catecismo católico orientado a la lucha contra la religión indígena prehispánica en coincidencia con los tópicos que se predicaban en España como la fe, Dios y sus atributos, la Creación, la Encarnación y Redención, los Sacramentos, los Mandamientos, etc. (Acosta, 2001: 20-21).

⁶ “¿No habéis visto en Lima quemar vivos a los indios y hereges?” (Avendaño, 1649: f.89).

en que hay marcas para el uso de un tono suplicante, paternal, burlón, amenazante, irónico o despreciativo (Duviols, 1977: 350).

Para Duviols, Avendaño fue un hombre “... sin duda dominado por su celo iconoclasta y apologético; es hábil, brillante, pero su corazón permanece frío y duro. De esto nos convencemos plenamente cuando comparamos sus sermones con los de Francisco de Ávila” (Duviols, 1977:351). En efecto, las diferencias con el *Tratado de los evangelios* lo convierten en un documento notable en la batalla discursiva que se dio entre las décadas de 1620 a 1640 sobre la extirpación de idolatrías como una arista significativa de la discusión política y teológica de mayor envergadura concerniente al proyecto de sociedad del siglo XVII bajo la monarquía de los Austrias.

Como cura párroco, Francisco de Ávila tuvo un lugar privilegiado al centro del universo de los indios de los Andes centrales, posición que ha concitado atención académica desde la segunda mitad del siglo XX. La historiografía y filología colonial han visto a Francisco de Ávila como protagonista en tres tópicos del período denominado “colonia media”, etapa que corresponde al siglo XVII: la creación de la institución de la Extirpación de Idolatrías en el virreinato del Perú, la caracterización de los procesos judiciales eclesiásticos de los indios contra los curas de las doctrinas, y la agencia de la Iglesia católica colonial en la conservación y a la vez desplazamiento de la cultura oral de los indios hacia la fijación y modelamiento de una cultura escrita “andina”. Esto último a propósito de la participación ambigua de Ávila en el origen del anónimo *Manuscrito de Huarochirí*, compilación de narraciones de los indios en variedades de quechua.

Las tres materias convergen en una suerte de “fascinación y horror” en torno al sacerdote cuzqueño, paradoja que dio lugar a no menos de un juicio severo sobre su desempeño como perseguidor implacable de las idolatrías; es decir, de las desviaciones del cristianismo practicadas por los indios de la Arquidiócesis de Lima.

Por largo tiempo este sujeto histórico ha sido inmovilizado entre enfoques polarizados que oscilan entre la tendencia hispanófila o eurocéntrica que lo distinguió como un abnegado evangelizador, y la indigenista que lo acusó de fanático acechador de indios e indias, con sendas consecuencias historiográficas. Si cada época arroja sobre el pasado una mirada propia de acuerdo a las condiciones que impone su presente, como sentenció Benedetto Croce en *Teoría e historia de la historiografía* (1917), las dos lecturas sobre Francisco de Ávila en oposición revelan la disputa interpretativa sobre el agitado período que siguió a la conquista, señalado con el eufemismo de “fase de estabilización del sistema colonial”. Transcurrido poco más de un siglo de la llegada de Pizarro a Cajamarca (1531), superada la convulsión de las luchas intestinas entre los conquistadores, ejecutada la primera evangelización -o “evangelización fundante” de acuerdo al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)-, y fraguada la reforma civil, administrativa y religiosa impuesta por el virrey Francisco de Toledo en 1570, en el siglo XVII se habría consolidado en las Indias Occidentales las instituciones políticas, socio-económicas y culturales proyectadas desde España y ajustadas al Nuevo Mundo. En virtud de esta perspectiva se ha afirmado que el siglo XVII fue un lapso de calma y sosiego, en el que las estructuras administrativas, judiciales y eclesiásticas coloniales adquirieron solidez y estabilidad (Bernand y Gruzinski, 1999, vol.2:620) en comparación con el siglo anterior de caos, desconcierto, anarquía y violencia que produjo la ocupación hispana del Nuevo Mundo y las guerras internas de los conquistadores. Sin embargo la solidez y raigambre progresivo del orden hispano en la colonia media no impidió que la violencia de la experiencia colonial de ocupación económica y política, opresión física y metamorfosis cultural de las poblaciones reducidas transitara hacia su normalización en el entramado de las relaciones de poder que ejercen una complicada dominación y que desde las convulsiones de nuestro presente podemos reconocer en una infinidad de matices. Desde esta perspectiva, el comentario que relativiza la pertinencia de la lectura de la estabilidad en un

contexto generalizado de intensa transformación colectiva e individual resultado del proyecto de dominación colonial, revela la disparidad de criterios historiográficos sobre la relación con este pasado que permite reconocerlo –pese a su aparente lejanía temporal y para algunos obsolescencia- como una historia en constante reescritura (Scharlau, 2003:97). La comprensión historiográfica de la dominación española ha estado determinada por los vínculos entre posiciones políticas, prejuicios y estereotipos que finalmente han construido discursos con inclusiones y exclusiones, de manera que ciertos objetos de estudio germinan o vuelven a eclipsarse, al igual que teorizaciones y conceptos que son remplazados por otros (Keen, 1985).

Por ello, sin proponerse debatir sobre los usos sociales de la historiografía que alentó tanto la “leyenda negra” como la “leyenda apostólica” sobre Ávila, ni de ninguna manera relativizar los roles de víctimas y verdugos, o vencidos y vencedores, o siquiera morigerar una historia colonial marcada por el terror en múltiples experiencias, en la actualidad vale considerar que son las epistemes o contextos de producción historiográfica los que han dado lugar a estos relatos ortodoxos que responden a una razón política y a voluntades intelectuales explícitas, autorizadas luego en modelos historiográficos poco flexibles asumidos como una tradición intelectual. Así, los gestos ambiguos de Ávila con respecto a los indios, que van del acoso, apremio físico y menosprecio cultural al cobijo humano y asistencia espiritual al final de su vida- y que alcanzan la cúspide en su obra póstuma y monumental, el sermonario bilingüe titulado *Tratado de los evangelios* (1648), son la elocuente expresión de una condición histórica colonial tensionada por un contexto de legitimación y a la vez impugnación de la autoridad hispana católica desplegada en los últimos decenios del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII en el virreinato del Perú.

El *Tratado de los evangelios* aporta con valiosas claves para la explicación, comprensión y hasta enjuiciamiento histórico del sacerdote, operación que no queda saldada tan solo con desentrañar “la verdad de los hechos”. Las inflexiones

que en el presente imponen las lecturas multiculturalistas del pasado permiten atizar que el marco de actuación de Ávila, determinado por las reglas hispanas del virreinato del Perú fue amplio e intrincado, desafiante y subyugado. Individuos y actores sociales que parecieron remitidos a rígidos universos como el religioso, sin embargo elaboraron sofisticadas expresiones de una sensibilidad colonial que fundía la perspectiva religiosa, política, filosófica, y constituían a la vez -sin reparar en fronteras disciplinares-, sofisticadas expresiones literarias y artísticas, como se puede observar en el *Tratado de los evangelios*. Una alternativa para elucidar producciones culturales tan complejas como ésta consiste en reconocerlos como parte de los dinámicos espacios intermedios que originó el mestizaje colonial en reemplazo de la opción por verlos desde el falso encierro del mundo hispano de la “república de españoles” y bajo la noción reduccionista de una práctica del “cristianismo ortodoxo” o dogmático. El dinamismo de los espacios intermedios y los recodos de la creación artística - vista en términos amplios como capacidad inventiva (más cercana a la *inventio* retórica) y superando el formato o soporte de ésta (visual, textual, musical, escénico)- expone las múltiples realidades del mestizaje. Son ámbitos en los que se toleraron y asumieron las ambigüedades y contradicciones de los sujetos y las sociedades multiculturales como conjuntos dinámicos que no respondían por completo a una epistemología europea moderna que también se hallaba en movimiento en las postrimerías del siglo XVI y durante el XVII. Tal escenario llama a la cautela en el uso de categorías universalizadoras y absolutas.

El *Tratado de los evangelios* revela una dimensión de este complejo fenómeno colonial, entendido en términos generales como la hibridación o mezcla desarrollada en el seno de un mismo conjunto histórico, entre tradiciones que a menudo coexisten desde hace siglos (Gruzinski, 2007). Para el caso puntual de las Indias Occidentales, la noción de mestizaje aludiría a las combinaciones acaecidas en suelo americano desde el siglo XVI entre seres, imaginarios y formas de vida surgidas en el propio continente conquistado, África, Asia y la

misma Europa, bajo el marco de los fenómenos de las luchas de conquista y proceso de occidentalización/globalización temprana. Pese a la apertura que implica esta conceptualización elaborada en 1999 por Serge Gruzinski en *La pensée métisse*, el enfoque ha sido cuestionado por el tono normativo que adquirió, aún con énfasis en lo europeo, así como por la aspiración a generalizar procesos de etnogénesis americanos que originaron nuevas identidades y nuevas comunidades no reductibles con comodidad a categorías abarcadoras como “tradiciones andinas”, “africanas”, “cristianas” e incluso “hispanas”. Cada una de estas respondería a experiencias situadas, a realidades locales y rangos de tiempo y espacio precisos (Cañizares-Esguerra, 2001). La de Francisco de Ávila fue una experiencia de plasticidad intelectual, cultural y social, que permitiría problematizar un repertorio de categorías, a menudo reificantes, ambiguas e insuficientes para dar cuenta de los senderos laberínticos de la experiencia colonial, entre ellas las de “criollo”, “cristiano ortodoxo” y “mestizo”.

La presente tesis doctoral toma en consideración los estudios que han tenido como objetivo cuestionar los modelos explicativos construidos desde los binomios excluyentes hispanófilo/indigenista y se interroga por las evidencias del fracaso del artificio legal hispano de separación de la experiencia integral de los sujetos y sujetas colocados por la taxonomía historiográfica en la república de indios y españoles. Enfrentada a los abrumadores testimonios sobre comportamientos, objetos y territorialidades que delatan los cruces e imbricaciones que superaron en lo cotidiano el estatus jurídico y espacial asignado a cada cual, se pregunta por las condiciones de emergencia y uso por los sujetos y comunidades coloniales, de categorías que han tendido hacia la inmovilidad con la intención de volver inteligible el dinamismo de la “situación colonial” (Taylor, 1994) en la fase de estabilidad de su orden social y sistema político. Con ello, el problema historiográfico del cristianismo en el virreinato del Perú durante un lapso de la colonia media ha sido entendido como la contienda entre los polos de concepciones y prácticas en torno a la idolatría, la que opone a

la religión colonial india y los sujetos indios e indias, y sus enemigos, el cristianismo y los sujetos eclesiásticos como los extirpadores cristianos. En esta contienda se ha situado a Francisco de Ávila y su sermonario. El esfuerzo emprendido en esta tesis doctoral está en ubicar al autor y la cuestión religiosa que representa el sermonario, en el seno de las prácticas y usos sociales que surgieron de las interrelaciones y los conflictos interétnicos e intraétnicos constituyentes del sustrato fundamental desde el que surgieron las representaciones políticas y del poder colonial, formas e ideas que en sí mismas instauran el puente político cultural entre las historias de Europa y América.

En la misma línea argumental, la declaración de una “cristiandad andina” que apunta al fenómeno de la síntesis formulada por los indios en lugar de la incorporación plena o rechazo absoluto de las tradiciones individuales religiosas o culturales del Occidente cristiano o las nativas, permite observar al clero secular colonial también en un proceso semejante de recreación de su propia imaginación religiosa y la prácticas asociadas como contraparte y agentes del proceso que experimentaron los indios. Clérigos y nativos estuvieron inmersos en un entorno elástico y asimétrico de “intercultural andina cristiana” (Mills, 2007) implicado en el modelamiento de la cultura eclesiástica virreinal, a una escala atlántica en tanto estuvo asociada al concilio de Trento (1545-1563), a la Reforma Católica española, a la tensión entre estados europeos y la expansión del comercio internacional que en impresos, pinturas, adornos, objetos y bienes de todo tipo transportó por los reinos de la monarquía hispana una cultura cristiana verbo/visual.

Antes que una ventana desde la que observar al indígena, en los sermones del *Tratado de los evangelios* de Francisco de Ávila se puede aguzar la mirada sobre los intersticios de la imaginación político religiosa del clero que interactuó con la comunidad india, aun conmocionada por los trastornos que en sus vidas introdujo las reformas del virrey Francisco de Toledo a partir de 1570. El recorrido por el sermonario permite ingresar al microcosmos de sacerdotes que

fueron formados y ejercieron la cristianidad católica en un contexto colonial que ensayaba la centralización política pero se desenvolvía en un entorno cultural transatlántico que lo tensionaba. Desde la periferia de las colonias no solo se produjo la repetición de las formas y fondos de la Península, también se logró elaborar un pensamiento propositivo, propio y original que transcurre por diversos soportes verbo/visuales como los sermones y la prédica. El mundo de estos eclesiásticos concentrado en la evangelización de los indios –vista de manera persistente como un proceso inacabado de dudoso cumplimiento- implicó también la reflexión sobre el gobierno de la población indígena y la situación de su explotación, juicio conforme con la concepción patrimonial y clientelar del poder que regló las relaciones sociales en los virreinos. Para el caso de Francisco de Ávila, su análisis de la cuestión india apuntó hacia el orden idealizado del pasado reciente toledano. La precipitación de la fuerza abrazadora del mestizaje fue la mayor perturbación de este orden social, conmoción que interpeló continuamente la constitución de la propia identidad del sacerdote y que aun le interroga desde el presente al repasar las páginas del *Tratado de los evangelios*.

En el *Tratado de los evangelios*, Ávila abordó la derrota de la evangelización de las Indias, el auge de la idolatría nativa y su labor adelantada en la erradicación de ésta, la que cerró con un conjunto de sermones “a propósito”. En un contexto en el que no hubo clara distinción entre lo civil y lo religioso, Ávila deslizó juicios políticos tras variados temas doctrinales, como las alusiones elogiosas y de menosprecio a las figuras de autoridad, las forma de gobierno de los Incas comparándolos con el rey y el Papa, así como las *vanitas* y el retrato de los “malos cristianos” -y los que lo son “tíbiamente”- como crítica a la ambición desmedida, el alarde público y las apariencias engañosas de ciertos círculos españoles/criollos. En contraste Ávila presentó al “perfecto cristiano” así como a obispos y arzobispos con los que se sutilmente se comparó para concluir sobre la perfección sacerdotal tridentina como apología a sí mismo. En

la huella de lo que parecen contrasentidos de la obra, en varios sermones Ávila se conmovió con la elevada mortandad indígena en las minas y el abandono de los pueblos. A la idolatría de los indios siempre se refirió con dureza y desde una lectura demonológica en la que coincide con el conocimiento natural, próximo a una concepción barroca de la ciencia. Las ramificaciones del *Tratado de los evangelios* son diversas.

Más allá de su retórica sacra, el texto fue la declaración pública del proceso de construcción de su identidad eclesiástica de acuerdo a su interpretación del entorno y su condición política. Desde la resonancia y vaivenes de la categoría identitaria “mestizo” como punto de partida implícito, Ávila trazó un bosquejo de la naturaleza de la sociedad en la que se desarrolló, expuso su diagnosis y propuesta de rectificación social desde el lugar de autoridad con el que se presentó ante sus lectores del momento -y del porvenir- como el cura párroco de indios que llegó a canónigo en las altas torres de la catedral de Lima. El que “asistió a los míseros” de los nativos, volviéndose “corazón y padre de los indios”⁷ fue la auto denominación de Ávila en su obra, con alusiones al recorrido del apóstol y arzobispo San Pedro en el mundo de la cristiandad; sutil y delicada comparación con su acción evangelizadora en el mundo de la indianidad.

El objetivo de la presente tesis doctoral es establecer los intersticios de este catolicismo colonial del siglo XVII en el virreinato del Perú, que articula religión, política y sociedad, a través de una relectura biográfica como marco extradiscursivo en el que se despejan las condiciones de producción de la obra copiosa y fértil que es el *Tratado de los evangelios*. Se ha intentado examinar la escritura política del sacerdote, en tanto la cuestión del poder en la sociedad virreinal se manifestó no sólo en reglas, proclamas y autoridades sino también en

⁷ Las expresiones latinas que usó Ávila en el anagrama de la portadilla del *Tratado de los Evangelios* son “*indis corde*” y “*pater indis*” (Ávila, 1648: s/n), traducido por mi como “corazón de los indios” y “padre de los indios”.

numerosas mediaciones (como los sermones) e intermediarios de la cultura colonial (como los predicadores). Lo político se desliza por las hendiduras de los variados textos que conforman el *Tratado de los evangelios*, expresión de las relaciones interculturales y de modelación de identidades de la colonia media, fijadas y recreadas desde el lugar privilegiado que finalmente logró Francisco de Ávila en la sociedad colonial como integrante de una facción del clero, próximo al poder episcopal y virreinal.

El lugar preeminente que Ávila logró en la burocracia eclesiástica resulta paradójico con el sitio marginal que aparentemente ocupó su obra en el conjunto de textos doctrinales referidos a la cuestión india de la colonia media. A diferencia de la *Extirpación de la idolatría en el Pirú* de Joseph de Arriaga, publicado en 1621 y mencionado de manera recurrente a mediados del siglo XVII tanto en las obras del arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, como del sacerdote agustino Antonio de la Calancha y otros intelectuales del clero como el mismo Ávila, el *Tratado de los evangelios* no fue objeto de comentarios por sus contemporáneos, ni materia de re ediciones posteriores a su muerte.

La estructura de la presente tesis doctoral sigue a grandes rasgos el hilo que aporta la vida de Francisco de Ávila, como biografía crítica que desarrolla una relectura de los contextos de los acontecimientos más conocidos de la trayectoria del sacerdote cuzqueño, tomando como contrapunto y sustrato de análisis el *Tratado de los evangelios* como epítome de su actuación colonial. Es así que esta tesis doctoral se divide en 3 partes reflejadas en el subtítulo de la investigación: “Entre la (auto)biografía, el monumento y la memoria”. Si bien la primera parte comienza con un capítulo inicial en el que se expone el balance historiográfico sobre Ávila y su obra póstuma, así como los rasgos problemáticos del *Tratado de los evangelios* como fuente historiográfica, el acento de esta sección está en la discusión de los muy conocidos elementos autobiográficos que Ávila aportó en el *Tratado de los evangelios* y que han sido citados recurrentemente por la historiografía colonial. Esta información que gira en torno a la cúspide de su

carrera pastoral con el descubrimiento de la idolatría de los indios del arzobispado de Lima en 1610, resulta del ejercicio de reelaboración retrospectiva de la trayectoria del propio sacerdote al final de su vida. Este aspecto relativo a las condiciones de producción de este discurso es significativo para la historiografía colonial pues plantea la cuestión sobre el uso de narrativas autobiográficas, ficcionalizadas, como fuente primaria que no habla sobre la veracidad de los hechos y discursos sino el recuerdo, la memoria y reelaboración de los eventos y sus implicancias, es decir, sobre los regímenes de veridicción (Foucault, 1969).

En el capítulo 2 de la primera parte de la tesis se discute los usos sociales de las categorías socio étnicas problemáticas que en el siglo XVII asediaron la figura pública de Ávila. Entre ella se cuenta la de “expuesto” “mestizo” y “criollo” y los usos episcopales y regular (de la Compañía de Jesús fundamentalmente) de estas categorías socioétnicas en la deliberación del Cabildo catedralicio de Lima que negó canongía a Ávila en 1601 y 1607, así como el origen de la argumentación que erigió la erudición y el estudio como una virtud que anulaba el oprobio de la ilegitimidad y la ausencia de linaje profundizada años después en el *Tratado de los evangelios*.

La hipótesis de trabajo de los capítulos 3 y 4 se basa en la idea de la conflictividad -o más bien el “micro conflicto” (Amelang, 2006:48)- como característica de la vida política de la primera mitad del siglo XVII en el virreinato del Perú y su expresión en la cultura política eclesiástica. La doctrina de indios y el Cabildo catedralicio aparentan ser espacios distantes entre sí, sin embargo el desplazamiento entre uno y otro que logra Ávila en su carrera pastoral permite observar la convergencia de ambos en el microconflicto en tanto la parroquia de indios revela el conflicto interétnico y el cabildo catedralicio el intraétnico. En dos niveles distintos de la jerarquía eclesiástica, el período de “estabilización del sistema colonial” se revela como momento de búsqueda de nuevas maneras de conceptualizar y expresar las entidades e identidades políticas

que se activan en torno al conflicto. Este tópico que podría situarse como elemento extradiscursivo, está presente de manera intensa en los sermones del *Tratado de los evangelios*.

En la segunda parte se asocian los sermones con la idea de “monumento”, vista como testimonio de la colonia media pero en una opción alternativa a su concepción como “documento”, sin penetrar en la hermenéutica filológica. La descripción intrínseca de conjuntos transversales a las piezas de oratoria sacra se desarrolla en este apartado en contrapunto con la perspectiva autobiográfica de la primera parte, y asume la función de bisagra con el apartado siguiente o parte tercera en la que se examina el conjunto de textos propios de la cultura del impreso que anteceden a los sermones (dedicatorias, autorizaciones, grabados, anagramas, licencias). En el capítulo 5 se presenta una visión panorámica del sermón y la prédica, entendido como vértice de la comunicación política tanto en su expresión hispánica como virreinal.

Con la finalidad de hacer explícitas las relaciones que existen entre los distintos sermones del *Tratado de los evangelios*, en el capítulo 6 se presenta una selección y articulación de estos “monumentos” bajo tópicos que permiten agruparlos como conjuntos temáticos, para la que se invoca la práctica curatorial sobre la colección de objetos de un museo. La metáfora de la curatoría como práctica museológica que presenta nuevos contextos para una selección de objetos escogidos resulta especialmente atractiva para enfrentarse a las piezas de oratoria sacra tensionando la oposición monumento/documento. Así, se examina los tópicos políticos ligados a la narrativa biográfica/autobiográfica de Ávila desarrollada en la primera parte de la presente tesis doctoral, y que atañen a la conceptualización sobre la vida en las doctrinas, el pasado incaico y el presente colonial.

Las dedicatorias, autorizaciones, apologías, emblemas, frontispicio y títulos de los libros del Siglo de Oro hispano son textos que constituyen una zona intermedia condicionante del acceso al texto principal, que Gerard Genette en

Palimpsestes (1982) definió bajo la expresión de “paratextos”. En la tercera parte de este documento se examina el conjunto paratextual del *Tratado de los evangelios* atendiendo a la construcción de una memoria selectiva sobre sí mismo, sobre el pasado de los incas, de la Conquista y de su contemporaneidad a través de mensajes que conjugan interrelaciones verbo visuales características de la cultura del impreso virreinal. En el capítulo 7 se examina el grabado de san Pedro que antecede la portada del sermionario para penetrar en la representación del apóstol y en el mensaje cifrado del emblema característico del pensamiento alegórico virreinal en el que Ávila logra introducirse con habilidad como “obispo de los indios” y desarrollar un planteamiento político sobre el equilibrio entre el poder episcopal y el monárquico en torno a la cuestión de la evangelización de los indios. En los capítulos 8 y 9 se analizan las autorizaciones, apologías y dedicatorias que revelan nuevas categorizaciones habilitadas por Ávila como “obrero de indios”, derivada de la discusión eclesiástica sobre los alcances y deudas de la evangelización de los indios. La categoría “cuzqueño”, surgida en el contexto de creciente fortalecimiento de la identidad territorial de los sujetos asociada a ciudades y localidades, Ávila la sitúa como una clave identitaria que señala una condición divina.

Se ha añadido un epílogo en el que se analiza la extraordinaria biblioteca de Francisco de Ávila en el contexto de la constitución del saber especializado como virtud exhibida en su afán coleccionista de libros. La cuestión del ideal de erudición de la colonia media estuvo ligado a los aspectos del enciclopedismo medieval que se imbrican y finalmente sucumben en la *eruditio* de la modernidad temprana. La erudición devino en una marca de identidad que Ávila intentó legitimar cada vez que aspiró a ascender en la jerarquía, presentándose bajo el atributo de “hombre de letras”. El crecimiento y desarrollo de la cultura del impreso en Lima se ofrecía como vitrina de exposición pública. El dominio de las letras se escenificó entre las virtudes privadas que se exteriorizaron en los objetos libros. Si bien la cultura del impreso favoreció la proximidad de la

condición del dominio de las letras a las virtudes, finalmente a mediados del siglo XVII seguía siendo un fenómeno circunscrito a una élite intelectual y no quedó asimilada a los rasgos ejemplares consentidos por la población urbana que incluso guardaba pequeños libros de oración y predicación. En el proceso de reelaboración social de los rasgos virtuosos, no fue la composición e impresión de grandes compilaciones de sermones sino la predicación, la que cristalizó en la construcción de modelos de santidad de mediados del siglo XVII, como fray Francisco Solano. Este fenómeno limeño, sintomático de la colonia media, fue vivido intensamente por Francisco de Ávila y sus contemporáneos en el horizonte de las múltiples campañas de beatificación y santificación (exitosas y frustradas) de las que fue testigo y colaborador, las que adivinaban las ambigüedades del éxito bajo la compleja estructura del poder colonial.

El esfuerzo por estudiar el clero secular colonial -colectivo sumido en la relación contradictoria de cercanía y distancia con los indios- puede considerarse un ejercicio intelectual mal situado u obsoleto. Sin embargo, la comprensión del actuar del clero secular también puede ser vista como una vía para ofrecer nuevos y múltiples contextos para abordar el ámbito religioso o espiritual que incidió con fuerza en el mundo político, social y cultural de las sociedades multiculturales más allá del devenir de los agentes e instituciones. La lectura política de la trayectoria religiosa, y eventualmente la mirada religiosa del itinerario político de un sujeto histórico, vertido a su vez en el subgénero sermonario, emerge como clave interpretativa vigente para comprender el mundo del Cono Sur Andino donde la religiosidad popular mantiene su vigor entendida como una zona de alianzas y de contienda por la simbolización del poder. El forcejeo de hoy entre la dupla modernidad y tradición, entre las imágenes masivas globalizadas y persuasivas frente a tradiciones locales resignificadas, se expresa en el espacio público en múltiples, heterogéneos y nuevos productos culturales herederos de la tradición retórica que incluye a la prédica, con su narrativa, simbolismo y concepción dramática, teatral y performativa (Sellnow, 2014).

En este enfoque que finalmente reitera la vigencia de los estudios coloniales, no está de más recordar que el deseo de John Murra por comprender la sociedad campesina de los Andes y la relación que establecía con el Estado contemporáneo lo condujo hasta la etnohistoria y en particular al estudio de los vínculos de los Incas con los señoríos de la colonia temprana. En la Introducción a la edición de 1978 de *La organización económica del Estado Inca*, Murra señaló como contexto de sus investigaciones el escenario en el que debió optar por el trabajo documental en los archivos y bibliotecas ante las trabas legales que puso el *maccarthismo* para obtener la nacionalidad estadounidense, lo que en definitiva le impidió salir de los EE.UU. y realizar en Ecuador su anhelado trabajo de campo al inicio de la década de 1950 (Murra, 1978:12-14). En ese viaje documental Murra además arribó hasta el conocimiento antropológico de las sociedades tradicionales vivas en China, Madagascar y Africa, semejantes en su estructura económica y organización social, pese a la distancia temporal y geográfica con los Andes. Al finalizar el libro sobre el Estado Inca, los lectores y lectoras quedamos con la sensación que detrás de la justificación práctica por la etnohistoria la tácita decisión de fondo que tomó Murra fue la de no abandonar el espacio andino ni sus sociedades, más allá del momento histórico que abordara, lo que no le restaba validez, vigencia, ni trascendencia a sus indagaciones.

Mientras Murra permanecía cautivo en el mundo colonial a través de los documentos de las visitas administrativas al reino Lupaca y avanzaba con los estudios contemporáneos de etnología, George Dumézil realizaba en 1952 -junto al quechuista y poeta peruano Andrés Alencastre- su trabajo de campo, o más bien viaje de estudio a los Andes, sobre las fiestas y ritos indígenas en torno a la siembra y la cosecha. Alencastre compuso en quechua poemas y obras dramáticas en la determinación de recrear la tradición oral/literaria en los Andes asociada a una ritualidad activa entre los indios de la región de Langui (Alencastre y Dumézil, 1953: 1). Este interés en el presente finalmente también arrastró a Dumézil al pasado colonial. En una pausa del terreno realizó una lectura

apresurada del *Tratado de los evangelios* que lo dejó convencido de la posibilidad de pesquisar a través de cada sermón los restos de la cultura indígena del siglo XVII así como el semblante del cristianismo campesino contemporáneo, particularmente en las continuidades lingüísticas y conceptuales de la versión en quechua de los sermones (Dumézil, 1957:88).

El cristianismo Latinoamericano del presente tiene una impronta política que si bien difiere del pasado colonial tiene una importancia identitaria - especialmente para comunidades conmocionadas por la crisis valórica actual de la Iglesia Católica- que conduce a una visión de la política en términos más universalistas como los que propone Jacques Rancière Rancière (1992). Así, lo que se estaría discutiendo en la sociedad colonial como política a través de un lenguaje religioso en los sermones y prédicas ya no es solo el acto de identidad o la exhibición de los valores específicos de un grupo, sino más bien un acto de subjetivación, reafirmación del derecho de participar plenamente en la civilización a la que se pertenece. La consagración de tal facultad se despliega en el ejercicio del lenguaje, tanto en la actualidad como en el pasado, de manera que en la colonia fueron los sermones en su -dimensión escrita y oral- los vectores de las opiniones, la ideología, sistema de valores y de la idea de pertenecer a un orden local o global, a una tradición, en definitiva, a un mundo percibido en el siglo XVII en perpetuo cambio y sumido en el conflicto.

Debo agradecer el estímulo, apoyo y paciencia de Celia L. Cussen quien accedió a orientar mi indagación y confió en que llegaría a una versión final que siempre me pareció inalcanzable hasta que Leandro Vivanco decidió acompañarme en este derrotero. Cabe destacar que todos los errores, repeticiones y omisiones de la presente tesis doctoral son única, absoluta y exclusivamente de mi responsabilidad.-

Capítulo 1. Estruendos y silencios sobre Francisco de Ávila y el *Tratado de los evangelios*

El acento de la historiografía colonial sobre Francisco de Ávila residió principalmente en su participación en las campañas itinerantes de destrucción de las idolatrías de inicios del siglo XVII, tarea que encumbró al sacerdote como una de las figuras fundamentales para la comprensión de la transformación cultural de las sociedades indígenas. La Extirpación de Idolatrías fue entendida como el cometido para erradicar, de manera forzosa, las prácticas religiosas nominadas como “hechicerías”, desaprobadas en el virreinato del Perú por la tendencia más ortodoxa de la Iglesia católica así como por la Monarquía española. Francisco de Ávila llevaba unos 13 años como cura de los indios de la doctrina de San Damián de Checa (Provincia de Huarochirí, próxima a Lima) cuando se le nombró en 1610 juez visitador de idolatrías luego de revelar a las autoridades la pervivencia de los antiguos ritos de los indios⁸. Con su designación como visitador se creó la institución de la Extirpación de las Idolatrías, destinada de manera exclusiva a perseguir a los indios como vasallos excluidos del fuero inquisitorial por neófitos o “nuevos en la fe”. Como visitador de idolatrías Ávila se entregó con fervor al cumplimiento de su encargo hasta 1618, cuando obtuvo un lugar entre el alto clero de la Catedral de La Plata. De este modo, Francisco

⁸ De 1906 es la primera biografía de Francisco de Ávila que se conoce, escrita por José Toribio Polo en el tono laudatorio hacia los servicios del sacerdote en la consolidación del cristianismo y civilización de los indios. Los otros dos estudios biográficos existentes están incorporados a las traducciones al español del *Manuscrito de Huarochirí*; una nota biográfica en 1966 hecha por Pierre Duviols para la traducción de José María Arguedas (*Dioses y hombres de Huarochirí*) y la de 1987 de Antonio Acosta escrita para la traducción de Gerald Taylor (*Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*). La biografía de Duviols recoge datos de Polo e incorpora los que el propio Ávila expuso de su vida en cartas a distintas autoridades solicitando prebendas, así como la información que aportó sobre sí mismo en la Prefación del *Tratado de los Evangelios*. En tanto, la biografía de Acosta retoma el relato de Duviols y se detiene de manera minuciosa en el juicio que interpusieron los indios al doctrinero acentuando el aspecto represivo y económico de su actividad como extirpador de idolatrías. Los datos biográficos usados en la presente tesis provienen de las narraciones de Duviols, Acosta y Polo, a través de la breve nota de H.Urteaga de 1936.

de Ávila fue el primero de un séquito de extirpadores bilingües que recorrieron en el siglo XVII las sierras de la arquidiócesis limeña para “derribar y quitar ídolos”, juzgar y castigar a presuntos hechiceros instando a la delación y la autodenuncia entre los indios. La Extirpación de las Idolatrías no solo fue uno de los rasgos que caracterizó a la institución eclesiástica del virreinato del Perú y a sus actores (obispos, curas párrocos y clero regular); también determinó la vida cotidiana de los habitantes de las doctrinas de indios (curacas, corregidores y los mismos indios) desde la primera década del siglo XVII hasta la segunda mitad de la centuria⁹. Desde su lugar comfortable como visitador de idolatrías, y al cabo de siete décadas de dominación hispana, Ávila contribuyó con el agrio debate al interior de la comunidad eclesiástica sobre el fracaso de la primera evangelización, acusando de la derrota de la Iglesia a la falta de preparación doctrinal y lingüística del clero regular, y a la tenacidad pagana de los indios viejos, los maestros en idolatría (Ávila, 1918:82, 95)¹⁰.

El segundo aspecto abordado por la historiografía colonial en torno a Francisco de Ávila corresponde al período de su vida previo al descubrimiento de lo que el sacerdote denominó “falso cristianismo de los indios”. El visitador de idolatrías enfrentó asuntos más terrenales mientras fue cura párroco en San Damián, pues sus propios feligreses nativos lo acusaron ante la justicia eclesiástica de explotarlos económicamente y faltar a sus obligaciones pastorales. Este episodio conflictivo de la vida de Ávila produjo abundante documentación

⁹ De acuerdo a Kenneth Mills la persecución formal de las idolatrías alcanzó incluso la mitad del siglo XIX pero fue entre 1650 y 1660 que las autoridades (civiles y religiosas) la fueron considerando cada vez más impopular (Mills, 1997:157-169). Duviols sostuvo en tanto que más allá de 1660 es difícil establecer si el declive de la extirpación fue debido a la ausencia de comportamientos idólatras o a la flexibilización del criterio eclesiástico para identificarlos. Es por ello que Duviols sostuvo que desde 1660 en adelante la extirpación de idolatrías se volvió más bien episódica (Duviols, 1977:10).

¹⁰ Los folios que corresponde a la Prefación del *Tratado de los Evangelios* no tiene numeración es por esta razón que se ha optado usar en esta tesis la edición de 1918, de la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú editada por Urteaga, H. y Romero C.A., para citarlo de manera más cómoda.

judicial¹¹, y la aparente brevedad del tiempo transcurrido entre el término del pleito con los indios y el hallazgo de la idolatría indígena (unos tres meses), sustentó la interpretación sobre el comportamiento revanchista del sacerdote contra los indios denunciantes¹². Con el caso de Ávila y otros clérigos, la exacción económica se consideró uno de los rasgos característicos de la relación que entablaron los curas con los indios de sus parroquias¹³.

¹¹ El expediente pertenece al Archivo Arzobispal de Lima, Sección Causas de Capítulos, legajo1 y está formado por tres series que alcanzan poco más de 100 capítulos. Se suma además los capítulos de los indios, interrogatorios, escritos de Ávila, rectificaciones de los acusadores, autos y sentencia, con lo que el expediente alcanza 144 folios. (Acosta, 1979:7).

¹² La conexión entre el inicio de la campaña de extirpación de idolatrías de 1610 y el pleito de Ávila con los indios principales de la doctrina de San Damián la sugirió P. Duviols en *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* argumentando que el juicio antecedió al descubrimiento de la idolatría (1977: 405). Sin embargo, Duviols expuso un escenario general en el que curas de doctrinas y visitantes de idolatrías abusaban de las poblaciones indígenas (Duviols, 1977:397), y los indios a su vez cobraban venganza sobre los clérigos presentando falso testimonio en los pleitos (1977:403). Antonio Acosta desarrolló en detalle el vínculo entre el pleito y la extirpación y propuso que Ávila intentó ocultar su delito denunciando la idolatría de los indios (Acosta, 1979). Acosta además se propuso, con esta argumentación, cuestionar la tendencia historiográfica que situó el inicio de la extirpación de idolatrías en el cambio de percepción de la cúpula eclesiástica del virreinato del Perú sobre el éxito de la evangelización de los indios al reconocer que la tarea se hallaba inconclusa por la persistencia de la idolatría; afirmación que siguió al pie de la letra la interpretación del propio Ávila en el *Tratado de los Evangelios*. Al calor de la polémica suscitada, Duviols volvió sobre el pleito y admitió en 1986 la opción de la calumnia y persecución de los indios sobre Ávila pues los capítulos y otros mecanismos legales podían ser verdaderas armas a disposición de los indios contra aquellos doctrineros que realizaban eficazmente su labor evangelizadora, como pudo ser el caso de Ávila (Duviols, 2003). Finalmente y de manera reciente, Juan Carlos García Cabrera cuestionó en duros términos la tesis de Acosta, y sin descartar del todo las acusaciones sobre la actividad económica ilegal de Ávila, planteó que la interpretación de Acosta fue motivada por la “leyenda negra” que envuelve al extirpador y no por un análisis desapasionado pues hubo errores de interpretación en las fuentes primarias empleadas derivados del desconocimiento de Acosta sobre el contexto y los mecanismos judiciales eclesiásticos (García 2011: 17-18). Sin duda, el caso de Ávila aún suscita controversia.

¹³ De acuerdo a Acosta los pleitos de inicios del siglo XVII en los que testificaron los indios contra los doctrineros no solo obedeció a la pugna que los enfrentó por el control de los excedentes económicos de las doctrinas; también se originaron por la disputa entre las órdenes religiosas a las que pertenecían los doctrineros y el clero secular encabezado por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (Acosta, 1982b:8). Son conocidos los pleitos contemporáneos al de Ávila protagonizados por curas de doctrinas, como el de Alonso Osorio de la doctrina de Los Reyes de Chinchaycocha emplazado por otro secular (Duviols, 1977:406); el de Fernando de Avendaño de la doctrina de San Pedro de Casta (Acosta 2001:16-17) inculcado por los indios; Plácido Antolinez de la doctrina de Ocosingo indagado a su vez por Fernando de Avendaño por la acusación de cobro arbitrario de tributos y sustracción de piezas de oro y plata de la parroquia y Rodrigo Hernández Príncipe de la doctrina de Corongos acusado por un grupo de hacendados y mineros españoles de Sigua (1610) (Acosta, 1982a y 1982b: 92). Los pleitos entre indios y curas de doctrinas –después nombrados visitantes de idolatría– persistieron por todo el siglo XVII y a lo largo del territorio del Virreinato del Perú, como se observa en los casos de Bernardo de Noboa y Juan Sarmiento de Vivero por ejemplo (Duviols, 1977, 1986; García Cabrera, 1994; Mills, 1997). Este rasgo de la sociedad colonial fue percibido como una amenaza al orden social, de modo que los arbitristas del siglo XVII estaban convencidos en que el aumento progresivo de pleitos -en general- acabaría con el tejido social de la república, y así lo

Ávila estuvo preso en Lima por corto tiempo, hasta que logró una fianza y un financista que la costeó¹⁴. De inmediato se defendió de las acusaciones con distintos argumentos que finalmente no impidieron dictar su culpabilidad. Mientras apeló a su sentencia, de manera repentina, se retractó uno de los indios denunciadores. Estos hechos han sido vistos como indicios de un acuerdo fuera del orden judicial entre el sacerdote y los indígenas acusadores¹⁵, situación a la

advirtieron Pedro Fernández Navarrete en *Conservación de monarquías y discursos políticos* (1626) y Diego de Saavedra Fajardo en *Idea de un príncipe político christiano, representado en cien empresas* (1640).

¹⁴ Juan Delgado de León canceló la fianza de Ávila (Acosta, 1987, pie 72, p. 582) y se desconocen otros datos del episodio. G. Lohmann Villena encontró a Delgado de León como cónsul de la Universidad de mercaderes, entre los declarantes de 1634 sobre la genealogía y calidades de Agustín de Medina y Vega para ingresar a alguna orden nobiliaria. Vale señalar que A. Medina y Vega fue hermano del dominico fray Cirpiano de Medina, ambos hijos del sevillano Cipriano de Medina, rector de la Universidad de San Marcos (Lohmann, 1993: 258). En el segundo tomo de *la Imprenta en Lima* de J.T. Medina también se refiere a un Juan Delgado de León en los dos sermones publicados por fray Fulgencio Maldonado en 1655 y 1658. Delgado de León figura como editor o promotor de las publicaciones. En el sermón de Maldonado de 1655 aparece Delgado con una dedicatoria al franciscano fray Juan de Herrera (Medina, 2013: 29), y en el de 1658 se le menciona en la portada junto a la frase “por cuya solicitud y/ deuocion se estampò”, seguido de una dedicatoria al dean de la Catedral de Lima, Juan de Cabrera, Marqués de Rus, con aprobación del dominico Blas de Acosta (Medina, 2013: 43). Juan Delgado de León pudo ser un tipo de mecenas de los autores eclesiásticos y sin duda participó de una cúpula cívico/religiosa que ya en 1609 intercedió a favor de Francisco de Ávila siendo aún cura doctrinero.

¹⁵ Los detalles del pleito de Ávila y los indios principales de su doctrina dejan al descubierto la trama de las complejas relaciones (económicas, de clientelismo y lealtades), en clave local, entre curas e indios. En general, la sociedad colonial manifestó un alto grado de conflictividad manifiesta en la abundante documentación sobre pleitos entre individuos de distintos estamentos y castas. Para el caso puntual de las doctrinas, ésta constituyó una constante “zona de tensión” en la que curacas, curas doctrineros y corregidores ataron los nudos locales del poder colonial (Morrone, 2013:51). En esta línea ver los estudios de Monsalve Zanatti, 2003 y Carcelén Reluz, 2005. También sumó a la conflictividad la extensión y complejidad de la estructura institucional del orden jurídico en el que se superponían las jurisdicciones y todas las decisiones eran apelables al Consejo de Indias y el Rey. La población nativa del virreinato del Perú participó también de los mecanismos legales que existían en la época colonial para canalizar los numerosos reclamos por sus derechos hasta alcanzar el rango de “expertos litigantes” (Stern, 1986; Trasloheros y Zaballa, 2010). De tal manera, la justicia aparece como la legítima instancia reguladora de los constantes conflictos y dio lugar a una rica hermenéutica social sobre la tradición y el alcance de los privilegios corporativos (Serulnikov, 2012:90). El semblante institucionalizado no agotaba el ejercicio de justicia en tanto se desarrollaron espacios en el que los conflictos entre españoles (intraétnicos) o entre españoles e indios y negros (interétnicos) se resolvían o contenían al margen del orden judicial. Junto a la costumbre y la ley escrita hubo prácticas no judicializadas a las que se han denominado “infrajudiciales” (Mantecón, 2002:47), simultáneas a la actuación justificada oficial, que a la larga permitieron la recomposición del orden social, recuperar el equilibrio interrumpido por el conflicto y por último garantizar la reproducción social. El pleito entre Ávila y los indios principales (curacas) habría articulado la lógica infrajudicial con la judicial, conducido por las relaciones de poder y los liderazgos políticos locales en torno al “acuerdo de dominación colonial” (Cruz, 2013:80). Las doctrinas de indios fueron mundos en permanente interacción y movimiento.

que se agrega la defensa corporativa de Ávila asumida por una facción del clero que logró la absolución del sacerdote el 24 de diciembre de 1609.

Cuatro días antes del cierre del caso, el 20 de diciembre, Francisco de Ávila condujo en la Plaza Mayor de Lima el auto de fe en el que castigó a un indio culpable de hechicería e incineró en una gran hoguera numerosos objetos de culto (ídolos, talismanes, tejidos, instrumentos musicales, adornos y momias) ante un público selecto (virrey, autoridades civiles, arzobispo de Lima y alto clero) y una multitud de indios atemorizados, asentados en la Ciudad de los Reyes y sus alrededores. En esta ceremonia colonial, saturada del sentido sobre el poder del boato religioso y la celebración monárquica y civil, el teatral Francisco de Ávila impresionó vivamente a su público limeño en la conducción del auto de fe, evento que lo desplazó desde el anonimato de su doctrina de indios hasta el centro de las cúpulas de notables, autoridades y de los grandes cuerpos institucionales de la capital del virreinato.

En diciembre de 1609 el auto de fe conducido por Ávila selló el año de los “triumfos sagrados” en Lima, pues en junio la Ciudad de los Reyes se unió al resto de las urbes del mundo católico que conmemoraron en simultáneo la canonización de Ignacio de Loyola con celebraciones que articularon tiempos, músicas, imágenes, altares, prédicas e incluso textos impresos para glorificar al santo¹⁶. Precisamente, a inicios de 1610, Ávila imprimió por su cuenta el discurso en latín *Oratio habita in ecclesia cathedrali limense* que pronunció ante el arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, denunciando la idolatría. En este texto Ávila expuso su ideario sobre la idolatría y los modos de suprimirla, y le habría servido de base para el sermón en español y quechua que profirió en el

¹⁶ Sobre los detalles de las fiestas realizadas en los territorios de la monarquía hispana para celebrar la canonización de Ignacio de Loyola véase a E.Serrano Martín, 2010.

auto de fe¹⁷. La oración latina fue impresa por segunda vez, al cabo de tres décadas, en el *Tratado de los evangelios*.

Con el evento multitudinario y la publicación del discurso latino¹⁸, Ávila ya doctorado en 1606 en Cánones y Leyes en la Universidad de San Marcos de Lima, ingresó en 1610 en el restringido y selecto escenario de la “cosa pública” limeña en el que la influencia de la Compañía de Jesús en la élite intelectual fue notoria¹⁹. Superada la época de doctrinero de indios y el pleito con ellos, Ávila consiguió su aprobación y reconocimiento como “hombre de letras”.

Del mismo modo en el que se ha considerado a Francisco de Ávila figura clave para la comprensión del inicio de la extirpación de la idolatría y de los procesos eclesiásticos de los indios de las doctrinas contra sus curas, en el terreno de los estudios de la cultura escrita colonial, el sacerdote es visto también como un personaje relevante en virtud de su relación -aún sin esclarecer- con la supervivencia de un conjunto de fuentes primarias asociadas a la “voz de los

¹⁷ Emma Falque sostuvo sobre esta pieza oratoria en latín pronunciada, luego escrita y reimpressa en el *Tratado de los Evangelios* alrededor de 1646, es un documento fundacional de la actitud inquisidora que posteriormente exhibió Ávila en el ejercicio de las visitas de de idolatrías, y en ello reside su valor historiográfico (Falque, 1989: 129).

¹⁸ De acuerdo al inventario de José Toribio Medina en *La imprenta en Lima (1584-1824)*, en 1610 solo se publicaron dos textos. Uno de ellos fue el anónimo *Siguense los provechos de los que oyen misa segun aprueban los Doctores*, prohibido en España por la Inquisición y luego recogidas todas sus copias en Lima en 1611. El segundo fue la *Oratio habita in Ecclesia cathedrali Limensi ad Dominum Bartholomaeum Lupum Guerrerum Archiepisco* de Francisco de Ávila ambos elaborados en el local de Francisco del Canto, única imprenta de Lima (Medina, 1904: 115-116).

¹⁹ La Compañía de Jesús arribó al virreinato del Perú en 1569, en el marco de la reorganización administrativa impulsada por el virrey Francisco de Toledo, y desde entonces desplegó su proyecto educativo en las principales ciudades del virreinato para formar a sus aspirantes e instruir a las élites laicas, y con el tiempo a los hijos de los indios principales. Vale recordar que la educación de Ávila en el Cusco transcurrió en el segundo colegio fundado por los jesuitas en el virreinato después del San Pablo en Lima, y siendo ya anciano intentó sin éxito ingresar a la congregación alrededor de 1638 (R. Vargas Ugarte en Duviols, 1966:167). A mediados del siglo XVII los jesuitas con sus prácticas, valoraciones e infraestructura disputaron al resto de las órdenes más antiguas del virreinato la prerrogativa de estampar su impronta universalista y a la vez hispanizante en los grupos dominantes de la sociedad virreinal. Ver al respecto la compilación de Millones y Ledezma (2005) los que exponen una caracterización de la *intelligentsia* jesuita en el cerro cultural del Nuevo Mundo, enfoque que se adopta también en la colección de artículos reunidos por Chinchilla y Romano (2008); A. Maldavsky (2014) analiza la movilidad misionera jesuita y la relación con la fundación de los centros de enseñanza en Perú; por último P. Guibovich (2014) examina en detalle tanto la trayectoria de las instituciones educativas jesuitas fundamentales en el Perú colonial así como el teatro y los impresos, recursos que caracterizaron la pedagogía ignaciana junto con la enseñanza del latín.

indios”. Son manuscritos de enorme estima por los estudiosos del período colonial debido a su riqueza historiográfica, lingüística y cultural, como el anónimo *Manuscrito de Huarochirí*.

Ávila está implicado de una manera confusa con la gestación de este documento colonial que consiste en la recopilación de narraciones orales, en variedades de quechua²⁰. El *Manuscrito de Huarochirí* es valorado como auténtico compendio lingüístico, histórico, religioso y cultural en tanto exhibiría la perspectiva de la propia comunidad nativa de su pasado mítico, de la llegada de los españoles y de la preservación de un conjunto de costumbres y tradiciones religiosas. En el *Manuscrito de Huarochirí* se detallan las deidades locales míticas (*huacas*) y se describen prácticas rituales aún vigentes al inicio del siglo XVII, época en que se presume fue escrito²¹. Así, la valoración sobre el documento no solo ha residido en su carácter de obra excepcional de la literatura colonial en quechua. Dentro del cúmulo de documentos que exponen la “visión de los vencidos” –expresión acuñada por Natchan Wachtel en 1971–, algunos estudiosos sostienen que no hay pieza que compita con el *Manuscrito de Huarochirí* en belleza y desconcierto por la variedad lingüística que exhibe, por

²⁰ F.Salomon y G.Urioste reconocieron en la fuente distintos sustratos de quechua y no quechua que les permitió suponer que el *Manuscrito* es un escrito colectivo, polifónico (Salomon, 2010: 30-38). Sin embargo, A.Durston descartó que se trate de un “autor colectivo” ante la uniformidad dialectológica, ortográfica y la concepción del texto como un libro unitario (Durston, 2007: 230). Las variaciones de grafía revelarían diversas fases de escritura (Duviols, 1966: 234); también podrían señalar solamente la mano de varios escribas (Durston, 2007: 231) así como distintos momentos y distintos escribas (Salomon, 2010:31). En tanto, el uso de la autoreferencia inclusiva de la primera persona plural del quechua en lugar de la exclusiva que ha sido considerada otro rasgo polifónico, más bien sugeriría que los lectores potenciales del manuscrito participaron en su creación (Adelaar, 1997:163 en Durston, 2007: 231).

²¹ Duviols propuso 1598 como fecha de redacción del documento por la mención a la reciente predicación de Ávila en la doctrina, a la que arribó en 1597. Sin embargo, repara en el tratamiento de “doctor” para Ávila, grado que no obtuvo sino hasta 1606, por lo que se pregunta si esta denominación será tan solo un gesto de cortesía con el sacerdote (Duviols, 1966:235-236). En tanto, Taylor sostuvo que fue escrito en 1608 coincidiendo con la datación del *Tratado y relación de los errores, falsos Dioses...* que escribió Ávila en el marco de sus investigaciones sobre las idolatrías (Taylor, 1987:16). A.Durston sugirió para 1600 la redacción del *Manuscrito*, unos años más temprano que la propuesta de Taylor (Durston, 2007: 230). En el pie de página 240 y en el 663 se exponen otros antecedentes que permiten sugerir 1609 como data del *Manuscrito de Huarochirí*.

el mosaico de divinidades y ritos, y por su lugar intermedio entre culturas al narrar en el código de la escritura occidental un mundo ágrafo en desaparición, como si fuera un “testamento de la cultura andina”²².

Sobre el rompecabeza colonial en el que se ha convertido el esclarecimiento de la relación de Francisco de Ávila con el *Manuscrito de Huarochirí* coexisten varias hipótesis. Se ha señalado que el sacerdote lo compuso a partir de la recolección de testimonios aportados por indios informantes de su confianza (Argüedas y Duviols, 1966:10), sin embargo en la actualidad hay cierto consenso en el reconocimiento de la autoría indígena²³, la que algunos atribuyen al indio ladino Cristóbal Choquecasa, protagonista de los capítulos 20 y 21²⁴. La tesis que predomina en la comunidad de especialistas considera a Francisco de Ávila patrocinador y/o supervisor de la creación del documento (Argüedas y Duviols, 1966), y algunos le adjudican el papel de editor del texto (Salomon y Urioste, 2010: p.31). Las distintas presunciones intentan zanjar el vínculo entre el sacerdote y el documento a partir de ciertos detalles distintivos de esta fuente colonial; por ejemplo se menciona al sacerdote al interior del texto y siempre de manera elogiosa²⁵, y numerosas anotaciones de su

²² Salomon y Urioste destacaron el irreversible proceso de aculturación de la sociedad indígena (Salomon, 2010: 30). El cambio de modo de expresión y de medios de difusión, tanto en los Andes como en México, modificaba la sustancia de ambas herencias de manera tan irreversible como la irrupción de las mercancías aunque la vulneración de la naturaleza oral de la memoria indígena tuvo menor alcance en los Andes que en México (Bernand y Gruzinski, 1999: 319).

²³ Duviols establece la autoría indígena del *Manuscrito* (1966:234-35) en la línea que propuso John H. Rowe en 1960 a quien cita (Duviols, 1966: 236). Gerald Taylor sostuvo que pudo ser un miembro ladino de la comunidad checa de San Damián (Taylor, 1987:17; 1999: xv). F. Salomon se inclinó por la misma tesis de Taylor al notar las materias que no son fácilmente reducibles a categorías occidentales, lo que implicaría múltiples problemas de traducción (Salomon, 2010: 2, 24).

²⁴ La idea de la autoría de Choquecasa la propuso en la década de 1980 John Rowe sin publicarla (Taylor, 1997: 17). Taylor no la acogió (Taylor, 1987:17) y finalmente Alan Durston la desarrolló (2007a, 2011, 2016).

²⁵ En la edición de Gerlad Taylor (1987) el propio Taylor indica cuatro referencias sobre Ávila que están en los capítulos 9, parágrafo 85 (p.185); cap. 20, parágrafo 32 (p.301); cap. 24, pf 62 (p.369) y cap. 25, pf 21 (p. 399) (Taylor, 1987: 548). Sin embargo, hay una quinta mención no señalada formalmente por Taylor, pero sí comentada por él, en el 1er. suplemento, pf.55 (p. 503), en el que se hace una mención oblicua al sacerdote sobre el castigo que administra a los idólatras: “Al acabar con este [rito], [el conchuri ¿] trasquilaba al varón –a la mujer sólo le cortaba un poco de cabello- al hombre lo trasquilaba **como hace usted con los**

puño y letra se pueden reconocer en los márgenes del texto²⁶. Además, el *Manuscrito* es parte de un volumen formado por otros cinco documentos relacionados con la cultura indígena colonial²⁷ -todas copias manuscritas²⁸- que pertenecieron a la colosal biblioteca personal de Francisco de Ávila: la *Relación de las fabulas i ritos de los Ingas* del sacerdote cuzqueño Cristóbal de Molina, el *Tratado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles de el Licenciado Polo de Ondegardo cerca de el linaje de los Ingas y como conquistaron, el Origen y sucesion de los Ingas*²⁹, el *Tratado y relacion de los errores, falsos Dioses, y otras supersticiones, y ritos diabolicos en qjue vivian antiguamente los y.s de las Provincias de Huara cheri, Mama, y Chaclla y oy tambien viven engañados ... recogido por el Doctjor Francisco de Ávila* (fechado

pecadores” (*el subrayado es mío*). La frase resulta abrumadoramente sugestiva para replantearse el papel de Ávila como solicitante del texto, así como para aventurar el año de 1610 como fecha tentativa de elaboración, ya iniciadas las campañas anti idolátricas pues en las quejas de los indios de 1609 no se señala el corte de pelo como castigo masculino y considerando que tampoco hay mención previa de reprimendas a los pecadores. El corte de pelo aparece en el *Manuscrito* en el relato sobre los ritos en torno a los mellizos, de manera que al hombre se le corta el pelo después de lavar con agua a las dos criaturas para eliminar las culpas de los padres por haberlos concebido. Taylor propone que la mención al corte obedece al conocimiento del castigo al dogmatizador Hernando Paucar en el auto de fe que dirigió Ávila el 24 de diciembre de 1609 donde lo trasquiló (Taylor, 1987: pie 55, p.503). El comentario de Taylor resulta contradictorio con la datación que él mismo propone para el documento en 1608 (Taylor, 1987: 16) y contribuye con la hipótesis de la datación para el año 1610, tal vez no de todo el documento pero sí de este suplemento, contemplando la posibilidad de su escritura en etapas o fases. En esta línea argumental se puede considerar que una parte del *Manuscrito* fue elaborada entre junio y septiembre de 1609, cuando Ávila comenzó el acecho de las idolatrías como parte de su estrategia de defensa en el pleito que entabló los indios en su contra, como se señala en el pie de página 663.

²⁶ Taylor indica en detalle los comentarios escritos de Ávila en su edición del *Manuscrito de Huarochirí* de 1987 del modo que lo hizo H. Trimborn, buscando las correspondencias de los capítulos de ambos documentos (Trimborn, 1839: 11-12 en Duviols, 1966:236). Sobre las acotaciones al margen, Durston sostuvo que delatan un avanzado proceso editorial para dar origen a una nueva versión que pudo haber sido el *Tratado y relación de los errores, falsos Dioses...* (Durston, 2007: 230).

²⁷ Volumen MSS/3169 titulado “Papeles varios sobre los indios Incas, Huarochirí y otras antigüedades del Perú” de la Biblioteca Nacional de Madrid, de 174 hojas. La Biblioteca tiene disponible una versión digital de todo el volumen en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000087346&page=1>

²⁸ P.Martínez Sagredo concluyó, a partir de un examen minucioso, que los manuscritos del volumen de Ávila son copias hechas por terceros (entre dos y tres personas) e intervenidas todas por Ávila, evidente por la huella que dejó con su grafía. Incluso los espacios en blanco en el texto del *Manuscrito de Huarochiría* evidenciarían la dificultad del copista para transcribir pasajes ininteligibles del original. (Martínez, 2011:99).

²⁹ Se trata de una copia fechada en 1613 de fragmentos del primer tomo de los nueve que forman los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega (Duviols, 1966:229).

en 1608), y la *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* del indio Joan de Santacruz Pachacuti³⁰. La pasión bibliófila de Ávila se manifestó tanto en la acumulación de libros impresos como en la conservación de manuscritos sobre el pasado y vida religiosa de los indios, entusiasmo que pudo estar dirigido deliberadamente para obtener información de primera fuente y elaborar su propio inventario de las creencias locales -previo al inicio formal de las campañas antiodolátricas en 1610- para erradicarlas definitivamente.

La alusión a Francisco de Ávila como depositario de la memoria nostálgica de los indígenas, de los recuerdos de la trayectoria nativa imaginada, de sus valores y virtudes, no deja de ser conflictiva al notar que todo ello se alojó en un mundo ya desaparecido –o profundamente alterado- en la primera década del siglo XVII, y sobre el que el mismo sacerdote contribuyó con su ocaso.

A Francisco de Ávila lo circunda la polémica y su figura ha sido difícilmente un tema para neutrales. Su celo en la persecución de la idolatría de los indios fue apreciado por los historiadores de la Iglesia católica peruana durante todo el siglo XX, tendencia con un claro tono confesional que etiquetó al sacerdote como evangelizador concienzudo de los naturales (Urteaga, 1936; Vargas Ugarte, 1936; Puig, 1990). Se ha señalado además que Ávila gozó de una reputación honorable entre sus contemporáneos -pese a sus detractores coloniales³¹- y se le tuvo por hombre inteligente, activo y honesto sacerdote (Urteaga, 1936:169). En su epitafio intelectual se le dio por “varón esclarecido

³⁰ En este orden están cosidos los manuscritos al interior del volumen de acuerdo al catálogo de Julián Paz (*Catálogo de manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional*. Madrid, 1933, 530-531 en Duviols, 1966:229-230).

³¹ El virrey Marqués de Montesclaros pudo ser un detractor de Ávila pues se opuso a al ingreso del sacerdote al Cabildo de la Catedral de Lima en 1610 calificándolo de “hombre de moderadas letras” (Acosta, 1987: 557). Asimismo, Felipe Huaman Poma de Ayala se refirió en varias oportunidades al sacerdote en su manuscrito *El primer Nueva Coronica y buen gobierno* (¿1600-1613?) siempre reprobando el comportamiento abusivo y violento del extirpador con los indios. Duviols utilizó las alusiones de Huaman Poma sobre Ávila para construir una caracterización negativa de la figura de los visitantes de idolatrías del clero secular, y por oposición, una individualización conceptuosa de los padres jesuitas (Duviols, 1977).

por su ilustración, trabajos apostólicos en la evangelización de los naturales del Perú, y actividad misionera y docente (...). La vida del sabio sacerdote es un vivo ejemplo de lo que puede hacer en el hombre el carácter y la educación moral”.

En la orilla opuesta, la historiografía colonial de los Andes orientada al esclarecimiento de la cultura y actoría social de los indios ha reconocido en Francisco de Ávila la contraparte que ostentó una conducta intransigente y descomedida³², cual inquisidor motivado por el rencor y venganza hacia los indios idólatras, e impulsado además por la avidez desbordada por ascender en la jerarquía eclesiástica, conseguir prestigio social y zafar del pleito judicial (Acosta, 1987). Visto Ávila desde la perspectiva más tajante es el “destructor de las religiones andinas” (Duviols, 1977; Torero, 2005) y “enemigo inmisericorde de la tradición regional andina (Salomon, 1984:91); en ello reside parte de su (*in*)fama (Durstun 2011:249).

El debate que envuelve a Francisco de Ávila se asemeja en cierta medida al de la historiografía española con respecto a los perseguidores de la herejía, vistos tradicionalmente como clérigos de mente estrecha, teólogos vehementes que formaron el conjunto de los inquisidores. Sobre tal estereotipo la historiografía más actual ha identificado dos perfiles de inquisidores, clasificación que permite examinar los tipos de extirpadores de idolatría en el virreinato del Perú. Así, entre los inquisidores cabe reconocer primero a los clérigos indoctos, familiarizados con el ordenamiento general de la *inquisitio*, asentados en pequeños y remotos lugares comunicados, vecinos de los mismos imputados, dispuestos para el castigo público y fácil. Estos sacerdotes

³² Pese a la notoriedad de Ávila como figura del período colonial aún no se dispone de una biografía crítica exhaustiva que sortee la oscuridad de buena parte de su vida y la vinculación de su trayectoria vital con diversas escalas espaciales y la conexión o situación entre ámbitos de la vida colonial. Los biógrafos de Francisco de Ávila que han aportado con artículos sobre su vida han sido Pierre Duviols (1966) y Antonio Acosta (1987).

conformaron un arquetipo³³ de inquisidor que se diferenci6 radicalmente de los inquisidores de mayor rango, juristas eruditos, hombres de leyes, asiduos a la literatura m6dica y cient6fica del Siglo de Oro espa1ol (Caro Baroja, 1988; Rojo Vega, 2013).

El primer grupo de inquisidores caracterizado para la Pen6nsula se asemejar6 de manera a1n muy general al estereotipo del cura doctrinero del virreinato del Per6, malamente instruido en la lengua nativa. En el segundo grupo, el de los inquisidores doctos, sin duda corresponde al de los jueces visitantes de idolatr6as como Fernando de Avenda1o, Bartolom6 Jurado Palomino y Francisco de 1vila, quien vale recordar fue primero cura doctrinero que cont6 a su favor con la competencia ling16stica reclamada³⁴ antes de ascender en la jerarqu6 eclesi1stica.

Los inquisidores espa1oles representados inicialmente como frailes y te6logos fan1ticos –encarnados en Tom1s de Torquemada–, convivieron, y luego

³³ El concepto de arquetipo fue acu1ado por Julio Caro Baroja para la comprensi6n de los actores de los procesos inquisitoriales (inquisidores, brujas, hechicher6a) considerando que la sociedad espa1ola de los siglos XVI y XVII fue en extremo abigarrada y compleja, de manera que dentro de la multiplicidad se pueden clasificar en series determinadas personalidades, y muchas de ellas expresan parecidos tan grandes que dan lugar a un arquetipo. El arquetipo se construye a lo largo del tiempo y sobre 6l surgen las teorizaciones que se vuelven dogm1ticas, disfrazando la realidad mientras participa de la compleja din1mica entre representaci6n y realidad. Para Caro Baroja “el arquetipo nos encubre una realidad o nos disfraza esa realidad, y la tenemos que considerar con arreglo a ese disfraz (...) hay personas que asumen la idea y se meten en la idea y se convierten en un eje de la idea” (Caro Baroja, 1991:43).

³⁴ A partir del Tercer concilio limense (1582-1583) se estableci6 un sistema de ense1anza y examinaci6n de la competencia ling16stica para los curas que postulaban a las doctrinas de indios. La competencia ling16stica no solo respondi6 a necesidades doctrinales sino tambi6n de control administrativo y pol6tico que los eclesi1sticos ejerc6an sobre los indios. Junto a la demanda por preparaci6n ling16stica en los curas doctrineros, el sistema en torno al quechua colonial estandarizado estaba relacionado con la obtenci6n de prestigio y beneficios econ6micos m1s all1 de la doctrina pues el biling1ismo le permiti6 a los sacerdotes “lengua” abandonar las parroquias rurales e instalarse en la ciudad, obtener una c1tedra en la Universidad de San Marcos, e interactuar con la 6lite diocesana como examinador de quechua e incluso ingresar al Cabildo Catedralicio, meta de la carrera de cualquier sacerdote secular (Durston, 2007: 121-122). Vale notar que en cumplimiento de una c6dula real, a fines del 1610 con la campa1a antidol1trica en marcha, el arzobispo de Lima Bartolom6 Lobo Guerrero le agreg6 a la “suficiencia de lenguas”, es decir a la competencia en quechua contemplada entre los requerimientos sobre los doctrineros, la “suficiencia en letras” que exig6 el manejo del lat6n (Durston, 2007:119). La competencia ling16stica en el contexto de la preocupaci6n por la aptitud y formaci6n del clero, que eman6 de la renovaci6n religiosa post tridentina hispana o Reforma cat6lica espa1ola (Fern1ndez Terricabas, 2007:145), fue un componente significativo en la identidad eclesi1stica lime1a del siglo XVII.

fueron desplazados, por los inquisidores juristas, hombres de leyes, confesores, que exaltaron el carácter político de la Inquisición peninsular al perseguir delitos de doble vertiente (religiosa y política) (Caro Baroja, 1988; Henningsen, 2010; Moreno, 2012). Para el caso español, la tendencia historiográfica liberal ha subrayado sobre el Santo Oficio que al menos entre los siglos XVI y XVII los inquisidores fueron una élite burocrática, pero no de la Iglesia, sino del Estado³⁵. Este enfoque que atiende a la pugna jurídica, filosófica y científica³⁶ vista en el seno del Tribunal del Santo Oficio hispano permitiría examinar al colectivo de los extirpadores de idolatrías del virreinato del Perú del mismo período, atendiendo sin duda a las particularidades de ambas experiencias: la institución del Perú con una actuación esporádica e intermitente a diferencia de la Inquisición Española de funcionamiento duradero, largo aliento temporal, más sistemática, pero no por ello homogénea en las visiones sobre la herejía de sus miembros (Mills, 1997:168).

Como los inquisidores hispanos, acérrimos enemigos del paganismo, obedientes a la concepción más ortodoxa del cristianismo y miembros de una

³⁵ Si bien H.Kamen comparte esta interpretación vale señalar que fue inicialmente esgrimida por los apologistas católicos que intentaron liberar a la Iglesia de su responsabilidad sobre la actuación “embarazosa” de la Inquisición. La historiografía más crítica sobre el Santo Oficio se ha detenido a examinar los casos en que el Santo Oficio participó en hechos políticos, y corresponden en su mayoría a pugnas entre facciones de la élite y no a “verdaderos asuntos de Estado” (Kamen, 1973: 249-251). No obstante, en el siglo XVII la política no toca solo a cuestiones de Estado ni materias estatales, pues hay zonas de la política que no entran en tal esfera (Maraval, 1955: 45) y sí en otras, como la de la Iglesia, por ejemplo. En esta perspectiva, vale considerar además que la Casa de Austria ostentó un poder político disperso en una constelación de polos relativamente autónomos con poder y jurisdicción propios, rasgo opuesto a la noción de Estado moderno caracterizada por un centro único de poder (Cañeque, 2001:12), lo que permite concebirlo como un sistema político pre estatal. Es decir, un absolutismo compatible con una extensa autonomía de otros poderes (Hespanha, 1989:232-241). Visto así, los inquisidores formaron efectivamente una cúpula de burócratas estatales.

³⁶ El conocido inquisidor de brujas español, Antonio de Salazar y Frías, escribió uno de los ataques más devastadores y eficaces contra el mito de la brujería a propósito de la caza de éstas en Zugarramurdi en 1610, en el País Vasco. Salazar y Frías lo hizo del mismo modo que el inquisidor Francisco Vaca, quien no solo usó discretas estrategias para apoyar entre 1559 y 1560 al arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, procesado por el Santo Oficio en Valladolid, sino también expuso presupuestos médicos y científicos para explicar el comportamiento de las brujas como una enfermedad de las contagiosas, lo que le valió el apelativo del “primer abogado de las brujas” (Henningsen, 2010; Moreno, 2012).

élite, hubo extirpadores de idolatrías y calificadores del Santo Oficio del virreinato del Perú que pertenecieron al grupo letrado, políglota, con alto nivel de instrucción. Estos rasgos se fijaron en el virreinato del Perú como los elementos del modelo de hombre colonial erudito (Hampe 1993, 1999: Guibovich, 2001a), categoría homogénea, aún demasiado general y por ello problemática en tanto no permite vislumbrar los matices que ofrecen los perfiles, más allá de sus bienes, oficios y de los patrones que confinan a los individuos.

Vale considerar asimismo que ambas figuras -inquisidores y extirpadores- comparten un plano material con algunas similitudes, expresadas por ejemplo en un repertorio de prácticas y objetos de su posesión entre los que destacan las colecciones de arte, piezas decorativas/litúrgicas y libros, consignados en los inventarios de bienes (Rojas, 2013:198). Tales objetos remiten a claves de culturales que en la aproximación historiográfica fragmentada apelan a lo que corresponde al ámbito del escrito y el impreso, pero que al poco andar se nota imbricado con lo religioso y lo político –por mencionar los más evidentes-, y se disponen como sustrato de base para abordar la cuestión de la construcción de las identidades eclesiásticas en el siglo XVII. Obispos y autoridades de ciertas órdenes religiosas contaron, como los extirpadores y calificadores del Santo Oficio, con ricos gabinetes de curiosidades y de lectura, con un promedio de 500 volúmenes para los clérigos más opulentos. Con 3.108 volúmenes, la biblioteca de Francisco de Ávila superó con creces el rango, por lo que se le ha considerado una de las colecciones bibliográficas del siglo XVII más grandes y variadas en el Perú e Hispanoamérica (Hampe, 1993: 119)³⁷, comparada incluso con las de

³⁷ La biblioteca de 400 ejemplares de Fray Juan de Zumárraga, obispo de México e inquisidor fallecido en 1548, ha sido considerada una de las bibliotecas tempranas más grandes de la Nueva España; inventariada a mediados del siglo XVI (Osorio, 1986) en un panorama en el que las bibliotecas particulares e institucionales eran escasas la de Zumárraga, delatan que no por ello fueron menos importantes, como las del virrey Martín Enríquez y de Julián Garcés, obispo de Tlaxcala (García Aguilar, 2010: 283). Al cabo de casi un siglo, en el inventario del oidor de la Audiencia de Lima, Cristóbal Cacho de Santillana -fallecido en Lima en 1640- se contabilizó 524 libros (González Sánchez, 1996: 18) como una de las grandes

eclesiásticos de la corte, cierto tipo de aristócrata humanista, mercaderes acaudalados y altos funcionarios de la Monarquía³⁸. Inventariado en Lima tres meses después de su muerte, esto es en diciembre de 1647, el enorme conjunto de libros y manuscritos que pertenecieron a Ávila abarcaron materias de religión, jurisprudencia, humanidades, ciencia y tecnología, y en el conjunto destaca de manera inusual su interés por los temas de las Indias (Hampe, 1993: 135-136), como crónicas, tratados doctrinales y sobre la evangelización de los indios, vocabularios en lenguas nativas, oratoria sacra. En los siglos XVI y XVII los temas de las Indias encerraban para los europeos un conjunto de lugares, especies y costumbres novedosas, objetos de estudio de la historia natural y la filosofía

bibliotecas limeñas en el contexto de incremento explosivo de la importación y posesión de libros en los virreinos principales (Hampe, 2010: 57, 59). Ambos casos emblemáticos, distanciados en el tiempo y el espacio, acusarían una tendencia patente en el Nuevo Mundo sobre el volumen promedio de la posesión de libros en la élite, que por contraste alza a la biblioteca de Ávila al nivel de lo excepcional. Sobre la posesión y distribución social de los impresos en el Perú, así como la composición de las bibliotecas virreinales, hay una vasta bibliografía de la que sólo me remitiré en esta tesis a los estudios de Cisneros y Guibovich (1982), Hampe (1987 y 1996), González Sánchez (1996); Guibovich (2001a) y García y Rueda (2010).

³⁸ Los estudios sobre el libro en el Nuevo Mundo se inclinan siguiendo varias tendencias generales vistas en el corazón de la Monarquía hispana para el siglo XVII, como por ejemplo el incremento de la tenencia de libros entre los objetos de marca social y diferenciación cultural, de posesión masculina por sobre la femenina, en los que predominan los contenidos religiosos y son objetos a los que acceden mayoritariamente las clases dirigentes y los profesionales del libro tradicionales (clérigos, juristas, altos funcionarios reales), en contraste con las clases mercantiles, artesanales y trabajadoras (Arias, 2009; Pérez García, 2012 y Chartier, 1994). En la misma perspectiva sobre las coincidencias de la cultura impresa entre los reinos de la monarquía hispánica en América, prevalece la precaución que reza “no todo libro leído es necesariamente poseído” lo que relativiza las conclusiones sobre prácticas lectoras a partir tan solo del examen sobre la composición de las bibliotecas particulares. En otra dirección, las bibliotecas particulares y la actividad de las imprentas han sido vistos desde una perspectiva menos individual y más abarcadora o global como indicadores de la opulencia de ciertas ciudades que revelan su lugar destacado en los canales comerciales y las rutas de circulación cultural de larga trayectoria como Sevilla, México y Lima. Por último, vale recalcar la advertencia metodológica esclarecedora sobre el mayor conocimiento de las bibliotecas privadas, así como las lecturas y preferencias de libros por los grupos sociales elevados y la nobleza ha respondido, entre otras cosas, a la accesibilidad de las fuentes (inventarios de bienes de difuntos). En este marco de referencia general que unifica las experiencias coloniales del siglo XVII con la metropolitana, el caso de Francisco de Ávila y su colección ofrece una inflexión que permite rastrear aquello inédito que permite particularizar la cultura del escrito y el impreso en Lima en torno a la construcción de la identidad eclesiástica, siguiendo la huellas de la presencia de diccionarios de idiomas y libros o manuscritos sobre temas americanos, así como la ausencia de los libros para los que escribió aprobaciones o apartados.

natural³⁹, mientras que el sentido que tuvo para los “intelectuales” locales no está del todo esclarecido⁴⁰.

El valor económico en sí mismo de cada pieza impresa y manuscrita de la colección de Ávila delata –no sin sorpresa- su abultado patrimonio y encumbrado nivel socioeconómico a pesar de su falta de linaje y títulos de hidalguía, remediado por estos objetos que conferían cierto prestigio social a sus propietarios (Arias, 2009: 30)⁴¹.

Si las escalas de valores personales, profesionales o estamentales del dueño determinan la conformación de una biblioteca (Álvarez Santaló, 1984:169), la de Francisco de Ávila está guiada además por un *modo de coleccionar* del siglo

³⁹ Este aspecto tiene una larga trayectoria en la historiografía sobre el Nuevo Mundo, itinerario en el que vale señalar a John H. Elliott con *The Old World and the New, 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970; Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978 y *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1982; Greenblatt, Stephen. *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*. Barcelona: Marbott, 2008 [1991]; Anthony Padgen, *European encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.

⁴⁰ Sin duda es un anacronismo el uso de la denominación “intelectuales” para referirse a los “hombres de letras” o miembros de la “ciudad letrada” que cultivaron y expusieron su pensamiento jurídico, teológico y científico para examinar los diversos aspectos del orden social de las Indias que concitaron la atención pública de las élites dominantes. Los llamados “hombres de saber” de la colonia temprana habrían respondido a una tradición mediterránea ininterrumpida, pero sin solución de continuidad, en la metrópoli, la que habría fluído hacia las Indias occidentales -entendida como un sistema geopolítico y cultural- en virtud de la movilidad y contactos estrechos entre ambos polos (Mazin, 2008: 53-54; Hampe, 1999:9-9, 85). Esta argumentación, que tiene de telón de fondo la tradicional discusión sobre la tensión entre la cultura Barroca española y la relación con la modernidad europea, propone a su vez para los reinos de las Indias de la Monarquía hispana, el enfrentamiento entre la corriente de la escolástica humanista y moderna -influida por las nuevas ideas científicas- y la dogmática cristiana basada en las autoridades aristotélicas tomistas medievales y de los comentaristas hispanos del Siglo de Oro, la que variaba en los énfasis entre las distintas congregaciones (Rivara:1999: 48-49). El debate en la historiografía española que propone los fuertes vínculos entre la cultura del Barroco y la ciencia moderna, cuestionando su formulación como categorías antagónicas, proporciona un pie forzado para revisar en los reinos de las Indias de la Monarquía hispana las inquietudes y formas de expresión propias de la cultura en la que se gestó el conocimiento de los “hombres de letras”, conocimiento de múltiples filiaciones y cruces entre campos del saber modernos y prácticas eclécticas de actores inusuales que no respondieron al molde tradicional del cronista, jurisconsulto, teólogo, filósofo natural, matemático, barbero, cirujano, mecenas, coleccionista o intermediario.

⁴¹ De acuerdo al inventario de bienes, Ávila acumuló -para su deleite, disfrute y ostentación- numerosas pinturas religiosas y representaciones de santos y vírgenes (probablemente en dibujos y grabados), así como piezas decorativas para altares y libros-objeto, con asas de oro y encuadernaciones delicadas. Archivo General de la Nación (Lima). Protocolos notariales siglo XVII, Antonio Hernández de la Cruz, N° 468, fol.1077.

XVII manifiesto también en su ajuar doméstico o “escenografía doméstica”⁴² – consignada también en el inventario de su testamento-. El gusto estético de Ávila y el deseo de mostrar un conjunto de valores estamentales enlazados alrededor de la aspiración a lograr cierta distinción social ante la ausencia de linaje y sin tradiciones familiares, de seguro condujeron la selección del repertorio de objetos. La colección de Ávila permite escudriñar en un modelo de coleccionismo humanista europeo, en clave local, que el sacerdote exhibió al reunir en un mismo conjunto piezas heteróneas y aparentemente inconexas, como los manuscritos indígenas con las obras de la Patrística, los compendios de citas o florilegios, los impresos “científicos”, los grabados y pinturas con los objetos litúrgicos.

Eruditos como Ávila se desempeñaron además como “comentaristas literarios”, nombrados por las autoridades eclesiásticas y civiles para examinar y eventualmente aprobar los impresos sometidos a un rígido control. Desde la función primigenia censora, y por tanto administrativa, los lectores especialistas como Ávila (perito en quechua, oratoria sacra, doctrina y filosofía natural) o el jesuita Francisco de Contreras, terminaron por convertir sus aprobaciones a los impresos en pequeñas obras de carácter literario, manifestación en Lima del fenómeno español de estructuración del libro antiguo (Reyes Gómez, 2010: 27). Francisco de Ávila escribió las aprobaciones del *Arte Lengua Quechua* del

⁴² En los canales comerciales que ligaron los reinos de la monarquía hispana hubo junto a las mercancías tradicionales un repertorio de objetos vinculados al mundo de la lectura y el arte, de intensa circulación y creciente demanda. Junto a los libros, los embarques transatlánticos transportaron muebles (estantes, cajones y mesas), anteojos y piezas decorativas para los gabinetes de lectura (Pérez García, 2012:35), esculturas, gemas, fósiles, conchas, instrumentos mecánicos y pinturas, las que obtuvieron la hegemonía del coleccionismo (Brown, 1995). A este conjunto de objetos se asociaron nuevas formas de distribución del espacio privado, formas de ocio y de sociabilidad ligadas a la lectura (Chartier, 1994:24 y ss.) pero también al goce estético y al conocimiento científico (Marcaida y Pimentel, 2014: 153). Todo este conjunto de objetos y prácticas en mutación, asociadas a nuevos actores, son los menos conocidos para Lima en el siglo XVII a diferencia del rico debate para el barroco español, peruano y mexicano sobre el uso y circulación de las reliquias, objetos que también formaban colecciones pero dotadas de un profundo significado religioso. Ver al respecto Rodríguez de la Flor, 2002; Cussen, 1999; Valenzuela 2006; Cervantes y Redden, 2013.

catedrático de lengua general en la Universidad de San Marcos, Alonso de Huerta (1616), así como la del *Sermón a las Exequias del Ilustrísimo Señor Don Fr. Gabriel de Zarate de la Orden de Predicadores Obispo electo de Guamanga* del prolífico predicador español, el dominico fray Blas de Acosta (1637). Por último, Ávila compuso una elogiosa aprobación para la *Declaracion copiosa de las quatro partes mas essenciasl y necessarias dela doctrina christiana* del visitador de idolatrías cuzqueño Bartolomé Jurado Palominio, el que tradujo al quechua esta obra del jesuita italiano Roberto Bellarmino. El impreso salió a la luz en 1649, ya muerto Ávila. Asimismo, las aprobaciones de corte panegirista del *Tratado de los evangelios* de Ávila fueron escritas a su vez por prominentes eclesiásticos del virreinato del Perú, autoridades de órdenes religiosas y miembros del alto clero, e incluso algunos ligados al círculo de poder de la corte del virrey Pedro de Toledo y Leiva, Marqués de Mancera.

Extendido a las Indias, la mutación de las aprobaciones de los libros hacia un nuevo sentido fue parte de la transformación en el transcurso de las primeras décadas del siglo XVII de hábitos profesionales, influencias sociales y en definitiva, del intenso movimiento de la sociedad virreinal hacia la “estabilización” del sistema colonial, y por cierto de un nuevo orden cultural. Este nuevo orden se manifestó por ejemplo en las experiencias y estrategias de los individuos, en la conformación de redes de influencia y poder que se pueden atisbar en las aprobaciones cruzadas entre autores/censores de los impresos limeños basadas en el clientelismo y patronazgo.

La caracterización disponible sobre Francisco de Ávila que prescinde de la variedad de claves que aporta el *Tratado de los evangelios* resulta algo parcial e incompleta, en tanto el sermonario permite reconocer al sacerdote más allá del modelo ejemplar de extirpador de idolatrías. Incluso, si se concuerda con esta etiqueta las honduras del cosmos colonial de Ávila lo desvelan en su peculiaridad

dentro del conjunto de visitantes de idolatrías con obras impresas o manuscritas⁴³.

1.1 Estado de la cuestión y balance historiográfico

1.1.1 La oratoria sagrada virreinal

Como ya se ha señalado con insistencia, en las colonias hispanoamericanas los sermones se predicaron por cientos en parroquias, iglesias, conventos y pueblos de indios, no solo siguiendo el calendario litúrgico sino también, en fiestas públicas como las conmemoraciones de batallas, muertes, celebración de nacimientos reales, coronaciones, arribo de autoridades reales y religiosas, y en eventos extraordinarios como los Autos de Fe y durante las visitas de idolatría. Por este motivo los sermones sueltos y sermonarios son abundantes en los catálogos de numerosas bibliotecas americanas donde aparece como el género más publicado por las imprentas coloniales, en la Nueva España y Perú desde mediados del siglo XVII y hasta el advenimiento de las repúblicas. Pese a la abundancia de los sermones la oratoria sagrada en general (español o lenguas indígenas) no ha despertado la suficiente curiosidad científica como fuente de estudio histórico para la comprensión de los siglos XVII y XVIII americanos.

⁴³ La variedad de contextos no se remite solo al eje témporo-espacial y los avatares biográficos, sino también a la voluntad de sellar su desempeño pastoral al interior de la cultura escrita que caracterizaría a los extirpadores de la primera mitad del siglo XVII. En esta perspectiva no todos los visitantes de idolatrías fueron “hombres de letras” que derivaron en una proposición política sobre la cuestión indígena. Visitadores emblemáticos sin obras intencionadas como por ejemplo Cristóbal de Albornoz (Guibovich, 1991a), Hernández Príncipe (García Cabrera, 1993) y Bernardo de Noboa (Duvols, 2003; Mills, 1987) se diferencian de Francisco de Ávila, Fernando de Avendaño (Guibovich, 1993; Acosta 2001; Hampe, 1999), Bartolomé Jurado Palomino (Taylor, 2002; Durston 2007b), e incluso Pablo Joseph de Arriaga (Urbano, 1993; García Cabrera, 2010), quien fue teórico de la Extirpación sin ser visitador y carente de competencia lingüística en quechua. Estos últimos disputaron un lugar al interior de una nueva estructura de poder eclesiástico basada en la extirpación de idolatrías.

A diferencia del virreinato del Perú, el conocimiento sobre los predicadores hispanos de los siglos XVI y XVII y novohispanos ha vivido una par de décadas de revitalización desde que se comenzó a valorar al sermón como producción cultural del Siglo de Oro, constatando además su impacto cultural como modelo literario y medio de comunicación masivo en las colonias americanas.

Los sermones publicados en el virreinato del Perú fueron inicialmente objeto de estudio teológico-clerical. El interés de los especialistas se concentró en su dimensión didáctica en relación con otros géneros pastorales de la evangelización indiana con los que interactuó, como fueron los catecismos, confesionarios e itinerarios⁴⁴. El foco de las investigaciones teológicas estuvo en el tratamiento de la doctrina católica a partir de la observación de ciertos tropos cristianos como la imagen de Dios que se transmitió a los indios, la idea de la Trinidad, la naturaleza de la creación, el pecado original y la presencia de Lucifer en el mundo terrenal.

Fuera del campo de la teología -la primera interesada natural en este tema- la producción concionatoria o de sermones, tuvo un reconocimiento marginal de la academia como producto cultural colonial. Los estudios literarios latinoamericanos compartían la premisa de la incapacidad de los autores americanos para liberarse de la fuerte influencia peninsular y lograr el desarrollo propio y original en varios géneros, entre ellos el sermón. Se lo encasilló, como

⁴⁴ En esta perspectiva cabe mencionar a María Graciela Crespo-Ponce, *Estudio histórico-teológico de la "Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia" de fray Pedro de Córdoba, O.P., Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1988; Luciano Pereña, Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios. Introducción del genocidio a la promoción del indio. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1986; José Luis Pereira Iglesias, Para un estudio de las mentalidades religiosas en América: catecismos, sermonarios y crónicas, Navarra: Universidad de Navarra, 1989; Josep Ignaci Saranyana (1990). La evangelización americana (siglo XVI). Historia e historiografía. Scripta theologica, 22(3), 899-905; Raimundo Romero Ferrer, Estudio teológico de los catecismos del Tercer concilio limense (1584-1585). Ediciones Universidad de Navarra: EUNSA, 1992.*

al resto de la literatura de la época, como copia desdichada de los originales españoles⁴⁵.

Es en 1942 cuando el erudito jesuita Rubén Vargas Ugarte lamentó la falta de interés en el estudio de la oratoria sagrada colonial en el discurso de su recepción en la Academia de Historia Peruana. A partir de una revisión sumaria, con énfasis descriptivo, de los predicadores y sermones de los siglos XVI, XVII y XVIII, Vargas Ugarte intentó rescatar al género concionatorio de la oscuridad académica, sacarlo del ámbito de la teología, restituir su lugar en el estudio de la formación de la cultura colonial, y responder a los que calificaron al sermón virreinal como género amanerado, superficial y culterano⁴⁶.

Vargas Ugarte expuso los datos biográficos más relevantes de los predicadores publicados en español, señaló las relaciones entre ellos y sus órdenes, y aportó con breves comentarios sobre el contenido de un escueto repertorio de sermones seleccionados. Se advierte la voluntad del jesuita por reflejar la intensa actividad intelectual del colectivo de predicadores en lugar de convencer de manera contundente sobre la magnitud de los sermones coloniales como género literario. Vargas Ugarte entregó datos de una gran cantidad de publicaciones y variedad de autores que incluso establecieron vínculos con predicadores de envergadura como el jesuita portugués Antonio Vieira y el dominico español Fray Hortensio Paravicino, conformando un tejido iberoamericano de predicadores.

La periodización del sermón peruano la elaboró Vargas Ugarte con una primera fase o período tradicional de la oratoria sagrada que comienza en el siglo

⁴⁵ Este diagnóstico fue compartido con enfoques diametralmente opuestos tanto por José de la Riva Agüero (*Obras completas II. Estudios de literatura peruana: del Inca Garcilaso a Eguren*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962) como por José Carlos Mariátegui (*¿Existe un pensamiento hispanoamericano?* Cuadernos de Cultura Latinoamericana (34), México: UNAM, 1979).

⁴⁶ “Si algún mérito encierra esta disertación puede que no halléis otro sino la novedad del tema, preterido o apenas rozado por nuestros historiadores literarios o bien injustamente desdeñado, como si en él nada hubiera digno de mencionarse” (Vargas Ugarte, 1942: 6).

XVI, seguido por uno conceptista o culterano en el XVII “según que el vicio atacara la forma o el contenido” (Vargas Ugarte 1942:16). Sin embargo, esta periodización fue elaborada bajo el mismo criterio que la academia española estableció para la producción peninsular. Pese a la diversidad de piezas de oratoria sagrada que levanta Vargas Ugarte, el ajuste de la producción peruana a la periodización hispana sólo confirma que este sermón virreinal asoma finalmente como eco o reflejo de los debates de la metrópolis y no como resultado de un desarrollo local auténtico.

Si bien, la proximidad de la periodización del sermón peruano de Vargas Ugarte con el hispano se puede interpretar como la manifestación del fuerte vínculo cultural que el virreinato mantuvo con la Península, lo que descarta la idea de una colonia aislada en términos culturales, de manera paradójica, y contrario a lo que declaró al inicio de su discurso el erudito jesuita, la periodización también promueve la idea sobre la incapacidad del clero colonial para conducir un desarrollo de la oratoria sagrada independiente y original. La periodización de Vargas Ugarte terminaría por favorecer la tesis sobre la “miseria” del sermón peruano en lugar de rebatirla.

En esta revisión que propuso Vargas Ugarte además se omite la prédica para indígenas, producción cultural que a fin de cuentas podría constituir una genuina manifestación retórica sacra del barroco peruano en comparación con el resto de los sermones publicados en el virreinato.

En los años 80 del siglo XX se termina por reconocer finalmente a la oratoria sagrada como una rama o especialidad de la literatura considerando que emplea técnicas y recursos propios de la retórica y la dialéctica para lograr su fin último de persuadir y convencer. Pero tal aceptación sólo se plasmó en el estudio profuso de la estética de la única producción sermonaria que goza de amplio reconocimiento, como es la del jesuita cuzqueño Juan de Espinosa Medrano, El Lunarejo, considerado el más grande predicador de la América colonial española y uno de los escritores monumentales de la época, junto con los mexicanos Sor

Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora. Los estudios literarios de la obra de El Lunarejo son abundantes⁴⁷. Dentro de la metodología del análisis del discurso que todos ellos adoptan, las modalidades más frecuentes son el registro del léxico, observación de las relaciones semánticas y de la enunciación⁴⁸.

En la década de los 90 se produce una innovación dentro de los estudios filológico-literarios que va desde el análisis estructural hasta la comprensión del discurso como práctica social. Esta nueva perspectiva es resultado del desplazamiento de las técnicas y métodos del análisis del discurso, remitidas en principio al campo de la filología, lingüística y crítica literaria, que a fines de los años 60 rebasan sus márgenes habituales, captan la atención de las ciencias sociales, y se convierten en herramientas para estudios con énfasis en la pragmática social. La repercusión de este cambio en el estudio literario de los sermones se manifiesta en un el regreso de la academia a la obra de El Lunarejo, esta vez como discurso social en el que se despliega una incipiente conciencia criolla y espiritualidad propiamente americana, imbricada en el dominio de los recursos retóricos del sermón culterano gongorino⁴⁹.

El empleo de las técnicas del análisis del discurso finalmente no contribuye con el incremento del estudio de la oratoria sagrada colonial sino que estimula la profundización del conocimiento de la dimensión cultural y sociológica de la obra de Espinosa Medrano en particular. Un ejemplo de ello es el análisis de la *Oración Panegírica al Apóstol Santiago* (1695) -de *La Novena Maravilla* de Espinosa Medrano- realizada por J.A. Rodríguez Garrido. En el sermón de El

⁴⁷ Basta con examinar los copiosos estudios de Luis Jaime Cisneros y José Antonio Garrido entre 1980 y 1997.

⁴⁸ Ver Charles Moore (2000). *El arte de predicar de Juan Espinosa Medrano en la Novena Maravilla*. Lima: Fondo Editorial PUCP y Mabel Moraña (1998) “Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco”. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

⁴⁹ Ver Juan M. Vitulli. *Inestable puente: la construcción del letrado criollo en la obra de Juan de Espinosa Medrano*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Lunarejo se constata la superposición entre poder político y religiosidad, entre “orden celestial y orden terreno” y termina por ejecutar la exaltación del poder colonial (Rodríguez Garrido 1992:116-117). Sin embargo, al detenerse en una panorámica muy general del contexto colonial que condiciona la producción del sermón se advierte la contradicción que vive el sacerdote al difundir una ideología contrarreformista que legitima el poder monárquico y a la vez proponer el combate de esta ideología de manera tenaz y beligerante (García Bedoya 2004: 75-76; Moraña, 1998:38 y Vitulli 2010).

En el estudio de la obra de El Lunarejo se observa el énfasis creciente en esclarecer el uso de una técnica que atañe a una cultura literaria en formación, y asimismo determinar la funcionalidad social y política de los modelos estéticos peninsulares que cristalizaron en las colonias. Tal perspectiva desborda los límites de los estudios filológicos y lanza a la oratoria sagrada a la arena de los estudios sociohistóricos.

Es preciso recordar que si bien los recursos que emplea la oratoria sagrada son parte inobjetable de la literatura escrita e impresa, su registro fundamental está en la literatura oral (Cerdán 1993:61). Este rasgo de la oratoria sagrada la emplaza como acto de habla; como una expresión lingüística con capacidad de realizar actos comunicativos entre los que cuenta persuadir y convencer. El sermón visto así es claramente un fenómeno socio cultural “barroco” en cuanto se pasa del plano estético a la organización político social que articula una mentalidad y condiciones de producción cultural. No obstante, la falta de registros y fuentes sobre la ejecución de los sermones deja el estudio de esta compleja dimensión perlocucionaria en un nivel conjetural que apenas ha sido mencionado por los estudios filológico-literarios y socio-históricos.

Para el caso de la Nueva España, desde la década de 1990 se incrementaron los estudios sobre los abundantes sermones coloniales que reposan en los archivos mexicanos, pero referidos en su mayoría al siglo XVIII, y desde una

perspectiva socio histórica que examina la construcción de un discurso criollo ilustrado, no barroco⁵⁰.

Como telón de fondo para medir el desenvolvimiento del estudio de la oratoria sagrada colonial de la Nueva España y el Perú se dispone del creciente énfasis de los estudiosos hispanos de los predicadores del Siglo de Oro. A diferencia de las investigaciones de los autores peruanos del siglo XVII, que constituyen un desafío pendiente, el conocimiento sobre los predicadores hispanos de la misma centuria vive un período de revitalización desde que se valoró al sermón como producción cultural del Siglo de Oro. En los últimos veinte años se han hecho en España estudios filológicos basados en comparación de fuentes, elaboración de tipologías, análisis de estilo en autores eminentes - como estudios lingüísticos del léxico culto de los predicadores, etc-, paralelismos con otros géneros como la poesía y el teatro, y la revisión de la polémica entre escuelas de oratoria (Cerdán 2002).

Sin abandonar por completo la perspectiva de los estudios literarios, la academia hispana le concedió progresivamente mayor importancia a la dimensión sociológica del sermón⁵¹. El vigor que ha adquirido la investigación de la oratoria sagrada ha favorecido la proliferación de estudios interdisciplinarios en torno a la comprensión de la sociedad peninsular a partir

⁵⁰ Ver en David Brading y Francisco J. Carranza (1994). *Siete sermones guadalupanos (1709-1765)*. México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex; Jorge E. Traslosheros (1998). Santa María de Guadalupe: Hispánica, novohispánica y mexicana: tres sermones y tres voces guadalupanas, 1770-1818, *Estudios de historia novohispana* (18), 83-103; Enrique A. Eguiarte (2005). Ángeles y demonios novohispanos: la retórica barroca en dos sermones del siglo XVII. *Actas del Congreso "El Siglo de Oro en el Nuevo Milenio"*, Navarra: Ediciones Universidad de Navarra y Laurette Godinas (2011), Los entramados de la literatura homilética: algunos manuales para predicadores en uso hacia mediados del siglo XVIII. *Acta poética* 32(1), 279-299.

⁵¹ Ver María Jesús Fernández Cordero (1989). Concepción del mundo y de la vida en los eclesiásticos del siglo XVIII a través de la predicación. Ilustración, pensamiento cristiano y herencia barroca. *Cuadernos de Historia Moderna*, (10), 81-102; José Aragüés Aldaz (2002) Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: El lugar del ejemplo histórico, *Criticón* (84), 81-99 y Alexandre Coello y Manuel Pérez Martínez (2013), Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España, *Historia Mexicana* 62 (3), 1305-1314.

de la influencia política, cultural e ideológica que ejercía la Iglesia a través de sus predicadores y sermones, y el modo en el que intervinieron y modelaron los imaginarios y sensibilidad de la época.

En el marco del desarrollo reciente de la historiografía ibérica sobre la cultura escrita, el estudio del sermón y otros géneros literarios, ha derivado hacia perspectivas y metodologías que han acentuado la comprensión sociológica de los textos y de las prácticas de lectura y escritura. Las interrogantes vigentes abordan las condiciones y contextos de la producción, la circulación y recepción de estos escritos, problematizando la noción del autor y autoría, la dimensión material de los textos y las significaciones que creaba. También se plantea la cuestión de la relación entre la naturaleza manuscrita e impresa de estos textos, tensión muy significativa para el caso del sermón, cuando aparece una versión impresa que responde parcialmente a lo que fue el original manuscrito y la experiencia de su alocución (Palomo, 2013: 65).

1.1.2 Sobre el Tratado de los evangelios

El recorrido precedente por los estudios de la sermonaria y la oratoria sacra de los virreinos de la Nueva España, Perú y España -revisada en el apartado anterior- permite reconocer un panorama en el que hay ausencia de investigaciones sobre el sermonario de Ávila. A partir de este escenario se examinará a continuación el conjunto de estudios en los que ha sido empleado el *Tratado de los evangelios*, considerando que esta obra ha sido muy citada en los estudios que atañen a la comprensión de la evangelización de los indios y persecución de la idolatría, pero omitida en el estudio de la sermonaria virreinal y su dimensión política.

Pese a los elogios y reconocimiento de su importancia, el *Tratado de los evangelios* es casi desconocido fuera del círculo de los especialistas en los Andes

coloniales, y apenas se le menciona en los estudios sobre quechua (Durston, 2007:165). Del conjunto de apartados que forman el Tratado de los Evangelios solo se han estudiado tres secciones: en primer lugar el prólogo o memorial titulado “Prefación”, en segundo lugar la reimpresión del discurso en latín de 1609 de denuncia de las idolatrías ante el arzobispo Lobo Guerrero, y por último algunos sermones. Estas tres “secciones” o partes del *Tratado de los evangelios* (Prefación, oración latina y sermones) han sido abordadas por los especialistas en los Andes coloniales como unidades desvinculadas entre sí y no como integrantes de un proyecto articulado o conjunto, de mayor de sentido que fue finalmente este tratado.

La “Prefación” es un largo texto escrito por Ávila en 1645 (Ávila, 1918: 78)⁵² en el que relata su descubrimiento de la idolatría de los indios de su doctrina y las acciones pioneras que realizó para su erradicación. Este apartado de carácter autobiográfico y laudatorio ha sido una fuente historiográfica empleada en el estudio del cristianismo en los Andes coloniales y la relación que entablaron los curas de los pueblos de indios con la población nativa, privilegiando fundamentalmente los datos históricos que aporta Ávila sobre el pleito con los indios de su doctrina y el inicio de la persecución de las idolatrías de 1610. Asimismo, el texto ha proporcionado breves descripciones de las creencias nativas que el sacerdote relató desde su punto de vista de extirpador. El énfasis de los estudios basados en la “Prefación” ha residido en escudriñar en las tensiones internas de la Iglesia colonial en torno al discurso eclesiástico y el proyecto de evangelización (Pierre Duviols, 1977; Juan Carlos Estenssoro, 2003; Sabine MacComarck, 1991, y Kenneth Mills, 1997). Ante la variedad de experiencias y transformaciones constatadas, la tendencia a ver la conversión

⁵² La composición de esta obra estuvo en la mente de Ávila ya en el año 1639 cuando el nuevo arzobispo Pedro de Villagómez comenzó su visita pastoral por la diócesis hallando abundantes idolatrías, de acuerdo a lo que señalado en la “Prefación” (Ávila, 1918: 61).

indígena al cristianismo como un proceso concluido ha sido rebatida en estos estudios, así como la visión de las instituciones eclesiásticas y sus discursos como fuerzas históricas estables. Un enfoque ha destacado la extirpación de idolatrías como la principal operación de evangelización de las poblaciones indígenas y de reemplazo de las prácticas religiosas locales, esfuerzo que fusionó lo civil y religioso al centralizar la iniciativa de la autoridad eclesiástica junto a la política y administrativa virreinal (Duviols, 1977). La “destrucción de las religiones andinas” durante la conquista y colonia habría articulado así prácticas de represión, de prevención y persuasión, estas últimas lideradas por la predicación. Según Duviols, la actividad religiosa de los indios superó el ámbito del dogma y el ritual e impregnó el resto de los espacios de la vida cotidiana de los indios. Esta situación contrastaría con el mundo de los sacerdotes, en el que la cuestión religiosa estuvo circunscrita a este ámbito aún cuando fue asumida por ellos como agentes tanto de la institución eclesiástica como del Estado.

La “Prefación” del *Tratado de los evangelios* también se ha empleado en el estudio de casos más acotados, como la erradicación de la religión indígena en la Provincia de Huarochirí a inicios del siglo XVII, donde Ávila se desempeñó como cura doctrinero una vez que los jesuitas dejaron a la Iglesia diocesana el control religioso de este espacio (Spalding, 1984: 263-269).

La “Prefación” ofrece datos para la comprensión de los sucesos extirpadores de 1610, pero el documento ha sido empleado también para el estudio de la campaña que se inició en la década de 1640, período que comenzó con la partida de Arequipa del arzobispo Villagómez y la llegada a Lima, y que finalizó en 1750 con el declive de la persecución de las prácticas religiosas andinas (Mills, 1997). La “Prefación” es en definitiva un texto híbrido, en cuanto oscila entre el género de la relación o crónica autolegitimadora -al estilo de Garcilaso- y el arbitrio religioso centrado en el gobierno eclesiástico del siglo XVII y en el uso de la predicación. En la “Prefación” se hallan las claves para

precisar la justificación que el propio Ávila arguyó para la composición del sermulario.

La sección del *Tratado de los evangelios* que consiste en la reimpresión del discurso latino *Oratio habita in ecclesia cathedrali limensi ad dominum Bartholomaeum Lupum Guerrerum*, pronunciado por Francisco de Ávila ante el arzobispo Lobo Guerrero en 1609, ha merecido mucha menos atención que la “Prefación”. Pese al interés que podría suscitar este discurso de denuncia de las idolatrías, una vez traducido al español (Falque, 1987), apenas ha sido citado en estudios historiográficos (Duviols, 1977, pie 21:184; Mills, 1997:29-30). El análisis como ejercicio retórico fue hecho por Ema Falque⁵³, quien examinó el género y forma o estructura del discurso laudatorio por sobre el género demostrativo o narrativo que también se percibe en la composición (Falque, 1989). Esta oración latina es de interés historiográfico en tanto recrea un discurso universitario muy cercano a lo que fue para la época el sermón panegírico en ciernes y que se desarrolló con intensidad en las décadas de 1620 y 1630. Esta oración latina además antecedió o proporcionó la estructura de la prédica que ejecutó unos meses después Francisco de Ávila en el bullado Auto de Fe realizado en Lima en 1610 para castigar la idolatría indígena (Falque, 1989: 129). La revisión de la oración latina bajo estas dos coyunturas se examina en la presente tesis doctoral.

Como ya fue señalado al principio de este apartado, los sermones del *Tratado de los evangelios* han sido tratados en la historiografía colonial como piezas sueltas, sin pertenecer a un conjunto mayor de sentido como es el sermulario en su totalidad. Fue Georges Dumézil el primero que tuvo en cuenta

⁵³ En el artículo “Fondo y forma del discurso de Francisco de Ávila en honor de Bartolomé Lobo Guerrero (Lima, 1609)”, Ema Falque menciona su gratitud hacia Antonio Acosta por haberle referido este discurso de Ávila, lo que indica que el texto era del conocimiento de los historiadores coloniales (Falque, 1989, pie 1: 127).

los sermones de Ávila para su estudio e intentó una lectura articulada de una selección de piezas.

A fines de agosto de 1952 Dumézil obtuvo en el Cuzco el *Tratado de los evangelios* de las manos del sacerdote octogenario José Espinosa, deán del coro de la Catedral de la ciudad y ex presidente del Ateneo Quechua del Cuzco. Dumézil en compañía del quechuista y poeta Andrés Alencastre realizaba el estudio de las fiestas y costumbres indígenas en la Provincia de Canas cuando hicieron una pausa en el Cuzco⁵⁴. En la ciudad se supo de la visita del erudito historiador francés y de su interés en el quechua, lo que motivó al anciano canónigo José Espinosa a acercarse al historiador y ofrecerle para su lectura el único ejemplar que poseía del *Tratado de los evangelios*. En principio Dumézil se negó a aceptar el libro porque su estadía en el Cuzco sería corta, pero la insistencia del sacerdote fue mayor y accedió a revisar el documento. Espinosa finalmente se lo prestó por diez días –contra recibo firmado por Dumézil– pues al parecer no tuvo duda que sería de su absoluto interés y requeriría un poco más que los pocos días acordados al principio (Dumézil, 1957:88). Encerrado en su habitación del tradicional Hotel Cuadro, en la calle Heladeros del centro histórico de Cuzco, Dumézil quedó extasiado con esta fuente colonial y pasó más de una semana examinando el texto, postergando continuamente su partida de la ciudad con la lectura inesperada. Dumézil narró su encuentro con el *Tratado de los evangelios* en el artículo titulado “Le bon pasteur: sermon de Francisco Davila

⁵⁴ El artículo de Dumézil y Alencastre se publicó en 1953, titulado *Fêtes et usages des indiens de Langui (Province de Canas, département du Cuzco)* y consiste en la recopilación y descripción bilingüe (quechua y francés) del ciclo ceremonial del distrito de Langui, con comentarios lingüísticos y relatos de algunas prácticas y costumbres activas a mediados del siglo XX, como el carnaval y rituales en torno a la siembra y cosecha de la papa, nacimiento, matrimonio, muerte y en actividades domésticas como techar la casa. El artículo se publicó en el *Journal de la Société des Américanistes*, editado por el Musée de l'Homme, al que había vuelto a dirigir Paul Rivet en su retorno a Francia finalizado su exilio en Colombia, y aparece después de la *Bibliographie des langues aymara et kiçua, 1540-1875* de Paul Rivet y Georges de Créqui-Montfort publicada en 1951, lo que sugiere que Dumézil tuvo referencias de la obra el año anterior a su lectura en Cuzco.

aux indiens du Pérou (1646)” publicado en la *Revista Diógenes* de la Unesco en 1957, donde sostuvo que la obra de Ávila trascendía el interés filológico o lingüístico⁵⁵. La armonía de la sociedad incaica y el trauma de la violencia de la conquista hispana en la población dominada fue el contexto que Dumézil propuso para abordar los sermones, piezas de oratoria sacra en las que podría pesquisar los restos que sobrevivieron de la cultura indígena en el siglo XVII. Asimismo, Dumézil confió en recobrar a través del texto el semblante del cristianismo campesino contemporáneo, particularmente en las continuidades del quechua en el presente de la década de 1950. Dumézil comentó cuatro sermones del primer tomo y uno del segundo, sobre el que pende la duda de la autoría de Ávila por haber sido una edición póstuma.

El primero de los sermones que reseñó Dumézil fue el del domingo de la sexagésima, titulado *Dominica in sexagesima. Cum turba multa conueniret, et de ciuitatibus properarent ad Iesum dixit per similitudinem* (nº 25) (Ávila, 1648: f. 148)⁵⁶, en el que advirtió sobre los peligros del dinero a partir de la parábola del sembrador, oportunidad en la que Ávila explicó además a su auditorio el sentido de las parábolas cristianas. Para Dumézil el sacerdote ofreció una condena total de la codicia de los conquistadores en una prédica conmovedora por la aguda reflexión sobre la miseria del indio, aún cuando el sacerdote desarrolló la justificación providencial de esta desgracia (Dumézil, 1957: 92). En el sermón para el miércoles de la tercera semana de Cuaresma titulado *Feria tertia post secvndam Dominicam Quadragessimae. Super Cathedram Moysi*

⁵⁵ “Sous ce plaisir constant, l’historien des religions et le folkloriste trouvent aussi leur butin” [Bajo este constante placer, el historiador de las religiones y el folclorista también encuentran su botín] (Dumézil, 1957:89).

⁵⁶ Los sermones del *Tratado de los Evangelios* no están numerados pero se consideró necesario hacerlo en esta tesis doctoral para facilitar su búsqueda, consulta y alusión en la redacción del texto, considerando que los títulos están en latín y se relacionan con el calendario litúrgico, lo que dificultan su manejo para un lector no familiarizado con este código. Ver Anexo 2 con la tabla de contenido del sermonario numeradas las piezas de oratoria sacra.

sederunt scriba Et pharisei (nº 40) (Ávila, 1648, f. 220), Ávila describió a los malos cristianos, entre los que mencionó a los “abominables corregidores” y curas “de la misma especie”, ambos responsables del despoblamiento de la sierra y de la alta mortandad de los indios en las minas. Sin embargo, el desasosiego obedecería -según Ávila- a los pecados de los lejanos antepasados de los indios, los que han recibido la cólera de Dios. Dumézil reconoció en este sermón el argumento sobre el destino de excepción para los indios, una maldición particular que el auditorio indio asumiría –según Dumézil- como la certeza de la continuidad de la mita minera y el trabajo en la hacienda aunque abandonasen sus ritos y prometieran fidelidad al cristianismo. En tanto, en el sermón del sábado después del tercer domingo de Cuaresma, *Feria sexta post secvndam Dominicam Qvadragesima. Homo er at Pater familias, qui plantuit vineam, etc.* (nº 43) (Ávila, 1648: f. 230), Dumézil advirtió cómo Ávila condujo a los indios a la fuente de su amargura al relatar la leyenda de la visita a los Andes de Santo Tomás, Tunapa, y el agravio que cometieron los nativos antes de la llegada de los españoles (Dumézil, 1957: 96). Este sermón ofrece la narrativa que inserta a los indios en la cristiandad europea, y tiene por complemento el sermón del noveno domingo después de Pentecostés, *Dominica nona post Pentecostem* (nº 105, tomo 2) (Ávila, 1648, tomo 2: f. 90), en el que Ávila expuso la historia de la conquista de los Incas y su tradición, la que culmina con la destrucción del Cuzco por los españoles. A Dumézil le sorprendió las equivalencias que propuso el predicador entre este episodio histórico con el relato bíblico de la devastación de Jerusalén. Al igual que los romanos, son los españoles los destructores que van y vienen, y maltratan a los indios aunque el Rey se oponga. Por esta razón ya no habría indios como antes, se lamentó Ávila (Dumézil, 1957: 98). Por último, en el sermón del *Domingo segvndo despves de Pascva. Ego sum Pastor bonus, Et cognosco oues meas* (nº 80) (Ávila, 1648: f. 474) Ávila presentó la parábola del “buen pastor”, sobre la que se preguntó por quiénes serían sus bestias, respondiéndose a si mismo “todos los hombres y mujeres de Cristo”.

Dumézil dejó ver su asombro al reconocer en la argumentación de Ávila la reflexión sobre lo bien que estaban los indios antes de la llegada de los españoles, pero no por ello el sacerdote dejó de dirigirse al indio hostil que se rebela ante el cristianismo (Dumézil, 1957: 99). Para Dumézil, los sermones de Francisco de Ávila mostraron lo que un espíritu bien dotado podía sacar del quechua, tal como el imperio Inca lo legó a sus destructores (Dumézil, 1957: 88-89). Además, celebró la habilidad del sacerdote para renovar los temas comunes de la elocuencia en el púlpito a partir de su experiencia de convivencia con los indios, apelando a la comparación, la evocación y el raciocinio, tanto para atacar las supersticiones y los rastros de paganismo, como para responsabilizar a los españoles de la disminución moral del indígena.

Dumézil obtuvo evidencias para relativizar el triunfo del cristianismo sobre los indios, anticipar la formación de un cristianismo andino colonial vigente en el presente, y problematizar la figura histórica de Francisco de Ávila. La crítica del sacerdote sobre la ambición de los españoles como malos cristianos en general, y la puntualización sobre la avidez de ciertos cargos y oficios (corregidores y curas) se deslizan por los sermones, cuidándose el sacerdote de no cuestionar el orden hispano y más bien ratificar la legitimidad divina de la conquista y de la monarquía. Sin duda, el comentario precursor y profundo de Dumézil sobre esta acotada selección de sermones permitió divisar aspectos desconocidos de un personaje frecuentado por la historiografía y una obra olvidada.

Al inicio de la década de 1970, Pierre Duviols hizo una pequeña alusión a la publicación de Georges Dumézil en *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* en su aporte brillante y pionero estudio sobre el comportamiento hispano en la contienda contra la vida religiosa de los indios del virreinato del Perú. Duviols sugiere una crítica a la historiografía colonial que sostuvo la idea de la conversión masiva y total de los indios al cristianismo al volver sobre fuentes muy conocidas pero también incorporando un profuso

corpus documental nuevo que abarcó numerosas fuentes primarias relacionadas con Francisco de Ávila, compiladas previamente como anexo del esfuerzo editor realizado con José María Argüedas en *Dioses y hombres de Huarochirí* (1966). Duviols desarrolló un estudio de los sermones de Fernando de Avendaño para sostener que los sermones de los clérigos visitantes de idolatrías fundamentalmente se prestaron más a la enseñanza que a la refutación; a exponer los artículos de fe más que a denunciar los ritos paganos (Duviols, 1977: 342), observación retomada en esta tesis doctoral.

Duviols identificó algunas coincidencias entre pasajes de la prédica contra las idolatrías de Avendaño y Ávila, como por ejemplo el uso en los sermones de la reprobación al comportamiento religioso de los españoles ricos y poderosos como un elemento de gran poder persuasivo (Duviols, 1977: 359), aspecto que ya había identificado Dumézil en su comentario del *Tratado de los evangelios*. La censura de la conducta de los ricos hispanos fue mencionada por Duviols sin el sermón *Martes despves de la Dominica de Passion* (n° 61) en el que se trata en detalle la cuestión de la codicia⁵⁷. En cambio, para ejemplificar en la refutación de la divinidad del sol a partir de la certeza sobre su dependencia de Dios -tema compartido por Ávila y Avendaño- Duviols tomó el sermón *La Epifania del Señor y Pasqua de los Reyes* (n° 16) (Ávila, 1648: f. 99). Este sermón fue publicado de manera íntegra, en sus versiones en quechua (normalizado) y español, por Gerald Taylor en *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII*, compilación de cinco sermones relacionados con la evangelización del Perú.

⁵⁷ En el sermonario de Ávila la crítica a los ricos está presente en los sermones Primera Dominica de Adviento: *Erunt signa in Sole et Luna, et in stellis* (n° 1, f.1), Cuarta Dominica de Adviento: *Anno quinto decimo Imperij Tiberij Casaris etc* (n° 4, f. 32), Martes despves de la Dominica de Passion. *Ambulabat Iesus, in Galilea, mnon enim volebat, in Iudeam ambulare* (n° 61, f.339) y Dominica infra octava. *Corpus Christi.2.despves de Pentecostes. Homo quidam fecit canam magnam, Et vocabit multos, Etc* (n° 98, tomo 2, f. 30)

Para ilustrar el sentido anticipatorio providencialista del Inca, que tuvo el convencimiento de la subordinación del astro a un ente superior, Duviols hizo referencia al sermón *Fiesta de la Santissima Trinidad* (nº 95, tomo 2) (Ávila, 1648, tomo 2: f. 4), en el que reconoció la cercanía con los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso en el tema del anuncio prehispánico del Evangelio por los Incas y el reconocimiento por parte de un Inca que el sol no era Dios sino que recibía órdenes de Dios (Duviols, 1977, pie 24:357). A diferencia de Avendaño, en este mismo sermón Ávila señaló que el sol no es el gran señor porque se desplaza por sí mismo y no puede ordenar que lo haga otro por él (Ávila, 1648, tomo 2: f. 5)⁵⁸. Según Duviols el conocimiento prehispánico de Dios fue materia ampliamente por los predicadores, y probablemente iniciada por el dominico Bartolomé de Las Casas en *Apologética Historia Sumaria* (1551), seguida por el franciscano Jerónimo de Oré en el *Simbolo Catholico Indiano* (1598) y promovida luego por una rama del pensamiento jesuita (Duviols, 1977, pie 24: 353-357) que inspiró después a Garcilaso (Serna, 2009: 9).

Duviols también empleó los sermones para puntualizar acontecimientos del inicio de la campaña de extirpación de idolatrías de 1610, sin entrar en análisis de mayor envergadura, como fue el caso del ya comentado sermón *Primera Dominica de Adviento* (nº 1), en el que Ávila criticó el bajo nivel de la predicación de los curas de indios y señaló como payasadas las acusaciones de los indios contra sus párrocos (Ávila, 1648: f.12). Por último, Duviols usó el sermón *Dominica infra octava. Corpus Christi.2.despues de Pentecostes* (nº 98, tomo 2) para exponer la amenaza de Ávila con la hoguera para los indios bautizados que vuelven a la idolatría, anunciando además otros grandes castigos (Ávila, 1648, tomo 2: f.40). Uno de los méritos de Duviols en este apartado de

⁵⁸ Duviols notó que este argumento de Ávila refleja absolutamente el *ethos* colonial basado en el principio “no hagas tú lo que puedes ordenar que otro haga por ti” (Duviols, 1977, pie 24: 357).

análisis sobre el sermonario de Avendaño -con breves alusiones al de Ávila- consistió en el uso precursor del sermón en perspectiva histórica y etnográfica, y establece un conjunto de tropos cristianos que fueron retomados en artículos posteriores por otros investigadores.

Recién en la década de 1990 los sermones de Francisco de Ávila recobraron interés como objeto de estudio, primero teológico y luego historiográfico. En 1990 el sacerdote jesuita Esteban Puig publicó un comentario teológico del *Tratado de los evangelios* para realzar la labor de Ávila como predicador y “pastor de almas”, en quien la conversión del indígena habría sido el móvil fundamental de su carrera. Puig respondió con este artículo a los estudios de la década anterior –como el de Pierre Duviols y Antonio Acosta- que presentaron el desempeño religioso de Ávila movido por la reacción personal del sacerdote contra sus feligreses, la ambición económica y la obstinación vehemente contra los indios y su religiosidad. En su análisis Puig estableció como contexto de la elaboración del sermonario de Ávila las recomendaciones sobre la predicación de José de Acosta en *De procuranda indorum salute* (1556), el que habría sido predecesor de las advertencias del Tercer concilio Limense de 1582. Asimismo, el cónclave limeño formuló un llamado sobre el mejoramiento de la predicación al que habrían respondido con sus propios sermones no solo Ávila sino también Joseph de Arriaga con *Extirpación de la idolatría del Perú* (1621), Fernando de Avendaño con su sermonario y una variedad de autores de textos devocionales coloniales anteriores y posteriores a la impresión del sermonario de Ávila como fray Jerónimo de Oré, el jesuita Ludovico Bertonio y Bartolomé Jurado Palomino (Puig, 1990:991-992). Según Puig, la mayoría de estos autores habrían identificado como obstáculos a la conversión la persistencia de la idolatría, la borrachera (con todas las secuelas contra la moral y relacionadas con la sexualidad) y el culto a los difuntos (en especial a las momias). La novedad que ofrecería Ávila estaría entonces –según Puig- en las recomendaciones para intensificar de nuevo la labor catequética a través de la prédica, sin insistir en la

acomodación de las enseñanzas a “rudos e infantiles” sino más bien en asumir a la audiencia india como cristianos capaces y maduros a los que se les debe exponer la doctrina y persuadir insistente y llanamente con símbolos, imágenes y términos de sentido popular, entre otros recursos (Puig, 1990: 996). Según Puig, la conversión de los indios al cristianismo fue para Ávila un proceso concluido, y evita referirse a los pocos sermones anti idolátricos que hay en el sermonario, sobre los que Puig no ofrece interpretación para justificar su presencia.

El tono paternal y la exposición práctica de los sermones Puig los atribuye a la avanzada edad de Ávila al momento de componer la obra, de manera que su experiencia de vida le habría permitido ajustar su retórica al ejercicio actual de su ministerio, dedicado a predicar, escribir, socorrer a los pobres y desarrollar una piedad ejemplar. Puig evita la discusión retórica sobre los recursos de los predicadores para cautivar y mover al auditorio.

El *corpus* de sermones que abordó Puig corresponde a seis sermones (cinco del primer tomo y uno del segundo, volumen que no vaciló en atribuir a Ávila)⁵⁹ de los que seleccionó fragmentos para ejemplificar sus afirmaciones sobre el sentido que Ávila dio a cada parte que estructura la pieza de oratoria sacra. Al cotejar los recortes de los textos Puig estableció que en los exordios las primeras palabras aclaran el concepto del tema a exponer e intentan atraer la atención de los oyentes, siempre invocando la protección del Espíritu Santo y de la Santísima Virgen María⁶⁰. Inmediatamente después, Puig reconoció que Ávila presenta el

⁵⁹ Los sermones comentados por Puig fueron el Sermón del Bven Ladron (nº 71, f. 421), De la Natividad del Señor (nº 6, f. 53), La Epifanía del Señor y Pasqua de los Reyes (nº 16, f. 99), Sermon de Iveses Santo en la tarde al mandato (nº 70, f. 413), Miercoles S. Tercer Sermon de la Passion de nvestro Señor Iesvs Christo (nº 69, f. 400) y Domingo infraoctava de Corpus Christi (nº 4, tomo 2, f. 30). En el texto de Puig hay errores en la numeración de las páginas citadas de los sermones e incluso cita un sermón titulado El amigo de la Resurrección que no figura en el sermonario (Puig, 1990, pie 56: 1003).

⁶⁰ Cabe señalar que en efecto los exordios finalizan con la invocación a la Virgen María pero Ávila prescinde –al igual que los dominicos- de la frase “sin pecado concebida”, expresión obligatoria por la Corona desde la década de 1630 cada vez que fuera mencionada en un sermón o prédica como reacción al debate inmaculista (Negredo, 2001). Entre varias opciones, el gesto de Ávila sugiere el apartamiento del predicador del conflicto entre órdenes y la Corona y solo repite la fórmula latina *Ave Maria*.

Evangelio del día sin citarlo textualmente y empleando la forma popular, fácil y comprensiva para los indios. Asimismo, Puig logró identificar los recursos para llamar la atención y fijar conceptos doctrinales (por ejemplo, la Eternidad) entre los que usó las exclamaciones, suspiros, diálogos intercalados, formas paternales y reprimendas. Ávila también expuso las virtudes cristianas así como las verdades fundamentales de la fe, estas últimas abordadas “con rigor teológico, con las palabras técnicas consagradas y de formulación precisa, sin dejar al vacío las dificultades que puedan inquietar a los oyentes” como la cooperación del hombre con respecto a la obtención de la gracia divina -propia de la teología escolástica medieval-, el Santísimo Sacramento, la comulgación (Puig, 1990: 1001). El cierre de los sermones se caracterizaría por una forma afectuosa de recomendaciones para vivir como buenos cristianos.

De acuerdo a Puig -quien reflexionó sobre Ávila en tono apologético desde el punto de vista de un eclesiástico- el sermón que mejor presentó la aptitud, forma e intenciones de Francisco de Ávila fue la *Dominica infra octava. Corpus Christi. 2. despues de Pentecontes* (nº 4, tomo 2) (Ávila, 1648, tomo 2: f.30), en el que expuso como tema central el cuerpo del Señor, con el que Ávila habría impugnado los errores que circularon en el ambiente de la feligresía india estableciendo paralelos con las creencias nativas. En este sermón -que también atrajo la atención de Duviols- Ávila habría sintetizado una visión de conjunto de las “luces y sombras” (Puig, 1990: 1004) de su grey, es decir, del cristianismo e idolatría de los indios. Puig coincidió con Duviols tan solo en la selección de los sermones nº 16 del primer tomo y el nº 4 del segundo tomo, pues la interpretación de cada uno sobre los textos resulta en extremo disímiles en función del punto de vista teológico e historiográfico que asumieron para abordar el fenómeno de la evangelización de los indios.

Al final de la década de 1990 el atractivo historiográfico de los sermones de Ávila fue reanimado por Kenneth Mills con dos publicaciones. En *Idolatry and Its Enemies* (1997), Mills abordó el período de la colonia media (1640 a

1750) por partida doble; es decir, examinó tanto el comportamiento religioso de los indios como los supuestos de los extirpadores de idolatrías sobre las prácticas religiosas de los nativos. En esta empresa Mills utilizó para ambos propósitos una variedad de fuentes documentales entre las que están los sermones de Fernando de Avendaño principalmente, y en un plano secundario los de Francisco de Ávila. Tal decisión responde al convencimiento sobre el uso de los sermones de Avendaño en las visitas de idolatrías de mediados del siglo XVII como un apéndice de la *Carta pastoral* del arzobispo Villagómez, a diferencia de los de Ávila que no fueron considerados para tal fin (Mills y Taylor, 1998: 228).

Bajo la premisa que la transformación religiosa de los indios no solo generó el conflicto y enfrentamiento, sino también produjo la integración de elementos cristianos en las prácticas religiosas nativas, Mills propuso que los extirpadores conceptualizaron tales prácticas en un sistema de dualidades opuestas entre lo cristiano y lo pagano (Mills, 1990: 192). En el sermón de Ávila la *Vigilia De la Natividad del Señor* (nº 5) –el que Mills publicó con William Taylor al año siguiente en una antología– Ávila expone su certidumbre sobre las prácticas religiosas de los indios como una religión consistente pero orientada hacia el error, una imitación del cristianismo inducida por el Demonio (Ávila, 1648: f. 53). Como una “parodia dominíaca del cristianismo” Mills señala cómo Ávila comparó la vigilia cristiana con las restricciones de los indios para comer con sal, ají y tener relaciones sexuales los días anteriores a la adoración colectiva de sus dioses, de manera que el incumplimiento de tales limitaciones producía las enfermedades, muertes y fracaso de los cultivos o proyectos de trabajo (Mills, 1990: 203). Mills sostiene que el punto de vista de Ávila sobre las idolatrías a mediados del siglo XVII fue complejo pues evaluó negativamente la instrucción religiosa de los indios pero a la vez evitó rechazar todo el cristianismo de los indios. Esto demostraría la falta de consenso en el cristianismo hispano sobre los asuntos de la idolatría, sus causas y su remedio más efectivo. Mills percibió en Ávila un tono populista y santurrón. Con habilidad apeló al sentido de injusticia

de los indios para fomentar la transformación religiosa de los nativos a escala individual y comunitaria (Mills, 1990: 203). Seguido debió admitir las flaquezas de la Iglesia y así censuró a los curas párrocos por no enseñar adecuadamente la doctrina a los indios liberando a estos de toda responsabilidad de sus errores en la fe. Este argumento en el que ya habían reparado Dumézil y Duviols lo explica Mills a partir del primer sermón del *Tratado de los evangelios*, en la *Primera Dominica de Adviento* (nº 1) (Ávila, 1648: f. 11-12). De acuerdo a Mills, Ávila reconocería la responsabilidad de los eclesiásticos en el fortalecimiento de la idolatría en lugar de solo atribuir a los indios un comportamiento contumaz. Las palabras de Ávila difieren ligeramente de los argumentos de los opositores a la campaña de extirpación del arzobispo Villagómez en tanto que Ávila insiste en la autocrítica que fue predominante a fines del siglo XVI en el Tercer concilio de Lima, expresada en el *Tercero catecismo* (Mills, 1990: 207). Avendaño en sus sermones fue más conservador y menos crítico de los agentes de la Iglesia, con lo que Mills deja en claro la ausencia de consensos y la existencia de corrientes de opinión enfrentadas sobre las causas y responsables de la idolatría en el siglo XVII.

La transformación de las técnicas de evangelización en el siglo XVII fue considerado por Kenneth Mills y William Taylor un tema central para examinar esta fase del período colonial y condujo la incorporación en 1998 del sermón de Ávila *En la Vigilia de la Natividad del Señor* (nº 5) al conjunto de fuentes coloniales recopiladas en *Colonial Hispanic America. A Documentary History*. Este sermón que ya había citado Mills en 1997 para ejemplificar la concepción de parodia demoníaca del cristianismo en Ávila, fue reconocido por Mills y Taylor como un intento del sacerdote por establecer un diálogo entre las tradiciones del pasado indio y el presente indígena con referencias accesibles al auditorio en lugar de las argumentaciones lógicas (Mills y Taylor, 1998: xxiv). Si el sermonario de Avendaño es predecible y a la vez notable por la franqueza de su razonamiento directo, el de Ávila está lleno de sorpresas por el nivel

emocional que desarrolla empleando estas referencias cotidianas para el auditorio indio.

El sermón *En la Vigilia de la Natividad del Señor* es fundamentalmente catequético en tanto proporciona una lección religiosa, pero Ávila habría adoptado pausas para elaborar imágenes y diálogos en que se exponen dudas y sus respuestas como un padre contenido y paciente que interpela a sus hijos. También expone el sacerdote una intensa imaginería visual con expresiones que inspiran miedo y temor para persuadir sobre la palabra de Dios, palabra que pincha, arde y golpea para alimentar el alma y despertarla de un mal sueño en el día del nacimiento de Jesús. Estas operaciones de la prédica de Ávila se basaron en su profundo conocimiento de la mentalidad del auditorio y de los obstáculos que presentarían para comprender su mensaje evangelizador. La carga visual de los sermones de Ávila es apuntada por Mills y Taylor como un aspecto significativo de su prédica que merece estudio detallado.

Al referirse al sermón de la vigilia de la Navidad, Mills y Taylor argumentan que Ávila tiene claridad con respecto a la comparación que sin duda harían los indios con la abstinencia observada en sus fiestas paganas, de manera que el sacerdote con este ejemplo y otros demuestra su permanente atención en impedir las superposiciones mecánicas entre el cristianismo y las prácticas religiosas de los indios. Del mismo modo, Ávila se manifiesta especialmente preocupado por aclararles a los indios el debate sobre la Inmaculada Concepción, sin pecado concebida (Mills y Taylor, 1998: 230). Mills y Taylor insisten en que Ávila reconoció más allá de la simple persistencia de las creencias indias, la convergencia entre el cristianismo y las prácticas religiosas andinas predominantes a mediados del siglo XVII, y se cuidó de ser muy cauto con respecto a la canalización de este comportamiento en su prédica, admitiendo algunas cosas y rechazando otras. En este sermón de la vigilia de la Navidad se podrían reconocer las caras cambiantes del cristianismo que percibe Ávila, en el que reconoce peligros como oportunidades para fortalecer la fe en los Andes a

partir de la mezcla religiosa, las imitaciones locales y las apropiaciones del cristianismo hechas por los indios (Mills y Taylor, 1998: 230). No obstante, los malentendidos del cristianismo en los indios acarrearán el falso paralelo con la voluntad que dirige el infierno. Ante esto el sermón de Ávila muestra que no bastaría con solo definir de manera precisa los conceptos cristianos. Se necesitaría además aislar las interpretaciones peligrosas, las nociones erradas y las analogías adinas que son las amenazas en las que reside el Demonio, como el “simio de Dios” que acecha imitando a Dios. Según Mills y Taylor, son las convergencias y las comprensiones emergentes en los indios el punto de partida de los sermones de Ávila; con ello se compromete con la religión colonial andina pero no deja de refutarla. Ávila percibiría que aunque su audiencia india esté formada por personas que se llaman a sí mismos cristianos, su acto de describir el tiempo de abstinencia y vigilia los llevará a evocar una serie de pensamientos saturados de riesgos de revivir su pasado.

Hasta que Gerald Taylor se fijó en la variedad del quechua usado por Ávila la cuestión lingüística de los sermones bilingües y la operación de traducción no había sido mencionada. Taylor observó de manera muy breve el tema lingüístico para un conjunto de cinco sermones del siglo XVII entre los que incluyó uno de Ávila y Avendaño. En la compilación de 2002 titulada *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua siglo XVII*, Taylor reprodujo de manera íntegra el sermón ya comentado por Duviols y Puig, *La Epifanía del Señor y Pasqua de los Reyes* (nº 16) y su selección obedeció al interés de la prédica contra las idolatrías. En este sermón en el que Taylor observa por momentos un tono paternalista irritante (Taylor, 2002: 43), Ávila emplea un estilo sencillo, evita los términos oscuros y usa la lengua general “cuzqueña” más auténtica. Como Avendaño y Bartolomé Jurado Palomino, Ávila es considerado uno de los autores “cuzqueñizantes” al emplear algunas diferencias en la grafía –un tanto errática-, que los distanciaría de la grafía de la tradición lingüística promovida por los traductores del Tercer concilio limense, la que contempla además términos

sureños o del chinchaisuyo empleados por los hablantes del arzobispado de Lima⁶¹. En el campo léxico, Taylor no observa en *La Epifanía del Señor y Pasqua de los Reyes* de Ávila mayor innovación en comparación con la variedad que ofrece el sermón IX de Avendaño⁶². Finalmente, Taylor reconoce mayores cualidades literarias en los sermones de Avendaño que en los de Ávila. De este último Taylor destaca la sencillez y elegancia con la que maneja su lengua materna; a diferencia del resto de los comentaristas de los sermones de Ávila no alude al estilo llano ni a los ejemplos coloquiales del predicador. Si vale señalar que la observación lingüística de Taylor sobre el sermón de Ávila aporta con más elementos para considerar las distintas tendencias dentro de la comunidad eclesiástica sobre el mejor modo de predicar a los indios, y la opción por un quechua cuzqueño no fue solo una decisión basada en un criterio funcional sino también responde a la adecuación de la estrategia retórica ante el auditorio potencial que ya no correspondía a aquel prefigurado por José de Acosta en el marco del Tercer concilio limense.

La operación de traducción lingüística y cultural implicada en los sermones de Ávila fue abordada por Juan Carlos Estenssoro en el libro *Del Paganismo a la Santidad* (2003). Estenssoro examinó la lucha de la Iglesia contra la supervivencia de las creencias y prácticas religiosas de los indios, y entre los muchos aspectos que desarrolla a lo largo de su obra se detiene en el impacto de los principios tridentinos en el arzobispado de Lima. Según Estenssoro la Iglesia

⁶¹ Según Taylor, Ávila mantiene una distinción un poco errática entre dos sibilantes pues hay palabras que etimológicamente requieren s, ss / š/ pero que Ávila transcribe regularmente con ç. Asimismo, Ávila usa la forma gráfica –ccu- en vez de -khu-, como lo usan Fernando de Avendaño y Bartolomé Jurado Palomino, otros de los autores del grupo “cuzqueñizantes” (Taylor, 2002: 43-44).

⁶² Taylor apuntó una variedad de “aciertos lingüísticos” en el sermonario de Avendaño que le han hecho reflexionar sobre la eficacia evangelizadora de los sermones y le han conducido a dudar sobre los indios como destinatarios de esta prédica. Para Taylor la manipulación del léxico es el aspecto más interesante de la obra de Avendaño, con expresiones como *khipu* por capítulo, *paqarina* por lugar de origen, la asociación de los antepasados bíblicos a *malkis*, la traducción de pecado original por *paqarina hucha*, la designación del Rey Salomón como *amawt'a* entre otros ejemplos (Taylor, 2002: 124-125).

colonial evitó considerar a los indios como plenos miembros de la comunidad cristiana porque los eclesiásticos calificaron de inconcluso el proceso de evangelización que se realizó entre 1532 y 1582 donde solo se colocaron frágiles simientes. Sin embargo, durante el siglo XVII la Iglesia persistió en el argumento sobre la supervivencia de la idolatría y así justificó las campañas de extirpación para prolongar –según Estenssoro- el reconocimiento de la conversión total de los indios al cristianismo y proteger la continuidad del sistema colonial basado en la diferenciación de las dos repúblicas.

Para recabar las expresiones de la fe cristiana de los indios y el comportamiento de los eclesiásticos post tridentinos, Estenssoro señala que tomó los cuatro sermones consagrados al tiempo de Adviento –aunque solo cita el segundo y el cuarto-, serie en la que se relata la venida de Cristo para juzgar a vivos y muertos. Este conjunto de sermones lo comparó con los tres más próximos del *Tercero catecismo* para captar la novedad de la prédica que ofrece Ávila en relación con un tema que permitía a los predicadores establecer un paralelo entre el tiempo de la conmemoración de la espera de la vuelta histórica de Cristo como Mesías redentor, y la espera actual del retorno de Dios como juez para el juicio final. De acuerdo a Estenssoro, Ávila empleó en sus sermones el método jesuita de la *compositio loci* a partir de las citas del sermón *Segunda Dominica de Adviento* (nº 2). Asimismo, se reconocería en esta pieza de oratoria sacra la intención universalizadora de Ávila con respecto a la resurrección para penetrar en la imaginación del público indio, invocando personajes emblemáticos de la historia Inca, de la conquista y del presente colonial, con autoridades e instituciones vigentes, la mención a tres naciones enemigas y aliadas de España, e incluso divisiones étnicas indígenas muy precisas, conocidas por su auditorio (Ávila, 1648: ff. 15, 21-22). La función de intermediación cultural de la prédica de Ávila queda completamente retratada con las citas seleccionadas por Estenssoro.

Uno de los aspectos controvertidos de la interpretación de Estenssoro radica en el uso que Ávila hizo del principio de adecuación, el que habría sido llevado al extremo al reescribir el ciclo completo del Adviento incorporando el desmembramiento del Inca por una extensa geografía que abarca Cuzco y Castilla para finalmente juntar sus fragmentos y resucitar (Ávila, 1648: ff. 22)⁶³. Para Estenssoro este es la propuesta más desconcertante de Ávila, en la que acomete la historia de la salvación desde un punto de vista indígena y les afirmarí a los indios explícitamente que los Incas van a resucitar y que el Inca ha sido un hombre bueno, con lo que Ávila se convertiría en el precursor del mito del Inkari (Inca rey). Si bien la propuesta de Estenssoro es sugerente, también resulta aventurada en tanto el fragmento en el que se basa para construir tal argumento fue arrancado de su contexto discursivo y analizado de manera aislada aun cuando pertenece a estructuras mayores de sentido como son el sermón completo, y el resto de los sermones en los que se alude al tema cristiano del resucitar de Cristo. El relato del desmembramiento del Inca y la reunión de sus partes se liga de manera más nítida a la tesis muy discutida por la intelectualidad virreinal (civil y eclesiástica) del carácter protocristiano de los Incas.

En la lectura fragmentada y provocadora que Estenssoro realiza de los sermones de Ávila también presta atención al sermón *Quarta Dominica de Adviento* (nº 4) en el que Ávila desarrolla el tema de la vanidad de los bienes terrenales (*vanitas vanitatum*). Estenssoro observa en esta prédica cómo el sacerdote notificaría a su auditorio indio de la inminente caída del rey de España y la pérdida del Perú (Estenssoro, 2003: 359). El imbricado mito político andino en torno a Inglaterra como protectora, patria y refugio del Inca también aparecería en este sermón, que de acuerdo a Estenssoro la enemiga de España asoma como

⁶³ “Ávila revierte el etnocentrismo de la prédica y les ofrece a los indios por primera vez una historia local totalizadora capaz de dar cuenta de la historia universal”. Esto vuelve la empresa de Ávila equivalente para Estenssoro al esfuerzo de Guamán Poma en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Estenssoro, 2003: 349).

potencial aliada de cualquier rebeldía anticolonial y recogió la etimología popular que yuxtapuso Inglaterra con Ingalaterra: la tierra del inca (Estenssoro, 2003: 360). Con este sermón Ávila buscaría destacar el poder del clero frente al poder político laico y además empodera a los indios. Nuevamente la lectura aislada de un fragmento del sermón le permite a Estenssoro elaborar conjeturas riesgosas que, al cotejar la pieza de oratoria con otras de la misma obra, se vuelven menos sólidas al notar la presencia en Ávila de un análisis del tipo arbitrista sobre el estado de la monarquía.

Por último, a Estenssoro le sorprende la ausencia de censura para las borracheras, bailes y concubinato en este sermón en el que Ávila invocaría tales conductas para abordar desde otra arista la vanidad. La embriaguez y otros comportamientos “festivos” aparecerían como ejemplos de lo rápido que se desvanecen los placeres y lo mal que termina el deleite (Ávila, 1648: ff. 42-43). Estenssoro plantea que el uso de las guitarras y otras prácticas ya no corresponderían a las tradiciones identificadas como idolátricas, sino a las prácticas de los indios hispanizados o ladinos y aculturados que han incorporado cantos e instrumentos de la cultura profana que ofrece la sociedad colonial urbana y que en alguna medida han incitado los evangelizadores. De este modo, la ebriedad y el adulterio se omitían si en el discurso se intentaba promover los bailes públicos con guitarra para desplazar por completo los subversivos *taki* (Estenssoro, 2003: 362). Sin embargo, Ávila emplea el ejemplo de la mujer adúltera para cuestionar tal comportamiento en los indios y en otros sermones se condena de manera explícita la borrachera.

Centrado en los eclesiásticos hispanos y criollos, Estenssoro examina los sermones de Ávila en el intento por identificar como este y otros clérigos dieron sentido a sus roles y posiciones a través del dramático combate de dicotomías entre el bien y el mal, Dios y el Demonio. Para ellos los indios sucumbían a los engaños del Demonio por su ignorancia de la fe e inconsecuencia en la vida cristiana que los arrastraba al error herético, la inmoralidad y las mezclas

peligrosas que les impedían ser “perfectos cristianos”. Lo que Estenssoro reocnoce como una prédica contradictoria en Ávila habría apuntado hacia este diagnóstico por lo que habrían superado la pura refutación para reforzar una nueva indianidad.

En el marco de la búsqueda sobre las conexiones entre la erradicación de la idolatría y los numerosos procesos de beatificación y canonización en Lima, Celia Cussen examina de manera sugerente los sermones del *Tercero catecismo*, los de Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño para identificar los mecanismos que cada uno empleó para fomentar el culto a los santos europeos en sustitución del recurso indígena de invocación de hechiceros y huacas. En *The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification* (2005) Cussen también revisa la promoción del culto a los santos locales como proyección de la experiencia de los sacerdotes en el combate de la idolatría. Mientras que José Acosta apenas introduce la figura cristiana de los santos en el *Tercero catecismo*, y los retrata como poseedores de capacidades milagrosas semejantes a las de Cristo, los propone luego como protectores o abogados de los fieles cuando solicitan su auxilio. Avendaño en tanto incluye la variante local en la tradición cristiana europea, de modo que en Perú se habrían escenificado los dos tipos de milagros que reconoce el sacerdote, como son la derrota del demonio en los Andes y la sanación de enfermos y agonizantes, ejecutada por estos santos del antiguo cristianismo vistos como héroes sobrenaturales (Cussen, 2005: 428-429). En este escenario, Ávila presenta a los santos como intercesores y modelos de conducta ejemplar, sin embargo en el sacerdote se presentaría la preocupación sobre la tendencia en los indios de conducir la devoción por los santos hacia la de sus dioses tutelares bajo la forma de santos cristianos. Esta prevención contribuye en fortalecer el repertorio de temas susceptibles de sincretismo detectado por Ávila que ya había puntualizado Kenneth Mills en su comentario del sermón sobre la *vigilia de la Natividad del Señor*. Finalmente Cussen sostiene que de manera sutil Ávila promovió a los

santos como ancestros sagrados cristianos para los indios (con mayores poderes que las huacas) pues nunca corrige que los santos puedan ser considerados por los indios como algún tipo de ancestro de todos los cristianos (Cussen, 2005: 341). Esta argumentación la sostiene Cussen a partir de las citas de las sanaciones milagrosas de Cristo como testimonio de su divinidad en el sermón *Dominica secunda post Epiphaniam* (nº 19) (Ávila, 1648: ff. 116-117), y de la reprobación de Ávila sobre la costumbre de los indios de consultar a los ancianos por las enfermedades y dolencias, asumidas como castigos las huacas que se revierten con ofrendas rituales a los ídolos en la *Dominica tertia post Epiphaniam* (nº 20) (Ávila, 1648: f. 127). En el sermón *Del glorioso Protomartyr San Estevan* (nº 7) Ávila aconseja a los indios acercarse a los santos de un modo distinto al de las huacas, solicitando a los curas una misa en su nombre, rezando un rosario o entregando limosnas a la iglesia (Ávila, 1648: f. 72). De acuerdo a Cussen, Ávila proporciona a los indios claves para el uso de los intercesores cristianos en el espacio privado o doméstico, evadiendo el sincretismo que había emergido en el consumo de reliquias, tierra bendita de los sepulcros de los santos e imágenes de santos oficiales reconocidos por la Santa Sede. Ávila habría optado por “sanar” la idolatría estimulando la devoción a los santos a partir de su capacidad para interceder con Dios, como modelos de fe incommovible, y por último debido a su virtud cristiana (Cussen, 2005: 432).

Los métodos para obtener ayuda sobrenatural en la sanación de enfermedades físicas son similares entre indios y cristianos, observación de Ávila que le permite relevar el papel de intercesor de los santos en el sermón *Feria quinta post tertiam Dominicam Qvadragesimae* (nº 49) a partir de un supuesto diálogo con un indio que reclama por qué no pueden hacer con sus ancestros las mismas peticiones que hacen los cristianos con sus santos. Avila señala que equivocadamente los indios creen que los progenitores y antepasados les mandaron la enfermedad y por esta razón los adoran y piden buena salud, pero lo cierto es que ellos se encuentran en el infierno y además no tienen poder para

dar salud. Los cristianos en cambio piden por su salud a los santos porque consiguen un favor en representación nuestra ante Dios pues habitan con él (Ávila, 1648: f. 272). Cussen concluye así que Ávila fue reticente en exponer la vida de los santos en sus sermones para los indios, lo que podría resultar paradójico frente a la nutrida colección de imágenes sagradas y hagiografías entre sus bienes personales. Se sugiere así que Ávila tuvo conciencia de los riesgos de fomentar, sin proponérselo, otra forma de sincretismo entre los indios. Sin duda, el tropo cristiano de los santos en los sermones de Ávila reviste gran interés en la comprensión de su postura hacia una sociedad en mutación.

La revisión de la variedad lingüística en los sermones de Ávila la retoma Alan Durston en su enorme y detallado texto *Pastoral Quechua* (2007), en el que analiza el proceso con el que se establece una liturgia particular en una lengua quechua estandarizada que -en teoría- sería usada en la región, lo que constituye un caso de “imperialismo lingüístico”. En este recorrido que va desde la década de 1540 hasta 1650, Durston revisa un conjunto de fuentes doctrinales provenientes de las zonas costeñas y de las tierras altas del centro y sur del actual Perú, de donde proviene toda la literatura quechua. La cuestión lingüística aparece contoda su complejidad en la selección de fuentes que aborda Durston; en ellas reconoce hibridez, sincretismo o acomodación en la traducción, como es el caso de los escritos de Luis Jerónimo de Oré, Juan Pérez Bocanegra, Cristóbal de Molina, José de Acosta, Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño. A partir de la variedad lingüística que emplean, Durston acuña el concepto de “quechua pastoral”, una lengua nueva y distinta en muchos niveles (Durston, 2007: 181), concebida sobre todo textualmente, lo que se tradujo en un vocabulario, géneros y estilo novedosos. El quechua pastoral se basa en el quechua sureño o del Cuzco con algunas influencias costeras o con “chinchaysuyismos” (del quechua central) (Durston, 2007: 192-198). Durston propone que es evidente en el *corpus* pastoral del Tercer concilio limense la primacía del quechua cuzqueño que desplazó al quechua costeño usado por los misioneros de la primera evangelización. Sin

embargo en el Tercer concilio se estandariza un tipo de quechua al que denomina Durston “colonial estandarizado” o “mundano”, usado también de manera temprana por una élite indígena para fines administrativos o privados. Este quechua postconciliar y la imposición de los textos catequéticos como modelo para la traducción, suprimiendo las traducciones anteriores y posteriores al concilio las que presentaron innovaciones estilísticas y de léxico, como la de Jerónimo de Oré, Pérez Bocanegra y Pablo de Prado se consolida en las primeras décadas del siglo XVII. En tanto, el quechua pastoral difiere del quechua colonial estandarizado en el Tercer concilio limense, y logra su auge a mediados del siglo XVII, período en el que Durston reconoce el impacto de la campaña de extirpación en la traducción.

El quechua pastoral fue de adopción irregular -en términos espaciales y temporales- contradictoria y lenta. Así se observa en los sermones de Francisco de Ávila y en el conjunto de cinco textos que presentan el uso del quechua pastoral en fuerte contraste con la literatura postconciliar; todos con tendencia hacia la “chinchaysuyización”, con innovaciones terminológicas a pesar del uso general de una terminología conservadora apegada a la norma del Tercer concilio Limense porque se consideró que los indios aún no eran cristianos plenos. El grueso de las obras escritas en quechua pastoral se orientó a la catequesis (catecismos y sermones) de manera semejante al *corpus* del Tercer concilio Limense donde se escatimó la liturgia por considerarla muy difícil para los indios y susceptible de malentendidos doctrinales.

Para Durston los sermones de Francisco de Ávila se caracterizarían por una amplia y viva discusión en torno a una variedad de temas que van más allá de la exposición de la doctrina básica. Los pasajes del Evangelio fueron usados como punto de partida para desarrollar comentarios morales de la sociedad colonial india, con los que critica la falta de fe de los indios, el comportamiento abusivo de los funcionarios españoles que los gobiernan y la conducta negligente de los curas párrocos y corregidores.

Durston establece comparaciones entre los sermones de Ávila y Avendaño (también coteja pasajes con otras obras en quechua pastoral como el diccionario de Diego González Holguín) para identificar rasgos comunes, como la estrategia retórica de dialogar con un interlocutor indio imaginario quien señala objeciones a los argumentos del sacerdote, y ambos responden haciendo gala del conocimiento de la cultura y religión andina ganada como extirpadores de idolatrías. A diferencia de Avendaño, los sermones de Ávila reflejan además una cantidad significativa de particularidades con respecto a la adaptación del quechua colonial estandarizado que dio origen al quechua pastoral. Entre los detalles que observa Durston al examinar fragmentos de sermones menciona que si bien Ávila emplea los términos “chinchaysuyizados”, también usa un léxico del área central con más asiduidad que Avendaño en sus sermones (Durston, 2007: 202). También reconoce que no es posible determinar si los cambios ortográficos que introduce Ávila se corresponden con cambios fonológicos, o si están relacionados con la decisión de adaptarse a la gran variedad de hablantes corrientes de la lengua (Durston, 2007: 205). En cuanto a los tropos y figuras textuales, Durston observa en el sermón *De la Natividad del Señor* (nº 6) que Ávila adopta la palabra *simi* para traducir “verbo” en la frase “En el principio fue el Verbo”, como crítica velada hacia los que emplearon la fórmula *Diospa churi* (hijo de Dios), como su contemporáneo Juan Rojo Mejía y Ocón en el *Arte general de la lengua de los indios de Perú* (1648). Ávila a continuación realiza un comentario explicando que la Palabra o Verbo es el Hijo de Dios, quien procede del Padre y fue hecho de carne. Luego explica que *simi* significa “boca” así como “palabra” y “lenguaje” (Ávila, 1648: 56, 50-60). En tanto, en el sermón *Octava Epiphaniae* (nº 18) Ávila resuelve la traducción del tropo cristiano *agnus Dei* o “cordero de Dios” -la metáfora que usa Juan Bautista para referirse a Cristo como un inocente y dócil a sacrificar- de una manera opuesta al caso anterior y opta por la traducción literal seguido por un extenso comentario sobre la expresión *Diospa uña uyçan* pues la expresión no implica el concepto de

sacrificio: *uña* se usa para referirse en general a los mamíferos jóvenes, y *uyçan* es una adaptación fonológica de la palabra en préstamo *wisa* u oveja en español (Durston, 2007: 232). Ávila explica cómo los Incas sacrificaban llamas al sol y al rayo, inmoluciones que Ávila sospecha aún persisten, y señala cómo en tiempos de Cristo se sacrificaban ovejas para Dios y así expiar los pecados. Por esta razón, explica el sacerdote, Juan Bautista se refiere a Cristo como el cordero de Dios anticipándose a la muerte que le espera en la cruz como sacrificio expiatorio para Dios (Ávila, 1648: ff. 114-116). De acuerdo a Durston, Ávila es conciente de la potencial confusión que podría suscitar la compración de Cristo con una oveja y sabe que la mayoría de su audiencia está familiarizada con las pinturas de la metáfora o estatuas de Juan Bautista apuntando al cordero. En este sentido, los autores-traductores postconciliares como Ávila desarrollaron una iconografía de gran riqueza sincrética para sustituir ante los indios los tropos convencionales. Asimismo, los tropos traducidos literalmente que requieren explicación solo figuran en los sermones y son excluidos de los himnos, letanías y oraciones donde no hay ocasión para los comentarios (Durston, 1007: 233).

El diálogo entre el cristianismo y las religiones andinas se observa según Durston en la aproximación que realizan los predicadores a la red de tropos cristianos formados por María, Dios y Cristo, para el que no emplea ningún sermón de Ávila en las ejemplificaciones sino documentos litúrgicos propiamente tales. Entre el conjunto de asociaciones sincréticas que se observan en los sermones de Ávila Durston señala en el sermón *En el día de la circuncision del señor* (nº 14) las expresiones *arpa* (la sangre de las llamas y cerdos de guinea sacrificados) y *pira* (las marcas en el rostro con la sangre de tal inmolución) para referirse a los sacrificios idolátricos antes de la conquista, los que al tiempo se convirtieron en términos emblemáticos del culto idolátrico en varios autores de textos postconciliares. Esto no impidió que otros eclesiásticos como Oré relacionaron el término con el sacrificio del hijo de Abraham, o con el

del propio Cristo, como lo hizo Juan Pérez Bocanegra en su *Ritual formulario* de 1631 (Durston, 2007: 259).

La gramática quechua se caracteriza por el uso de sufijos que determinan aspectos del contexto de interacción que quedan sin especificar en muchas otras lenguas, como por ejemplo el sufijo evidencial o reportativo que indica la fuente de información del hablante⁶⁴, el sufijo cislocativo que indica la relación espacial entre el evento referido y el sitio de la enunciación del evento⁶⁵, y el de tensión narrativa, que implica la falta de conocimiento directo de los eventos narrados⁶⁶. El uso que le han dado a estas categorías los escritores de textos en quechua pastoral ha llevado a pensar que no fueron comprendidas por los escritores o que el papel de mediador que cada uno tuvo convirtió en un obstáculo el uso apropiado de estas categorías que han sido vistas como características de la cultura oral en la que se desarrolló el quechua. A partir de esto se presume que el quechua tuvo una relevancia pragmática dependiente de la inmediatez del discurso oral.

En esta línea argumental, Durston observa en el sermón *Dominica sexta post Epiphaniam* (nº 23) el uso que Ávila confiere al sufijo reportativo en el extenso relato de la evangelización de los Andes por el apóstol Tomás, el que finaliza con su martirio en manos de los indios colla a orillas del Lago Titicaca. Señala Ávila que este episodio le fue narrado por unos indios ancianos en camino de Lima a Potosí. Pero luego, Ávila adopta la marca lingüística del testigo directo para describir cómo la cruz milagrosa que llevó Tomás en la espalda fue descubierta por un obispo setenta años atrás de la redacción de estos sermones (Ávila, 1648: ff. 484-485). Estas variaciones desconcertantes en el uso de los sufijos podrían reflejar tanto usos errados del sacerdote como también la

⁶⁴ Corresponde a los sufijos *mi, si, cha*.

⁶⁵ Corresponde al sufijo *mu*, que indica “no fue aquí”.

⁶⁶ Corresponde al sufijo *sqa*.

adaptación a patrones de lenguas europeas, como el latín. Finalmente Durston no ejemplifica mucho más con los sermones de Ávila en la discusión ortográfica, dialectológica y gramatical, y privilegia otras fuentes.

Para concluir, Durston afirma enfático que el desarrollo del quechua pastoral tuvo efectos que superaron el ámbito lingüístico o filológico, y terminó por formular un cristianismo andino que refleja las interacciones coloniales y las relaciones de poder entre indios y españoles en el virreinato del Perú. Esta tesis ya sugerida por Mills es sin duda fortalecida por las observaciones lingüísticas de Durston.

En 2012, inspirado en un pasaje del sermonario de Ávila, Luis Chávez aborda la figura del *perfecto christiano* como una utopía construida por los escritores místicos católicos españoles que adoptaría el sacerdote a lo largo de sus sermones. Según Chávez, el perfecto cristiano corresponde a un ideal para lograr la salvación celestial que abarca también a los predicadores y que Ávila recogió de los principios tridentinos que guiaron su sermonario. En el artículo *La utopía del Perfecto Christiano en la literatura sacra post - tridentina. Senderos terrenales para tocar el cielo colonial del siglo XVII* Chávez observa que la proyección divina que proponía Ávila, como el resto de los eclesiásticos hispanos del siglo XVII que cita a lo largo del texto, se habría basado en un esquema que amparaba el *status quo*, es decir, el sistema de castas del período colonial, aún cuando no ofrece ninguna cita textual del sermonario para sostener tal afirmación. De acuerdo a Chávez, en la construcción idealizada del *perfecto christiano* se manifiesta la contribución de los predicadores a través de la oratoria sacra –como lo hizo Ávila y muchos otros– en la mantención de la jerarquía social, la reproducción y conservación de la lealtad al Rey por parte de los súbditos, y la fidelidad a la Iglesia Católica aun sacudida por el cisma protestante (Chávez, 2012: 146-147). La figura textual del *perfecto christiano* proviene del

sermón *Dominica in sexagesima* (nº 25) (Ávila, 1648: f. 155)⁶⁷, una de las piezas que comentó Dumézil en 1957, y que Chávez finalmente no analiza en este sermón ni en el resto de la obra de Ávila pues realiza más bien un recorrido por un conjunto de autores del siglo XVII (anteriores y posteriores a Ávila) que reflexionan sobre este concepto. Chávez emplea el esquema de análisis propuesto por Lilian Von Der Walde en *Ares praedicandi: La estructura del sermón* (2009) para examinar la retórica del siglo XVII (*thema, thematis introductio, thematis divisio, amplificatio y clausio*). De modo que Chávez escoge fragmentos de los sermones de Ávila para ejemplificar algunas de las estructuras. Así, en el sermón *Primera Dominica de Adviento* (nº 1) -mencionado por Estenssoro y Duviols- se indica que Ávila usa la *amplificatio* para desarrollar el *thema* con ejemplos de la vida cotidiana del pasado prehispánico, específicamente del Tahuantinsuyo. En *La Epifanía del Señor y Pasqua de los Reyes* (nº 16) -abordado por Duviols, Puig, y Gerald Taylor-, Chávez observa que en el cierre o *clausio*, Ávila procura terminar en varias ocasiones preguntándole a su auditorio si es que han entendido el mensaje, buscando reafirmar la enseñanza y el éxito de la prédica (Ávila, 1648: f. 103).

La caracterización de la oratoria sagrada anti idolátrica y propedéutica que habría desarrollado Francisco de Ávila en sus sermones la presenta Chávez al seleccionar cuatro temas ilustrados con citas de los sermones: la muerte, identificación con la deidad, la imitación que hace el Demonio de Dios que confunde a los indios, y la exaltación de la pobreza como virtud. Para abordar la figura de la muerte (Chávez, 2012: 156), Chávez cita un párrafo del *Tercer Sermon de la Passion de nvestro Señor Iesv Christo* (nº 69), -analizado por Puig- en el que más bien se introduce el concepto del Limbo como lugar de castigo

⁶⁷ Chávez comete un par de errores al citar el pasaje con respecto a la fecha de la publicación del *Tratado de los Evangelios*, al que atribuye 1646, y al folio del sermón, sobre el que señala que corresponde a un folio sin numeración.

(Ávila, 1648: f.411). Luego, para ejemplificar la aproximación que los predicadores construyeron para generar la identificación entre los indígenas y Dios cita un fragmento del sermón *En la Fiesta de los Santos Niños Inocentes* (nº 9) en el que se señala la cercanía de Cristo con los pobres y su muerte para salvar gente que no conoció como expresión de infinita bondad (Chávez, 2012: 157). El enaltecimiento de la pobreza como comportamiento de un perfecto cristiano fue realizado por los predicadores como Ávila a través de la descripción de la conducta deshonrosa de personas que luego se retractan y piden perdón, sostiene Chávez, para lo que se emplea una cita del *Sermon del Bven Ladron* (nº 71), comentado ya por Dumézil en 1957. El pasado idolátrico de los indios como expresión demoníaca lo ilustra Chávez con el párrafo en el que se expone la figura del “simio de Dios” (Ávila, 1648: f. 48) del sermón en la *Vigilia de la Natividad del Señor* (nº 5), reproducido y comentado por Mills y Taylor. Para concluir, Chávez cita sin mediar comentario, el sermón *Feria secvnda post tertiam Dominicam Qvadragesimae* (nº 46), un párrafo en el que Ávila exhorta a los idólatras a dejar que Dios penetre en su cuerpo para que los atormenten y castigue, y así evitar que el Demonio vuelva a ellos a través del pecado; de este modo obtendrán en esta vida la gracia y en la otra la gloria (Ávila, 1648: f. 251).

Si bien Chávez sigue de cerca a Estenssoro (2003), tiende a realizar generalizaciones que impiden verificar las particularidades de la figura del *perfecto christiano* en la obra de Ávila. Chávez no hace justicia a lo característico e inédito de cada pieza de oratoria sacra, y aparta de sus contextos las citas de los sermones para finalizar con el lugar común sobre la prédica en general como expresión de las estrategias de la Iglesia Católica en su discurso evangelizador y homogenizador. Finalmente Chávez destaca tan solo su valor con fines pedagógicos y anti idolátricos para llegar a un público numeroso, analfabeto y conquistado (Chávez, 2012: 154).

El repaso sobre estas aproximaciones fraccionadas a la obra de Ávila refleja que en un principio el sermonario fue visto como fuente tanto para el estudio del

proceso de evangelización como para la comprensión de las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVII. Pero a partir de la década del 2000 las alusiones al sermulario giraron en torno a la conceptualización de Ávila sobre las prácticas religiosas de los indios tensionados entre la verdadera fe y el error, de manera que la complejidad de la vida religiosa de los indios habría sido percibida por el extirpador y demostraría la existencias de tendencias o facciones en la Iglesia virreinal sobre la cuestión religiosa de los indios. Ávila habría tenido su propia idea sobre el asunto, con distancias y matices de la postura oficial del arzobispo Villagómez y su círculo de confianza. Asimismo, el sacerdote habría elaborado una estrategia de predicación mucho más elaborada de lo que declara en la “Prefación” que se manifiesta en la construcción de los sermones, piezas con rasgos que aún sorprenden por su libertad para distanciarse de los cánones postconciliares.

En esta revisión de los estudios en torno al sermulario de Ávila entre 1957 a 2012 vale señalar que son pocas las piezas de oratoria sacra consideradas. De un cenentar de sermones que componen la obra solo 25 han sido señalados en los estudios (ver figura 1).

Figura 1. Sermones estudiados del *Tratado de los evangelios* (1957-2015)
Fuente: elaboración propia

Primera Dominica de Adviento	nº 1, f.1	Duviols (1977), Mills (1997), Chávez (2012)
Segunda Dominica de Adviento	nº 2, f. 14	Estenssoro (2003)
Cuarta Dominica de Adviento	nº 4, f. 32	Estenssoro (2003)
En la Vigilia de la Natividad del Señor	nº 5, f. 45	Mills y Taylor (1998)
De la Natividad del Señor	nº 6, f. 53	Puig (1990), Durston (2007)
Del glorioso Protomartyr San Estevan	nº 7, f. 66	Cussen (2005)
En el día de la circuncision del señor	nº 14, f. 91	Durston (2007)
La Epifania del Señor y Pasqua de los Reyes	nº 16, f. 99	Duviols (1977), Puig (1990), Taylor (2002), Chávez (2012)
Octava Epiphaniae	nº 18, f. 113	Durston (2007)
Dominica secunda post Epiphaniam	nº 19, f. 118	Cussen (2005)
Dominica tertia post Epiphaniam	nº 20, f. 123	Cussen (2005)
Dominica sexta post Epiphaniam	nº 23, f. 137	Durston (2007)
Dominica in sexagesima	nº 25, f. 148	Dumézil (1957), Chávez (2012)
Feria tertia post secvndam Dominicam Quadragesimae	nº 40, f. 220	Dumézil (1957)
Feria sexta post secvndam Dominicam Qvadragesima	nº 43, f. 230	Dumézil (1957)
Feria secvnda post tertiam Dominicam Qvadragesimae	nº 46, f. 251	Chávez (2012)
Feria qvinta post tertiam Dominicam Qvadragesimae	nº 49, f. 268	Cussen (2005)
Martes despves de la Dominica de Passion	nº 61, f. 339	Duviols (1977)
Tercer Sermon de la Passion de nvstro Señor Iesv Christo	nº 69, f. 400	Puig (1990)
Sermon de Ieves Santo en la tarde al mandato	nº 70, f. 413	Puig (1990)
Sermon del Bven Ladron	nº 71, f. 421	Puig (1990)
Domingo segvndo despves de Pascva	nº 80, f. 474	Dumézil (1957)
Fiesta de la Santissima Trinidad	nº 95, t.2, f. 1	Duviols (1977)
Dominica infra octava	nº 98, t.2, f. 30	Duviols (1977), Puig (1990)
Dominica nona post Pentecostem	nº 105, t.2, f. 90	Dumézil (1957)

Se observa además la irrupción de algunas piezas de oratoria sacra de Ávila ya consideradas representativas o emblemáticas; son sermones examinados en reiteradas ocasiones por distintos estudiosos que concentraron su atención en aspectos distintos y por cierto desarrollaron interpretaciones también diferentes. Este es el caso de *La Epifania del Señor y Pasqua de los Reyes* (nº 16) sobre la que se hizo una lectura teológica y otra historiográfica, y la *Primera Dominica*

de Adviento (nº 1) abordada desde una perspectiva historiográfica pero orientada a problemáticas distintas. Ambos ejemplos permiten observar cómo de un mismo sermón pueden emerger variedad de lecturas, lo que indica no solo las problematizaciones historiográficas múltiples susceptibles de acceder desde estos sermones sino también las operaciones hermenéuticas de cada autor que notan aspectos distintos en una misma pieza.

También vale mencionar que tan solo dos autores han considerado los sermones del segundo tomo, sobre el que se ha dicho que no fue escrito por Ávila sino por su albacea testamentario Florián Sarmiento Rendón.

El repaso bibliográfico realizado permite reiterar la ausencia de investigaciones exclusivas sobre el *Tratado de los evangelios*, así como lo escasos estudios que hasta la fecha solo han abordado de manera tangencial el sermonario. Sin embargo, se observa en los estudios disponibles desde la década de 2000 (exceptuando al de Duviols de 1977) una tendencia hacia una visión más social del asunto, en tanto se emplea una literatura suficiente para definir el marco histórico (social e intelectual) en el que Ávila compuso su sermonario así como las coordenadas generales que definió la Iglesia. Sin duda en este recorrido hay publicaciones que ofrecen enfoques e ideas de gran interés que se han retomado a lo largo de la tesis. Frente a este panorama, se propone en la presente investigación doctoral una revisión del *Tratado de los evangelios* bajo una concepción de época que permita validar el interés por los rasgos que caracterizan a esta fuente dentro de la sermonaria del siglo XVII. Asimismo, se espera contribuir con un esfuerzo interpretativo por contextualizar el mensaje construido por Francisco de Ávila en estas homillías en las que propone cuestiones doctrinales y políticas.

Finalmente, el recorrido por los estudios que citan los sermones de Ávila permite volver a la cuestión señalada páginas atrás sobre la periodización de la oratoria sagrada en el virreinato del Perú que propuso Vargas Ugarte de la que excluyó la prédica para indígenas. A partir de las etapas sobre la evangelización

de los indios que aportó Juan Carlos Estenssoro (2003), seguida por Alan Durston (2007), basadas en las prácticas de la Iglesia para inculcar la fe en los indios, es posible examinar la periodización sobre el sermón en tanto estas medidas atañeron directamente a la predicación y la producción de sermones. Así la década de 1550-1560 habría sido el período de la “primera evangelización” en la que se realizaron abundantes prácticas de acomodo en diversos materiales de catequesis y devocionales, aun cuando lo más abundante fueron las obras relacionadas con la liturgia. En esta fase inicial se fue desplazando el quechua regional por el estandarizado, originado en la región cuzqueña. El segundo período estaría marcado por la ruptura que significa la adopción de las normas tridentinas –contrarreformistas- para una catequesis universal, que para el virreinato del Perú coincide con la aparición del virrey Francisco Toledo, posteriormente la Compañía de Jesús a fines de la década de 1560, y la realización del Tercer concilio limense. Estos tres factores convergieron para marcar una nueva etapa que impuso un *corpus* oficial de textos catequéticos –en desmedro de la liturgia- en un quechua colonial estandarizado como norma dialectal en el que el sermón asomó como uno de los recursos privilegiados. La Iglesia virreinal fijó un modo de predicar que promovió la homogeneización de los términos cristianos y el abandono de la acomodación, los neologismos y términos quechuas, pero sí admitió los préstamos del español.

El sermonario de Ávila se puede ubicar en una tercera etapa postconciliar entre 1590 y 1640 en la que se dieron dos movimientos en pugna. Por un lado la consolidación del quechua colonial estandarizado y su *corpus* catequético, prohibiendo las traducciones subsiguientes y eliminando las preexistentes. Por otro lado, en este período se produjo un estímulo para la composición y publicación de obras que no se percibieron como competencia del *corpus* catequético -aún cuando trataran asuntos religiosos-, y presentaron innovaciones estilísticas y terminológicas, así como una impronta más litúrgica. Durston concluye el período en 1640 con la explosión de la literatura en quechua pastoral

con una tendencia hacia la “chinchaysuyización” para referirse a un momento en que se imprimieron cinco textos bilingües, a fines de la década de 1640, entre los que se cuenta el sermulario de Ávila.

Esta periodificación basada en los procedimientos de la evangelización de los indios, donde la prédica tuvo un papel prioritario, se podría afinar un poco más al considerar etapas intermedias para el extenso tercer período. De manera que entre 1606 y 1630 se podría sugerir una fase caracterizada por el incipiente desarrollo de los discursos cívicos y religiosos impresos y la aparición de los primeros sermones impresos para ocasiones fúnebres y panegíricos, herederos de las normas conciliares para la predicación. Otra etapa se extendería entre 1630 a 1648/50, en la que despegó la producción sermonaria impresa para constituir una esfera de opinión sobre los modos más apropiados de predicar en el virreinato del Perú abarcando estilos, lenguas y temas que superan lo religioso. La construcción de una periodización del sermón del virreinato del Perú es una tarea ardua que demanda la sistematización de los estudios sobre sermones y la profundización del fenómeno sermulario del siglo XVII en el virreinato del Perú.

1.2 La cuestión de la accesibilidad de una fuente

El *Tratado de los evangelios* se ha realizado entre los textos clásicos del quechua, se le ha visto como una joya de la literatura colonial americana, una reliquia histórica, un monumento admirable (Rivet y Créqui-Montfort, 1951). Su importancia filológica es inestimable en virtud de su carácter de testimonio lingüístico, en léxico e innovaciones estilísticas (Dumézil, 1957:89). Asimismo, el *Tratado de los evangelios* es considerado parte del conjunto de textos devocionales aclamados como magníficas piezas de la literatura, como precioso testimonio de la historia cultural colonial, apreciado además por ser de los más importantes de la literatura colonial de la evangelización en esta lengua y un aporte singular en el desarrollo del quechua como lengua literaria (Taylor,

2002:42). Finalmente algunos especialistas lo reconocen como importante fuente para la comprensión del estilo y estrategia de uno de los más conocidos evangelizadores del siglo XVII del virreinato del Perú (Mills y Taylor, 1998:227).

Pese a los elogios y valoraciones, este sermonario es casi desconocido fuera del círculo de los especialistas en los Andes coloniales, y apenas se le menciona en los estudios sobre quechua (Durston, 2007:165). La poca atención historiográfica sobre los sermones resulta paradójica frente al gran interés por algunos episodios de la vida del sacerdote, en especial los que corresponden a la campaña de extirpación de idolatrías de 1610.

Entre los argumentos para explicar la indiferencia académica por el estudio y comprensión del *Tratado de los evangelios* cabe señalar tres supuestos que conducen al mismo nudo problemático sobre el concepto en ocasiones vago e impreciso por la ambigüedad que envuelve al apuntar sobre el aspecto idiosincrásico, físico o cultural que fomenta u obstruye la “accesibilidad a una fuente”: la dificultad de penetrar desde la historiografía en un género literario considerado anacrónico desde la actualidad de los estudios en ciencias sociales y humanidades como es el caso del sermón, los impedimentos para acceder a la obra desde la perspectiva física o tangible por ser una rareza bibliográfica, y por último la barrera que impone la variedad de lenguas en las que fue escrito y por tanto del código cultural implicado, diversidad en la que se ha asumido como prioritaria el quechua.

El escaso interés académico en el *Tratado de los evangelios* se puede rastrear desde la consideración del sermón como un discurso impopular, de difícil lectura, y -desde el enfoque positivista aún vigente en algunos círculos académicos- de muy poco valor documental frente a otras fuentes tradicionalmente consultadas por los historiadores coloniales, como archivos judiciales o notariales, por nombrar solo algunas. En apartados anteriores de esta tesis doctoral se expuso sobre el significativo rendimiento historiográfico que

involucra el estudio de los sermones así como el cambio que se ha venido gestando en las últimas dos décadas en la agenda académica de la historiografía colonial en relación a ciertos prejuicios sobre el sermón colonial del siglo XVII en los virreinos del Perú, México y en la misma península. De acuerdo a lo expuesto y para no exceder los límites de lo redundante, solo conviene refrescar un fragmento del discurso de Carlos Herrejón Peredo en su ingreso a la Academia Mexicana de la Historia en 1993, en la que presentó una disertación sobre el sermón novohispano, oportunidad en la que hizo notar que

“los elementos retóricos y teológicos de un sermón también son noticia y que nos revelan una historia cultural viva, amplia y profunda, podremos entonces apreciarlos como testimonios de modos de pensar, de imaginar y de decir; como ejercicio y expresión de una mentalidad, de ideas, creencias, lenguaje e intereses; como eslabones de una y mil tradiciones en suma, como un huerto que nos puede deparar variedad de frutos” (Herrejón Peredo, 1993: 5).

Sobre el segundo argumento que ha desincentivado el estudio de la obra póstuma de Ávila vale señalar que por largo tiempo al *Tratado de los evangelios* se le ha visto como una rareza bibliográfica (Hampe, 1999:97) de difícil acometida pues son escasos los ejemplares para consultar. Ante la ausencia de ediciones modernas completas, los especialistas sólo disponían de sermones sueltos publicados en compilaciones de fuentes coloniales, al modo de antologías, con un comentario historiográfico o filológico introductorio ya señalado páginas atrás.

En la *Bibliographie des langues aymara et kičua, 1540-1875* de Paul Rivet y Georges de Créqui-Montfort (1951) figuran cinco ejemplares del *Tratado de los Evangelios*; dos en Quito, dos más en Lima, en sendas bibliotecas

nacionales⁶⁸, y uno en Estados Unidos, en la Biblioteca John Carter Brown (JCBL) de la Universidad de Brown, el que se utilizó inicialmente para el presente estudio. Habría un sexto ejemplar al que se le perdió la pista en 1952, época en la que el libro era visto como una absoluta rareza bibliográfica⁶⁹. Este ejemplar consultado por George Dumézil en el Cuzco perteneció al canónigo, José Espinosa, quien al parecer tuvo en su poder un sexto ejemplar del sermonario de Ávila -marcado con un sello de la cercana parroquia de Zurriteque desconocían Rivet y Créqui-Montfort cuando el año anterior publicaron el primer volumen de la *Bibliographie des langues aymara et kiçua*.

El *Tratado de los Evangelios* se encuentra en la “Colección Peru” de la JCBL, la que abarca materias eclesiásticas, documentos de gobierno, estudios de lenguas nativas y obras literarias del período colonial, republicano y contemporáneo. Al iniciar esta tesis se trabajó con una copia en microfilm hecha por la misma Biblioteca, pero al cabo de un tiempo se optó por usar la versión digital del documento que la JCBL donó en 2010 al proyecto *The Internet Archive*⁷⁰. La versión digital es superior en calidad al microfilm pues fue digitalizado en 400 pixeles de resolución lo que permite una lectura precisa, con posibilidad de aumentar la imagen y ver detalles, incluso de las secciones con el

⁶⁸ Durante la realización de este estudio se consultó repetidamente los catálogos de las bibliotecas nacionales de Ecuador y Perú sin hallar el *Tratado de los Evangelios* en sus registros.

⁶⁹ En *La Imprenta en Lima y Bibliografía de las lenguas quechua y amará* J.T. Medina aporta con una brevísima biografía del sacerdote y no entrega dato alguno sobre el paradero de los ejemplares de la obra, a diferencia del resto de los textos coloniales que inventarió, sobre los que menciona dónde están o qué bibliotecas los custodian (Medina, 1930:51-52).

⁷⁰ Fue creada en 1996 a partir de la organización no gubernamental del mismo nombre, fundada por Brewster Kahle, con sede en San Francisco (EE.UU). Se define su proyecto como un buscador de conocimiento y de las partes de la web que cada usuario ha perdido. Su misión declarada es proporcionar acceso a todo el conocimiento disponible a través de una biblioteca digital de acceso libre que alberga registros de la propia web, textos, imágenes, videos (películas independientes, videos publicitarios, cortometrajes de servicio público y variados registros de televisión), registros de audio (música, audiolibros, grabaciones de programas de radio antiguos y noticieros). *Internet Archive* cuenta con el apoyo de empresas e instituciones como Alexa Internet -subsidiaria de Amazon.com- y las donaciones de la Biblioteca del Congreso de EE.UU y otras muchas bibliotecas públicas y privadas, asimismo recibe las donaciones de colaboradores individuales que han aportado con materiales y colecciones. Para el año 2013 contaba con alrededor de 4 millones de documentos en la Sección Textos, entre los que se cuenta el *Tratado de los Evangelios*.

texto manchado por exceso de tinta, papel muy delgado o desgate de los tipos móviles. Este “séptimo ejemplar” en el ciberespacio es sin duda el de mayor acceso universal, el que permite superar la primera consideración precedente sobre la indiferencia académica en torno al *Tratado de los evangelios* relacionada con la dificultad para acceder a la versión impresa. La versión digital del sermionario invita a la reconsideración de las categorías y herramientas del trabajo historiográfico a partir de fuentes digitalizadas, ahora publicadas, archivadas y difundidas, y que dan forma a una memoria cultural universal a la que ya ingresó la obra de Ávila.

Las transformaciones del estudio de la historia colonial a partir del uso de un *corpus* de fuentes primarias digitalizadas que se incrementa continuamente⁷¹ es un área de la que poco se ha reflexionado en la discusión más amplia sobre los límites y alcances de las humanidades digitales, término sin definición acabada. Más allá del carácter inconcluso de su definición, la penetración de la historiografía colonial en la cultura digital acarrea transformaciones en torno a la interacción con varios campos disciplinares y por ello la relación entre cultura humana y tecnología, lo que supera la cuestión del formato de almacenamiento y transmisión binaria de datos. El estudio de la historia colonial dentro de las humanidades digitales plantea en principio la revisión de las estructuras científicas a las que tradicionalmente se ha asociado caracterizadas por el trabajo individual -en el archivo o biblioteca y en otras fases del ciclo de la investigación y publicación- ante la opción por la construcción de una comunidad científica o comunidad digital de investigación. La comunidad científica digital en torno a los textos de la Antigüedad Grecolatina y la papirología (*Digital Classicist*), los estudios medievales (*Digital Medievalist*) o el estudio del siglo XIX europeo

⁷¹ La JCBL proporcionó a esta biblioteca digital de libre acceso 1.095 fuentes primarias digitalizadas de la “Colección Peru” -incluyendo el *Tratado de los Evangelios*- y otros fondos (<https://archive.org/details/jcbperu>).

(*Networked Infrastructure for Nineteenth-Century Electronic Scholarship, NINES*) son casos de colectivos transdisciplinarios relacionados a un campo de estudio que aparentemente se agruparon alrededor del conjunto de fuentes primarias digitalizadas para compartir ideas, herramientas y desarrollo de nuevas tareas -como la revisión por pares de investigación digital- en la integración de un tema histórico tradicional en la era digital. Sin embargo, el sentido de las humanidades digitales supera a las humanidades estudiadas y enseñadas con herramientas digitales. Su nudo estaría en el fomento de la innovación y la crítica en el uso de la tecnología digital para el desarrollo de las humanidades, la que a menudo evita los productos digitales estables, así como el estudio de los modos de crear y gestionar el conocimiento (Spence, 2014: 44). El caso modélico de la “Biblioteca Virtual Cervantes”, la que se define como fondo bibliográfico supera esta finalidad y representa un esfuerzo institucional acertado por crear un espacio de consulta de objetos digitales (textos, imágenes, videos, registros sonoros), debate y foro sobre los estudios hispanistas y americanistas, así como ampliación del acceso al patrimonio cultural hispanoamericano.

Con respecto al estudio del *Tratado de los evangelios*, en el marco de los entornos y herramientas digitales, se abre la posibilidad de iniciar un diálogo e intercambio epistemológico sobre la agenda académica de la historia colonial⁷². También impulsa la cuestión sobre el uso de metodologías y heurísticas -para nada estables, sino más bien lanzadas hacia el dinamismo- en el tratamiento de

⁷² Con la finalidad de fomentar el intercambio libre de conocimientos sobre las tareas para juzgar, erradicar y extirpar las idolatrías, herejías y toda práctica religiosa heterodoxa en los Andes y la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVII, Juan Carlos García Cabrera y Sara González Castrejón desarrollaron *Idolatria.com*. Entre los objetivos de esta propuesta -que obedece a voluntades individuales y no institucionales- se ha señalado la instalación dentro de la agenda académica la concepción de la idolatría no sólo como la persecución sistemática de los remanentes de las creencias paganas de los indios, sino su rol como impulsora de políticas de gobierno y proyectos socio políticos de envergadura. El sitio web presenta poca actividad y se percibe más bien como intermediario hacia repositorios de fuentes digitalizadas y estudios sobre el tema, y no ha logrado construir una comunidad de debate sobre los argumentos homogeneizantes basado en los materiales tradicionalmente estudiados para esclarecer el fenómeno colonial de la idolatría de los indios y su erradicación.

los problemas historiográficos que permite dilucidar una fuente impresa de difícil acceso. Por último la vida digital del *Tratado de los evangelios* -y varias otras fuentes coloniales disponibles- puede suponer la instalación de un espacio de mediación entre nuevas fuentes digitales (antiguas fuentes impresas) y formas de visualizar el conocimiento para reactivar procesos de creación y difusión de éste.

El segundo argumento que podría explicar la falta de atención académica sobre el *Tratado de los evangelios* radica en el gran obstáculo lingüístico que representa la composición de la mitad de la obra en quechua colonial. Cuando Dumézil examinó por vez primera el sermonario de Ávila consideró relevante la dimensión lingüística y realizó una lectura historiográfica y etnográfica del *Tratado de los evangelios*, esta última en función del contexto de su trabajo de campo en Canas. En el comentario de Dumézil se observa un nivel de comprensión de las claves interpretativas de los sermones que exige destreza en la lengua quechua, pero en una versión colonial que además no se encuentra estabilizada. Esta condición excluyó a una mayoría de estudiosos y estudiosas interesados en la dimensión histórica y cultural del documento pero no versados en la lengua, ni en sus particularidades coloniales, lo que en parte justificaría la reticencia a estudiarla.

En el caso particular del *Tratado de los evangelios* se ha discutido si la composición de los sermones se realizó primero en quechua o en español⁷³, lo que deja en un plano subordinado la versión “meta” o la resultante de la operación de traducción, relegada al lugar inconfortable de una copia que no alcanzaría los méritos del original. Esta mirada se podría atribuir en parte a la prolongación en

⁷³ Para Dumézil los sermones fueron compuestos primero en quechua y luego traducidos al español, porque en estos últimos no se encontraría el relieve y el color del original (Dumézil, 1957: 72). En cambio para Gerald Taylor y Alan Durston la operación habría sido al revés en la obra de Ávila como en la de Avendaño (Taylor, 2002: 42). Basado en la misma argumentación de Dumézil, Durston sostiene que la operación natural de traducción en vez de simplificar la versión resultante tiende por el contrario a desarrollar o acrecentar los detalles y ornamentos (Durston, 2007: 229-230).

el plano epistemológico de la división histórica ya discutida de la existencia de una república de indios y españoles como entidades apartadas que incluso se expresan en lenguas distintas. Asimismo, este enfoque revela mayor interés en la práctica de la traducción individual que en el contraste entre culturas.

La concepción de la sociedad colonial como un espacio interactivo es la que establecería como objeto de estudio el proceso de traducción (Scharlau, 2003: 98), sin privilegiar o adjetivar ninguna de las dos versiones textuales, ni las culturas que representan. De manera que el estudio de la traducción en estos términos desplazaría la problemática desde la filología hacia la historia cultural para reconocer el proceso de adaptación de ideas y textos en su movimiento pendular entre dos culturas.

Pero el sentido históricamente trascendente del *Tratado de los evangelios* no se debatiría tan solo en las profundidades del lenguaje, sino también en la comprensión de la civilización y la religión asociada a determinadas lenguas⁷⁴, que en el caso de la obra de Ávila son el español, el latín, el quechua y los recursos visuales (el grabado y emblema de la primera página), entendidos como un lenguaje simbólico basado en un código verbo icónico. Desde este punto de vista, el quechua no sería la única lengua activa en el *Tratado de los evangelios*, y la comprensión del proceso de traducción en esta obra superaría la competencia lingüística para internarse en las destrezas interdisciplinarias que cruzan varios campos de estudio, rasgo que probablemente atañe a la mayoría de las fuentes coloniales. La complejidad de las traducciones culturales radica en que lo destacable no está en la solución definitiva adoptada en el texto sobre el problema

⁷⁴ "... c'est le désarroi moral et intellectuel de la société indienne désarticulée, le souvenir nostalgique qu'a tout ce peuple des valeurs et des vertus qui soutenaient la civilisation disparue et que la pratique des Espagnols chrétiens contredit, bafoue, et ne remplace pas (Dumézil, 1957: 89-90). [... es la confusión moral e intelectual de la sociedad india desarticulada, la memoria nostálgica que tiene todo el pueblo de los valores y virtudes que sostuvieron a la civilización perdida y que la práctica de los cristianos españoles contradice, burla, y no reemplaza] La traducción es mía.

de convertir los conceptos y prácticas de otras personas en equivalentes al del propio vocabulario del autor de la traducción. El valor o mérito de la traducción estaría en identificar el compromiso confuso que asumió el autor de la traducción que implicó pérdidas o renunciaciones, abriendo un camino expedito a la renegociación de significados (Burke, 2010: 13).

Ante la incertidumbre sobre la identificación del original y la copia, y fundamentalmente basada en la decisión teórica de asumir el *Tratado de los evangelios* como una obra dirigida a múltiples destinatarios, es posible asumir cada apartado del documento y cada versión de los sermones como un original que en su propia lengua intenta apropiarse de algo ajeno, nuevo y extraño, para luego domarlo. Es decir, al concebir el *Tratado de los evangelios* como una gran obra de traducción cultural elaborada por Francisco de Ávila cabe atender al doble proceso de descontextualización y recontextualización de significados involucrado en cada apartado.

Así, el uso que Ávila hizo del quechua (más allá de la variedad empleada) podría ser considerado también como la respuesta a una convención conciliar sobre la lengua que fue perdiendo vigencia al avanzar el siglo XVII –tal como propone Durston- hasta que en 1648 vivió su “canto del cisne” con el estallido o “boom” de impresos bilingües catequéticos para inmediatamente entrar en rápido declive hasta oscurecer su aparente relevancia reciente (Durston, 2007: 172-173). El desvanecimiento de los impresos catequético/litúrgicos que fueron los sermones bilingües coincidió con el creciente vigor que adquirió el género sermonario en español, lo que sugiere la que los predicadores percibieron la mutación del auditorio de los sermones y del contexto que dio sentido a la recontextualización presente en este discurso que sustentó el debate público colonial. Ya en las últimas décadas del siglo XVII estaría gestándose a una escala que abarca los virreinos americanos (Nueva España, Perú y Nueva Granada) la figura del predicador criollo como un nuevo agente cultural a través de ciertas

estrategias de negociación discursiva entre su lugar de enunciación y la autoridad peninsular (Vitulli, 2013).

Dado que Ávila vivía y predicaba en Lima desde 1632 hasta su muerte no parece apresurado pensar que el auditorio al que se dirigió en los sermones fue un público urbano heterogéneo en lugar del perfil pretendido diáfano y preciso de sus interlocutores indios quechuahablantes, radicados en la doctrina o pueblo de indios (Acosta, 1987 y Estenssoro, 2003, pie 74:345). Su auditorio limeño también se comunicaba en quechua pero se hallaba presionado lingüísticamente por el avance de la política de hispanización impuesta en 1635 que se enfrentaba además a las variaciones en las prácticas lingüísticas nativas -y por tanto a la vida cotidiana en la que se ejecutó el lenguaje- que estaban dejando en desuso al quechua colonial estandarizado del Tercer concilio limeño.

De acuerdo a las referencias temporales que Francisco de Ávila empleó en varios sermones, el sacerdote tuvo a Lima como su lugar formal de composición de las piezas de oratoria sacra, y a la vez como el lugar en el que ejecutó la predicación más encendida que luego fue domesticada en los sermones impresos⁷⁵. Cabe señalar que para la década de 1640 al menos en la Compañía de Jesús fue notoria la falta de sacerdotes bilingües por el giro en la política de competencia vernacular de la congregación (Durston, 2007: 105 y ss), lo que puede ser tomado como un indicio del ocaso del quechua como lengua pastoral. Francisco de Ávila se habría dirigido en sus sermones a un auditorio multilingüe,

⁷⁵ A menudo usa la fórmula “de esta ciudad” para aludir, por ejemplo, al arzobispo en la dedicatoria (Ávila, 1648: s/f.). También se dirige a un público urbano al que interroga: “No veis en esta ciudad de Lima por vuestros ojos, como salen los Domingos los soldados cargados de sus arcabuzes, y picas? (Ávila, 1648: f. 22). Ávila es totalmente explícito sobre el espacio de ejecución de su prédica a partir de referencias geográficas que insinúan en su discurso la condición de compartir la vida cotidiana: “assi como à ora este rio de Lima, que le dize Pumanayu, está corriendo, y essi mientras corre, es agua viva” (Ávila, 1648: f. 338). También es elocuente en este ejemplo: “Oyd. Con la tierra de Iudea cõfinaua otro Reyno, y prouincias llamadas Syria: assi como esta tierra donde estamos confina cõ la de Huarocheri, y estos de Syria eran Idolatras... (Ávila, 1648: f. 256).

pero también tuvo presente como destinatario a los curas de indios que no predicaban “a propósito”, ni de manera correcta, ni en lenguas nativas.

Con respecto al uso del quechua pastoral que Alan Durston ha identificado en la versión quechua de los sermones de Ávila es preciso resaltar la distancia lingüística que Ávila tomó del Tercer concilio limense y de la operación que se hizo en el cónclave de fijación del quechua colonial estandarizado en sus libros oficiales de sermones. Este desapego a la norma conciliar sugiere que Ávila empleó una versión de quechua que consideró “a propósito” o efectiva para comunicarse con su auditorio contemporáneo, y que al menos lingüísticamente ya no correspondía al ideal o paradigma de indio idólatra quechuahablante, más o menos ladinizado, construido por José de Acosta y sus colegas jesuitas traductores en las tres obras canónicas (Doctrina, catecismo por sermones y confesionario). No obstante, en el tono y contenido de los sermones se observa al interlocutor prefigurado por Ávila como un indio urbano en el que las claves culturales que lo inscriben bajo esta categoría étnica y religiosa son distintas a las que operaron en la elaboración de los sermones del Tercer concilio limense que corresponden a la década final del siglo XVI y responde además al diagnóstico político y religioso del eclesiástico sobre la sociedad virreinal que guardan una distancia problemática con la construcción emblemática de Joseph de Arriaga en *La extirpación de idolatría en el Perú* (1621), y otros “polemistas” de inicios del siglo XVII sobre esta materia que abarca lo religioso y político. El sustrato de las categorías étnicas de la obra de Ávila emergerían del ambiente político y cultural que caracterizó a un sector del grupo letrado o intelectualidad cívico religiosa de los dos centros urbanos significativos en la trayectoria intelectual del sacerdote, a saber La Plata en la década de 1620, y Lima en las décadas de 1630 y 1640. La caracterización del ideario de estos grupos enlaza la cuestión del indio con otros debates urbanos como la santidad y las virtudes públicas, la adopción de posiciones regalistas que no se inhiben en criticar el estado de la monarquía, en el marco de la aparición de la conceptualización de la pertenencia territorial que

sin embargo no se plantea el cuestionamiento del orden político vigente, entre otros tópicos contradictorios que se desarrollan en la presente tesis doctoral.

Asimismo, se pretende verificar en el presente estudio que, en contraste con lo anterior y de manera un tanto paradójica, el diagnóstico o bosquejo del escenario político religioso que elabora Ávila, en el que consideraría la cristianización de los indios realizada pero no resuelta por completo, y presenta críticas a la opinión dominante sobre el estado de la evangelización de los indios del período que va desde las reformas del virrey Francisco Toledo y la realización del Tercer concilio limeño, pasando por el gobierno eclesiástico de Toribio Mogrovejo (1538-1606) y Bartolomé Lobo Guerrero, hasta los dos primeros años de la administración del virrey Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, que corresponde a 1618, cuando Ávila deja Lima y se instala en La Plata. De manera que las “sorpresas” con las que se encuentra el lector y lectora de los sermones de Ávila que han desconcertado a los especialistas en historia colonial, son el resultado de la yuxtaposición que hace el lector de dos *ethos* asociados a momentos distintos del siglo XVII, el de inicios y el de mediados de la centuria, que coexisten no sin fricción al interior del *Tratado de los evangelios*, y que son reconocibles al aproximarse a la obra como conjunto.

Así, el *Tratado de los evangelios* es estudiado en esta tesis doctoral desde el punto de partida que ofrece la versión en español, que no reproduciría algo dado –un original–, sino que produce una compleja realidad cultural en español, así como lo hace también los textos latinos, el lenguaje verbo-visual empleado y naturalmente la versión en quechua. Por tanto, la operación de traducción cultural que habría realizado Ávila en su obra se ejecuta en el momento de la generación de los discursos pues en ese instante adquieren su forma específicamente colonial, y no en un momento posterior de construcción de vínculos entre situaciones culturales diferentes.

Lo que se ha intentado en definitiva es superar bajo un argumento epistemológico el obstáculo que podría involucrar la cuestión lingüística que

habría desincentivado el estudio del *Tratado de los evangelios* al asumir la obra como un ejercicio de traducción cultural que supera el quechua pastoral y abarca otras lenguas a través de las cuales Ávila se constituye en y a través de sus relaciones con otros sujetos, instituciones e ideas del siglo XVII virreinal. Asimismo, se ha pretendido dar cuenta del modo en que se expresa en la obra de Ávila la condición cultural de la traducción cultural en las colonias bajo el reinado de los tres felipes, cuando el tema de la traducción alcanzó una cumbre que ha conducido a los especialistas de la modernidad europea a denominarla como la “era de la traducción” (Bouza, 2010:269). Por ello se ha revisado la obra sobre un trasfondo que se intentó construir a partir de la comprensión de las dinámicas relaciones interculturales de las que participó el sacerdote, originadas en la situación colonial, y que son constitutivas del proceso múltiple de traducción cultural que ejecuta desde Lima.

1.3 El debate sobre la datación y autoría del *Tratado de los evangelios*

Como ya se señaló a propósito de la discusión sobre los múltiples destinatarios del *Tratado de los evangelios*, se ha pensado que estos sermones fueron predicados por Ávila siendo cura párroco de indios. La incertidumbre sobre su auditorio prefigurado, más allá del uso del quechua pastoral en la composición de los sermones, no excluye que Ávila empleara en la composición de estas piezas los manuscritos de muy antigua data, de fines del siglo XVI, con los que debió cumplir con la obligación que emanó del Tercer concilio limense de dejar por escrito su prédica regular a los indios en la nueva variedad de quechua colonial que fijó el cónclave.

En directa relación con la identificación de su auditorio la cuestión de la datación de la composición de la obra también aporta con elementos para establecer el público al que se dirigió Ávila, dado que permite identificar dónde predicaba y por tanto a quién se destinaban sus alocuciones en ese momento. En

la “Prefación” Ávila indica la redacción de esta sección en el año 1645, pero hay sermones en los que el predicador señala distintas fechas. La más temprana es de 1643 en el sermón *En el dia de la circuncission del señor* (nº 14)⁷⁶, y la más tardía corresponde a 1646 en el sermón *Feria sexta post secvndam dominicam qvadragesima* (nº 43) en el que relata la destrucción de Jerusalén y la compara con la del Cuzco por los españoles⁷⁷. De acuerdo a esto, la obra se presume compuesta entre 1643 y 1646, cuando Ávila cumplía con la obligación de predicación dominical en una puerta lateral de la Catedral de Lima ante una grey variada.

A través del examen de las fechas aportadas en los sermones se puede revisar la discusión sobre la autoría de Ávila de los 16 sermones que componen el segundo tomo inconcluso. Solo dos autores han hecho mención de los sermones del segundo tomo, sobre el que se ha dicho que no fue escrito por Ávila sino por su albacea testamentario Florián Sarmiento Rendón. De acuerdo al análisis realizado en esta tesis doctoral conviene reconsiderar los prejuicios que hay sobre estas piezas póstumas del segundo volumen inconcluso del *Tratado de los evangelios*, en las que es factible considerar que en efecto fueron compuestas por Francisco de Ávila. Las sospechas sobre la autoría de Ávila del segundo tomo, en la que Dumézil y Duviols no participaron, cabe señalar que hay un detalle con las referencias temporales en dos sermones consecutivos del segundo tomo que merecen ser examinadas. En el sermón *Dominica III. despves de Pentecoste* (nº 99 del tomo 2) se señala el año 1646 para aludir al presente desde el momento de la creación del mundo⁷⁸. Pero en el sermón inmediatamente siguiente, *Dominica*

⁷⁶“Esto aueis de empeçar a hazer desde oy, que empiça el año nueuo (porque oy empieza el año nueuo) y ou haze vn mil y seyscientos y quarenta y tres años, que este Iesus hecho hombre nacio de la Virgen Señora nuestra (Ávila, 1648: f. 98).

⁷⁷ “... hace mil, y quinientos y setenta, y quatro años; este de 1646” (Ávila, 1648: f. 237)

⁷⁸“Pues aora: este mundo, estos cielos, los Angeles, i todo lo demas, lo criò Dios seis mil ochocientos, i quarenta i cinco años, a este año de 1646” (Ávila, 1648: f. 45, tomo 2).

quarta despves de Pentecostes (nº 100 del tomo 2), se menciona la fecha de 1648, lo que desconcierta al lector o lectora pues Ávila llevaba un año muerto⁷⁹. Entre estos dos sermones podría estar la frontera o el límite entre lo que fue compuesto por Francisco de Ávila y Florián Sarmiento Rendón. Sin embargo, al examinar el resto de las homilías se aprecia en la versión en español el tono autorial de Ávila lo que sugiere que a éste lo sorprendió la muerte componiendo esta pieza, la que debió completar Sarmiento Rendón. El sermón nº 100 se escapa en estilo mas no en contenido en comparación con el resto de la obra en tanto vuelve sobre el tema histórico de la conquista del Perú por Francisco Pizarro ya tratado brevemente en el sermón 43 en que el mismo Ávila menciona la fecha de 1646 de composición del sermón. A diferencia de éste, en el sermón nº 100 se aporta con una serie de detalles de los eventos previos a la llegada al Perú que sugieren la participación de una “segunda pluma”, al menos en ciertos pasajes. Por ejemplo, Ávila se refiere a lo largo del sermulario al Marqués Don Francisco Pizarro, en cambio desde la segunda mitad de esta homilía al mismo personaje se le llama solo Francisco Pizarro e incluso Franco Pizarro (Ávila, 1648: f. 731). A continuación del sermón nº 100 hay homilías breves, de 5 folios de extensión en lugar de 12 a 14 folios como son todos los anteriores, entre ellas el sermón nº 101 trata exclusivamente materias doctrinales y evangélicas sin alusiones históricas, culturales o políticas explícitas, empleando un estilo exento de las figuras retóricas elaboradas habituales en el resto de los sermones propias de la identidad escritural de Ávila, lo que permite considerar que el autor de este sermón breve pudo ser otro predicador. Por ejemplo en este sermón nº 101 se propone una tipología de pecados de dos categorías, el original y los actuales – pensamiento, palabra y obra-, a partir de una exposición abstracta sin aportar con

⁷⁹ “Oyd pues. Este año de mil seiscientos i quarenta i ocho, haze ciento i veinte i tres años, que treze Españoles solos, que fueron Don Francisco Piçarro su Capitã...” (Ávila, 1648: f. 56, tomo 2).

comentarios en un plano más concreto, carente de ejemplos y comparaciones, lo que dista de la extensa exposición del sermón n° 48 en el que Ávila trata el mismo tema con una riqueza de símiles y metáforas para discutir finalmente sobre el estado moral del virreinato.

También difiere del sermón n° 57 en el que Ávila ofrece otra tipología de pecados, el de pensamiento y el de voluntad, los que luego desarrolla con ejemplos de la vida cotidiana aun cuando no hay indicaciones al mundo indígena pues frecuentemente al mencionar la cuestión de los pecados Ávila insiste sobre la borrachera y la idolatría. En esta línea argumental se propone entonces que en general los sermones del segundo tomo fueron elaborados por Ávila y solo hubo participación de otro predicador, que pudo ser Florián Sarmiento Rendón, para completar el n° 100 y el n° 101.

Parte 1. La trama biográfica en el *Tratado de los evangelios*

Capítulo 2. Fijado a un laberinto de castas y calidades

La vida de Francisco de Ávila se desarrolló en el mundo de los españoles, donde disfrutó de un estatus elevado, acumuló un patrimonio significativo y logró una reputación como hombre “de mucha virtud y letras”. Como ya se mencionó páginas atrás, su riqueza quedó registrada en el testamento, documento que da cuenta de valiosos bienes, finos muebles, numerosas obras de arte y decorativas, así como una biblioteca formidable⁸⁰. Sus arcas le permitieron además imitar los gestos de generosidad propios de la élite, socialmente connotados por el resto de la población, como dotar una capellanía para residencia en el coro de la catedral de Lima (Duviols, 1966:227) y adjudicar un monto perpetuo para la realización de la fiesta de las Santas Llagas de San Francisco (Córdova Salinas, 1957: 968). En el espacio público de Lima de la década de 1630, Ávila participó plenamente del juego de ostentación del estatus y honor siendo legalmente “expuesto”, categoría que funcionaba como “pasaporte social” pues suspendía o cancelaba el oprobio implícito sobre su posible falta de honor por nacimiento ilegítimo. Bajo el argumento del desconocimiento absoluto de la identidad de sus progenitores, la categoría de “expuesto” anulaba la sospecha de ilegitimidad, pero no siempre lo hizo de manera absoluta pues varió de acuerdo a las situaciones. En varias oportunidades el entorno limeño ligado a la adjudicación de beneficios, mercedes, prebendas y ascensos en la jeraquía eclesiástica impidió que en algunas oportunidades Francisco de Ávila accediera a ellas por su supuesta

⁸⁰ Así se puede confirmar con la lectura del inventario de la biblioteca en los *Protocolos notariales siglo XVII*, Antonio Hernández de la Cruz, N° 468, fol.1077.

condición de mestizo, marginación que el propio Ávila atribuyó más bien a su condición de expuesto y por tanto a la ausencia de un linaje al que adscribirse.

Entre las variadas historias de vida coloniales y los discursos de los actores sociales disponibles para el estudio historiográfico aparecen situaciones en las que se puede observar la caracterización de sujetos coloniales en que se asumen como equivalentes categorías socio étnicas que se suponen diferentes y estables, como las de mestizo y expuesto, así como otras que denotan más bien estatus y clase. Todas estas categorías que formaban el sistema clasificatorio colonial no funcionaron de manera homogénea, ni tampoco fue del todo claro ni explícito su uso, pero sí que actuó de manera palpable en ciertos contextos, limitando las agendas individuales y familiares de movilidad social de aquellos situados transitoriamente en alguna de estas etiquetas o “calidades”. La “calidad” colonial abarcó un conjunto de características que superaban el color de la piel del individuo y determinaban su ubicación en el sistema clasificatorio -por lo demás discriminatorio- como el estado de legitimidad, religión, lugar de nacimiento, oficio desempeñado, género, estado moral, ropa que vestía, condición de noble o plebeyo, libre o esclavo, entre otras (Rappaport, 2014:7). La calidad colonial se entiende entonces como la valoración del sujeto en base a su persona, juicio y sus circunstancias, las que determinaban y aseguraban sus derechos y obligaciones, subordinadas o en paridad con las de un español o criollo.

Como consecuencia de las informaciones contradictorias sobre la identidad socioétnica de Ávila (algunas aportadas por él mismo en contextos diversos, como solicitud de prebendas, defensa judicial y en la narración autobiográfica en la “Prefación”) hay desacuerdo en la comunidad historiográfica sobre la “calidad” de Ávila, dibujando un confuso cuadro sobre su origen social (Acosta, 1987:556). La mayoría las y los especialistas afirman que Ávila fue mestizo, basado en parte en los testimonios de los observadores coloniales que así lo declararon, los que tomaron en cuenta el bilingüismo que adquirió el sacerdote en su niñez cuzqueña (Duviols, 1966; Spalding, 1984:253-254; Hampe, 1993 y

1999; Taylor, 2002:41-42 y Hyland, 1998:454). Pero al detenerse a examinar con más detalle el asunto de su condición mestiza no se conoce documentación en la que Ávila declare tal cosa, sin contar que resulta demasiado discordante su celo en la erradicación de las idolatrías indígenas siendo mitad indio, lo que supondría el rechazo y negación de una parte de su propia identidad.

También vale señalar la controversia que hubo sobre el estatus del sacerdote, dado que algunos estudiosos eclesiásticos aseguraron que Ávila se sobrepuso a la pobreza por su esfuerzo personal (Ávila, 1936). Otros sostienen en cambio que su refinada educación fue la de un miembro “clandestino” o secreto de la elite cuzqueña (Urteaga, 1936:170). Solo unos pocos investigadores se han referido a Ávila como sacerdote blanco del grupo español nacido en Perú (Dumézil, 1957:86), pero evitando adscribirlo de manera explícita en el grupo de los “criollos” por el desconocimiento de su ascendencia. A pesar de su exitosa carrera eclesiástica, que en su cumbre alcanzó el alto clero (pero a un ritmo más lento que otros de sus contemporáneos), a Ávila no se le ha tenido entre las experiencias que contribuyeron con la formación del clero criollo en el siglo XVII, ni tampoco como parte del proceso de formación de la “conciencia criolla”. Asimismo, el silencio de la historiografía sobre su posible condición criolla no se condice con los logros profesionales que obtuvo en la Iglesia colonial y el reconocimiento social que alcanzó, desempeño factible para un criollo pero aparentemente vedado para un mestizo entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII. Ávila obtuvo un alto estatus que a simple vista podría parecer inverosímil para un mestizo, para un hombre de nacimiento ilegítimo -sin honor- y sin linaje, pero no para un criollo letrado de familia conocida.

La identificación socio étnica de Francisco de Ávila es un asunto polémico en tanto su caso revela la superposición de las etiquetas de mestizo, expuesto, criollo y pobre, en contraste con sus prácticas cotidianas de español acaudalado. El de Ávila es una experiencia más de la aparente confusión clasificatoria colonial en la que las divergencias, tanto de los estudiosos para abordar el tema

así como las discrepancias en las observaciones de los actores coloniales, exponen la tensión para aceptar una clasificación única para todo contexto.

En el *Tratado de los evangelios*, el anciano Ávila se presentó al final de su vida de manera sencilla (pero no menos problemática) como “natural de la ciudad del Cuzco”, sin aludir a su condición de expuesto, menos aún como mestizo, ni tampoco como criollo. Con este gesto dio por cerrado para la posteridad su paso inquieto por el laberinto de castas y calidades, por el ambiguo y complejo sistema clasificatorio colonial que reflejó la enmarañada y movediza cultura virreinal entre fines del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII. Francisco de Ávila aporta a la versatilidad de las clasificaciones a las que él mismo se sometió con la sustitución de las categorías socioétnicas que marcaron su identidad eclesiástica y social (expuesto y mestizo) por nuevas categorías de tipo territorial, cultural y política que sugieren la aparición y afianzamiento de una suerte de agencia criolla provincial.

En este capítulo se examinan situaciones de la biografía de Ávila a partir de nuevas lecturas de fuentes conocidas para establecer cuándo y cómo se le consideró al sacerdote en alguna categoría socio étnica para finalmente exponer la volatilidad de tales etiquetas relacionadas estrictamente con prácticas y usos sociales situacionales, ejercidos por la élite limeña eclesiástica y gubernamental, que tuvieron como centro a Francisco de Ávila.

Numerosas prácticas y usos sociales convergieron en el fenómeno colonial de categorización de los sujetos, y la experiencia de Ávila permite reconocer cómo ciertos contextos y la matriz legal del sistema judicial legitimaron ciertas categorías sobre otras fortaleciendo la autoridad de los grupos de poder y la jerarquía social en la que ocupaban una posición elevada que le permitía amparar sus derechos y a la vez discriminar a otros sujetos. Estas cúpulas definieron los límites de tolerancia de la sociedad virreinal sobre la diversidad de identidades en un escenario en que se multiplicaron los sujetos que pasaron toda su vida negociando su calidad, como revela Ávila en el *Tratado de los evangelios*.

2.1 La controversia sobre los mestizos

La “cuestión mestiza” en el virreinato del Perú ha originado abundantes estudios, referidos mayoritariamente al debate en torno a la ordenación de sacerdotes mestizos y del clero indígena⁸¹, seguidos por la interpretación del sentido de las rebeliones criollas y mestizas de los siglos XVI y XVII (Lavallé, 1982). El interés por los mestizos ha persistido por largo tiempo como objeto de indagación historiográfica, y en la actualidad se puede identificar a grandes rasgos dos vertientes. La primera se basa en la interpretación de las categorías de casta desde una perspectiva culturalista, o en su defecto, desde una la lectura de clase, referida a los sujetos inscritos en la institución eclesiástica y administración colonial. La segunda tendencia corresponde a la comprensión de las “castas” y categorías intermedias (mestizo, mulato, pardo y un largo etc.) como procesos de identificaciones socio-étnicas y biológicas en múltiples situaciones coloniales. Este enfoque sostiene por ejemplo que los “mestizos” alternarían de manera intermitente entre la indianización y la españolización de acuerdo a los contextos individuales (Ares, 1997:145), y en relación a sus objetivos políticos y económicos (Mazzotti, 1996 y 2000; Stolcke, 2008). Incluso se ha argumentado que transitaron entre ambos polos (fluidez identitaria, *passeur*, *racial passing*) sin abandonar ninguna de las dos categorías o dejar de ser mestizo (Rappaport, 2009).

Aparte de estos dos enfoques hay consenso en que las categorías socio-étnicas biológicas lejos de ser estáticas, esenciales, estables y congruentes, revelan sofisticados procesos de identificación escudriñables en los itinerarios

⁸¹ De acuerdo a Sabine Hyland los numerosos estudios disponibles sobre las tensiones para crear un clero mestizo o indígena en las colonias hispanas omiten el argumento de la ilegitimidad (Hyland 1998, pie 3: 432).

individuales de los sujetos coloniales. En la línea de aproximación desarrollada para el estudio del “blanqueamiento” y movilidad social de los esclavos (Bernand, 2009; Guzmán, 2012) y del “criollismo” como fenómeno social diverso, fluido, con variaciones locales y regionales (Lavallé, 1993; Latasa, 2011). Lo mestizo correspondería a una categoría producto de situaciones y relaciones sociales que se inscriben en el sistema clasificatorio que emerge del pensamiento de “identificación de casta” (Tavárez, 2009:81,97), de las que se derivan estrategias sociales de movilidad horizontal y vertical.

Se ha sugerido que a partir de 1550 apareció en el virreinato del Perú la categoría de “mestizo” para referirse al drama social de los hijos de mujeres indias con los conquistadores muertos en las guerras internas, niños que quedaron desamparados y huérfanos (Ares, 1997:42). Pero apenas un año antes, Carlos V institucionalizó la categoría en 1549, cuando decretó que los “mestizos” no podían desempeñar oficios y cargos en la administración sin licencia, ni tampoco portar armas. La desconfianza sobre los mestizos en el virreinato del Perú durante el siglo XVI tuvo como asidero las revueltas de 1567 en el Cuzco, pero previo a este evento ya se había instalado la sospecha permanente sobre su lealtad a la Corona y adhesión al cristianismo.

La experiencia previa hispana con los moros y judíos en la Península habría proporcionado el marco de referencia para enfrentar el peligro de subversión en los territorios del Nuevo Mundo, como la sublevación morisca de 1527 en Valencia, Aragón y Granada; los ataques turcos contra los emplazamientos cristianos costeros y los tumultos e insurrecciones de los protestantes en los dominios hispanos en los Países Bajos.

La exigencia de la prueba de limpieza de sangre para demostrar una genealogía basada en cristianos viejos, sin la contaminación de moros y judíos, permitió la marginación de los mestizos de numerosos ámbitos de la vida social española. La Inquisición fue el principal promotor de la propagación de los estatutos de limpieza, acechando a todo el que no pudiera probar una pulcra

genealogía. Desde la perspectiva de las conjuras y conspiraciones, la limpieza de sangre en España pareció una medida de protección de la seguridad nacional más que de la pureza religiosa, y moral (Stolcke, 2008:42), al excluir a los conversos de todos los puestos de confianza e importancia a contar de la década de 1480 (Kamen, 1973:134). Asimismo, la limpieza de sangre implicó la sobrevaloración del honor, atributo exclusivo de la nobleza cristiana que la distinguía del resto de los estamentos de la sociedad. El honor de la nobleza fue apreciado por todo el cuerpo social que se esforzó por demostrar su pertenencia a una tradición de cristianos viejos, inclusive las clases más bajas que se sentían así tan buenas como la nobleza (Castro, 1916). Desde este punto de vista el honor operó como factor de integración social.

El recelo de la Corona sobre los mestizos peninsulares, por su mezcla musulmana o judía se proyectó hacia las Indias (Sicroff, 1985; Bernand y Gruzinski, 1999:83-86). La doctrina de la limpieza de sangre incorporó además las categorías de “mestizo” y “criollo” a la de “conversos” traída de la Península, de manera que las tres etiquetas representaron a sujetos sin linaje y carentes de honor.

La particularidad de la experiencia americana comenzó a dar forma a un sistema interpretativo propio. Así, la diferencia estuvo en que los conversos fueron minoría en el conjunto de la sociedad colonial a diferencia de los “mestizos” y “criollos” que al poco andar alcanzaron superioridad numérica. Además, en el virreinato del Perú, la cuestión mestiza no se redujo al rechazo a la divergencia religiosa y moral que aportaría el componente indígena idólatra. A la noción mestizo se incorporó la carga política que implicó la subversión a la autoridad real o traición. Los mestizos de las Indias estarían “naturalmente” dispuestos a la insurrección contra el poder colonial por su mitad indígena oprimida, aún cuando las prevenciones de la Corona también se dirigieron al grupo de los españoles conquistadores y encomenderos, igualmente sediciosos durante el siglo XVI por la falta de consentimiento regio para satisfacer su codicia

y ambiciones de nobleza. De acuerdo a este panorama, la apreciación negativa sobre el mestizo se instaló en un ambiente de desconfianza generalizada, en el que la inclinación del mestizo hacia el mundo indígena o su españolización no hizo diferencia.

Alrededor de 1570, período que coincide con el arribo del virrey Francisco de Toledo al Perú, al mestizo se le comenzó a percibir -con mayor precisión- próximo al indio, al reconocer en ellos las costumbres nativas transmitidas por “la leche” de sus madres indias, desde la lengua hasta las prácticas religiosas observadas como idolátricas. En este contexto cabe situar las opiniones, muchas veces citadas por los historiadores, del indio cristianizado Felipe Guamán Poma de Ayala (1534?-1620?) contra los mestizos. A la corrupción de la sangre impura de mestizos y criollos, Guamán Poma en su *Nueva corónica y buen gobierno*, escrita entre fines del siglo XVI e inicios del XVII, impugnó la conducta impropia de los mestizos con su propia parentela india⁸², e incluso los ve peores que los españoles. Su lugar de intermediarios bilingües les sirvió para ganarse la vida ofreciendo servicios de intérpretes y defensores de naturales, pero también algunos buscaron enriquecerse a costa de sus protegidos, convirtiéndose en adversarios de los indios. La protesta contra los mestizos promovió la prohibición de Felipe II que les impidió officiar como “protectores de indios” porque “en lugar de defendellos y aprovecharlos, les dañan y perjudican” (citado por Bernand y Gruzinski, 1999: 240).

El reclamo de Guamán Poma admite también la lectura del rechazo a la convivencia o alianza entre indios y mestizos de bajo estatus. Asimismo, puede ser interpretado como el llamado a la recuperación de un pasado idealizado e

⁸² “Los dichos criollos que se creían con la leche de las yndias o de negras o los dichos mestizos, mulatos, son brabos y soberbios, haraganes, mentirosos, jugadores, avarientos, de poca caridad, miserables, tramposos, enemigos de los pobres yndios y de españoles (...) los dichos criollos son peores que mestizos y mulatos y negros y los dichos mestizos son mas peores para con sus tíos y tías, madres, ermanos ermanas carnales y parientes yndios” (Poma de Ayala, 1980: 511).

inexistente de diferenciación entre las dos repúblicas y a la vez de equilibrio, en tanto cada una conserva su propia estructura de jerarquías (su honor y linaje), donde no existen los mestizos. Vale recordar que Guaman Poma insistió sobre su ascendencia noble en el relato autobiográfico “Camina el autor”, contenido en su manuscrito.

La exhortación de Guamán Poma coincide con la diferenciación social entre la madre india y el padre español, de manera que a menos que la madre descendiera de la nobleza nativa, a las indias se les consideró socialmente inferiores, menosprecio que se proyectó hacia el concepto de mestizo (Stolcke, 2008:7). La etiqueta del “mestizo” de bajo estatus o plebeyo se distanció del conjunto español y se indianizó, desdeñándolo al bajo nivel social del negro, mulato y zambo, admitiendo así las comparaciones (Ares, 1997:44).

Lejos de ser uniforme para referirse en general a los descendientes de españoles con indias (también aludió a los mulatos hijos de españoles con negras y de indias con esclavos) la etiqueta “mestizo” tuvo connotaciones negativas para los plebeyos, pues al bajo estatus social, se unió la “crianza” (uso de la lengua nativa y prácticas religiosas indígenas) y la disposición política a la insurrección. A mediados del siglo XVI surgió el dilema sobre los “mestizos de élite”, la primera generación de hijos ilegítimos de los encomenderos ricos con indias nobles nacidos en su mayoría en el Cuzco e hispanizados. Los mestizos de élite pusieron en evidencia la tensión entre estatus y posición política, es decir, lealtad regia.

Al término de las guerras civiles (alrededor de 1550), los soldados y colonos españoles acaudalados debieron casarse con españolas y dejar sus mujeres indias por instrucción reiterada de Carlos V. Vale recordar que al inicio de la conquista los Reyes Católicos promovieron los matrimonios mixtos para alentar la evangelización y aumentar la población de los territorios dominados, del mismo modo que animó la formación de parejas legítimas de cristianos

nuevos y viejos⁸³. Pero en la Península los estatutos de pureza de sangre ya señalados impidieron no solo el ascenso social de los judíos conversos sino también la asimilación de los cristianos nuevos a la sociedad hispana (Bernand y Gruzinski, 1999:84; Maravall, 1979:41), de igual manera los mestizos habrían quedado en las Indias socialmente aislados.

La proscripción por la Corona de los matrimonios mixtos de los conquistadores acaudalados se puede interpretar como una maniobra para abortar el proyecto de formación de una aristocracia local en Perú, basada en la pretensión de los españoles de legar en los hijos mestizos las encomiendas y sus fortunas. Los privilegios del tradicional patriarcado español concedidos a los varones, convirtieron a los hijos mestizos en una amenaza para la consolidación del poder hispano en el contexto del ambiente político volátil del Cuzco, irritable con la polémica sobre el cese de la encomienda y el temor a nuevos alzamientos de conquistadores y mestizos (Burns, 1999:35). En 1562, el virrey del Perú Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva, le señaló por escrito a Felipe II la conveniencia de insistir en la prohibición de los matrimonios de españoles con indias, esclavas o extranjeras, y persistir en la amenaza de confiscación de las encomiendas o cesión al primogénito como castigo al desacato (Citado por Ares, 2005:121, 129-130).

La propuesta del Conde de Nieva pareció opuesta a la política de libre matrimonio de la Iglesia Católica. En 1551, el primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, defendió la libertad del matrimonio mixto en las constituciones del Primer concilio de Lima (citado por Dussel, 1983:478),

⁸³ Real Decreto de fecha 19 de octubre de 1514, Fernando el Católico ordenaba a Diego Colón “que si los naturales destos Reinos de Castilla que residen en la Isla Española se casasen con mujeres naturales desa isla, sería muy útil y provechoso al servicio de Dios y nuestro y conveniente a la población desa dicha isla...por la presente doy licencia y facultad a cualquier personas naturales destos dichos Reinos para que libremente se puedan casar con mujeres naturales desa dicha isla sin caer ni incurrir por ello en pena alguna, sin embargo de cualquier prohibición y vedamiento que en contrario sea, que en cuanto a esto toca, yo lo alzo y quito y dispense en todo ello...” (Konetzke, 1953, tomo 2: 61).

medida eficaz para consolidar la evangelización, coherente con los principios del concilio de Trento. Sin embargo, la disposición tridentina más bien se opuso a los matrimonios a la fuerza y defendió la voluntad de los contrayentes, referido en especial a la injerencia de los encomenderos en los matrimonios de indios y esclavos (Latasa, 2005:248-249). En Trento se estableció que el matrimonio debía celebrarse entre iguales (casta y estatus), es decir, la libertad se concibió en dirección lateral y no vertical (Coello, 2011a:54). Bajo este marco se percibió la simetría social en la alianza entre conquistador y una noble india. Pero la inquietud por la seguridad de la posesión de los territorios conquistados nubló cualquier consideración sobre las ventajas de la familia mixta en la difusión del cristianismo en el virreinato del Perú, pues de acuerdo a la concepción bilateral del parentesco y filiación de los hijos a los padres españoles, se les reconocía a estos descendientes como parte de los invasores que se apropiaron de las tierras. Del mismo modo, al ser hijos de indias nobles, amos “naturales” de los territorios conquistados, estos mestizos habrían de ser los legítimos señores de los reinos de las Indias (Stolcke, 2008:7).

Pero la preservación y perpetuación de la jerarquía de honores sociales y derechos jurídicos, según la tradición castellana, se basó en el legítimo matrimonio cristiano, del que los mestizos quedaron marginados por su nacimiento ilegítimo. La mayoría de los encomenderos se sometió en 1551 a la obligación de contraer matrimonio con españolas y dejar a sus mujeres indias, pero al acceder a esta exigencia solo lograron postergar y no evitar la pérdida de sus preciadas encomiendas pues a sus hijos mestizos e ilegítimos se les negó formalmente la posibilidad de heredar sus fortunas y privilegios⁸⁴.

Al cabo de cincuenta años, a inicios del siglo XVII, la condición de ilegitimidad pareciera el componente más perjudicial e indigno implicado en la

⁸⁴ Según K. Burns uno de los últimos en acatar la norma fue Pedro de Maldonado en Cuzco (Burns, 1999).

noción de mestizo. Para Juan Solórzano y Pereira, la dificultad con el mestizo se basó en el deshonor, pero no debido a su mezcla sino por su condición ilegítima de nacimiento fuera del matrimonio cristiano⁸⁵. Las acciones loables, hazañas, favores a la Corona, propios o de sus predecesores, cancelan la infamia de la categoría “mestizo” según Solórzano y Pereira, y estas son obras estimables de las Indias. La argumentación implica el reconocimiento de un linaje local, basado en cualidades que se interpretan o se ejecutan de manera pública, y no responde a la doctrina determinista de la “sangre” y el “origen”. De manera implícita el jurista habilita la opción del matrimonio mixto pues españoles y mestizos legítimos tendrían la misma posición o clase. El mismo Solórzano y Pereira obtuvo una dispensa real para casarse con la limeña Clara Paniagua de Loaysa, hija del Gobernador del Cuzco. Pero la fuerza de la tradición castellana, consignada en las *Siete partidas* de Alfonso el Sabio, deja caer todo su peso en el virreinato del Perú al impedir la relativización de la marca ignominiosa que fue la ilegitimidad.

Entre los subterfugios legales para salir de las categorías poco ventajosas como mestizo o mulato y obtener formalmente otras más prósperas, se contó con el uso de la fórmula medieval de declarar a los hijos ilegítimos como *expósitos* o “expuestos”, *quorum parentes ignorantur* (Ávila, 1966c:249). El argumento del nacimiento de padres desconocidos permitió superar las limitaciones sociales de la condición ilegítima con una honra tácita y ambigua. El fenómeno de la legitimación colonial al principio comprometió a las élites que se toparon con el muro infranqueable hacia el mundo público para sus hijos ilegítimos. Impedidos los ilegítimos de entrar a colegios, universidades, obtener cargos en la burocracia

⁸⁵ “Verdaderamente fuera cosa dura e inhumana excluirlos sólo por la sangre mezclada si se hallase que nacieron de legítimo matrimonio y que o por sus partes, méritos y servicios o por los heredados y hazañosos de sus pasados son de los muy antiguos y beneméritos de aquellas tierras” (Solórzano y Pereira, 1739, tomo 1: 252).

civil y eclesiástica, concertar matrimonios honorables y ser tratados como “don” o “doña”, la posibilidad de convertirse en expuestos fue el visado que los facultó para ascender social y económicamente.

A diferencia de los españoles pobres, no fue nada habitual que los hijos de la élite llegaran a los orfanatos, “casas de niños expósitos”, o fuesen abandonados en las calles. Las familias acaudaladas optaron por registrar a sus propios hijos ilegítimos como expósitos para finalmente criarlos con el resto de los hijos legítimos, con igual trato, o asimilarlos al grupo de la servidumbre. El patrón, un tanto teatral, acusó la acogida en el seno de la familia de un bebé abandonado por sus padres en la puerta de la casa. Estos niños fueron hijos prenupciales, producto de adulterios. Otros fueron innombrables, es decir, hijos de sacerdotes. Fue común que los niños quedaran al cuidado de familiares para su crianza, y sus vidas fueron seguidas de cerca por alguno de sus padres, atentos en proveer los recursos para su manutención (Twinam, 1999).

Si bien en las adjudicaciones institucionales de casta uno de los agentes principales fue la Iglesia a través de los curas de las parroquias que asignaron etiquetas en el bautizo, matrimonio y muerte, a lo largo del período colonial el ámbito civil fue acrecentando su importancia en el proceso de categorización al desarrollar procedimientos legales, como la venta de cédulas de legitimación, que reemplazaron la categoría de casta atribuida por la Iglesia. Con este mecanismo la autoridad civil modificó también el bajo estatus del solicitante por otro más beneficioso.

Fue en el proceso de desarrollo y fortalecimiento de las élites criollas en su conjunto cuando la preocupación por la limpieza del origen de los expuestos se incrementó. Este proceso se extendió hasta fines del siglo XVIII, momento en que se multiplicaron explosivamente las peticiones de legitimación a la Corona. A través de las “Cédulas de Gracias al Sacar” el rey y el Consejo Real podían legitimar el origen de un hijo, e incluso elevar a un mestizo o pardo a la condición de blanco. Fundada en razones económicas, la Corona expidió numerosas cédulas

lo que condujo a tratar la polémica sobre el aumento de las peticiones de legitimación de las distintas castas de los reinos de las Indias. En 1772 los Borbones terminaron por acceder a las presiones y prohibieron en las Indias la ordenación de sacerdotes expósitos, salvo contadas excepciones (Twinam, 1999). En 1794, la Corona finalmente equiparó a los expuestos con personas de legítimo nacimiento, cediendo a la presión de los grupos de poder económico de las regiones de gran actividad mercantil y crediticia (La Habana, Caracas, Buenos Aires, Santiago), y de los viejos centros coloniales como Lima, Quito, México (Twinam, 1999:19).

Desde el inicio del siglo XVII los oficios y corporaciones reclamaron más alta estimación social y comenzaron a exigir a sus miembros la demostración de origen español y cristiano viejo. Así, artesanos y comerciantes rechazaron la condición “mestiza” remitida al intersticio de la doble negación, de lo hispano y lo indio. Exento de tributar, de emplearse como mano de obra y carente de derechos, el mestizo fue relegado así a la frontera entre los dos mundos, a un estado “liminal” (Silverblatt, 2009: ix), condenado a participar de la vida de ambos grupos sin pertenecer realmente a ninguno (Ares, 1997:37). Desde el oprobio sobre el mestizo derivó luego su pobreza en un círculo vicioso. Finalmente, los mestizos fueron considerados socialmente irrecuperables debido a su deshonor, y no por la mezcla en sí misma (Bernand y Gruzinski, 1999:151-152). En la sociedad vireinal, inmersa en la cultura del honor, la degradación social que implicó la calificación como mestizo no fue infranqueable y admitió subcategorías de clase, como la del “mestizo de élite” que a diferencia del “mestizo plebeyo” incluso llegó a fundar o mantener sus propios linajes.

2.2 Ser mestizo en el Cuzco al final del siglo XVI: mestizos de élite y la pureza de sangre

El corazón de “la cuestión mestiza” del virreinato del Perú estuvo en el Cuzco, y se reveló en 1572; en la ciudad en la que al año siguiente nacería

Francisco de Ávila. El cuzqueño fue concebido por sus progenitores desconocidos justo el año en que se comenzó a cerrar en esta urbe la violenta etapa de la dominación hispana que en un principio se había vislumbrado plena de oportunidades para los actores sociales enfrentados (indios de élite, conquistadores y sus descendientes). Los diversos grupos pugnarón por asegurar su potestad y lugar de privilegios en la estructura social de jerarquías cruzadas entre color, linaje, lugar de nacimiento y ocupación (Lockhart y Schwartz, 1992:205). En la ciudad sagrada de los Incas, en la que se asentó el cuartel central de la subversión encomendera contra el dominio español, se instaló el virrey Francisco de Toledo en 1572 para anular las pretensiones políticas y económicas de mestizos e hispanos, así como de indios⁸⁶.

Túpac Amaru, el último inca en Vilcabamba, fue decapitado en una ceremonia multitudinaria en la plaza mayor del Cuzco presidida ese mismo año por el virrey Toledo ante indios y españoles. Culpable del martirio del agustino Diego Ortiz y del asesinato del notario mestizo Martín Pando, servidor del difunto inca Titu Cusi, Túpac Amaru murió porque encarnó la amenaza de la vuelta de los Incas. Con su desaparición se esfumó la aspiración de los descendientes de este grupo por recuperar el dominio de Perú. La conciencia social del fracaso político y militar de la escindida nobleza incaica los llevó a perder su influencia, aún cuando la facción cooperadora con el virrey siguió acumulando riquezas. Para los señores incas y sus herederos se desvaneció la posibilidad de legitimarse como auténticos soberanos y gobernar a partir de un poder ancestral incuestionable. La más prominente de la nobleza inca, Beatriz

⁸⁶ A modo de síntesis cabe señalar que entre 1568 y 1581 cuando abandona el virreinato del Perú, el virrey Francisco de Toledo se dedicó a neutralizar los vestigios de las rebeliones de Pizarro (1544-48), Hernández Girón (1553-55) y la del Taqui Onkoy (1560), así como invalidar la resistencia lascasiana dentro del clero, contener el apremio laboral sobre los indios e incrementar el rendimiento de la producción minera y el tributo indígena con el nuevo sistema de asentamiento (reducciones). La cuestión mestiza cruzó de manera transversal todo este conjunto de tareas.

Clara Coya, hija de Cusi Huarca y el inca Sayri Túpac, finalmente casó por voluntad de Toledo con el capitán español Martín García de Loyola, captor de su tío materno Túpac Amaru, y se le impuso permanecer en España con su marido para evitar el reclamo futuro de su herencia política como descendiente inca.

En consecuencia, kurakas y autoridades indígenas también perdieron sus propios privilegios, como disponer de esclavos e indios para su servicio, transportarse en andas y participar del consejo municipal. Su función se redujo al cobro del tributo, del que quedaron exentos junto al mayor de sus hijos. Sólo les quedó el título formal de “señor natural”, vaciado de cualquier atributo o prerrogativa (Bernand y Gruzinski, 1999: 80).

Por su parte, los encomenderos no lograron la prolongación de la propiedad de sus encomiendas, ni instalar su propia sucesión dinástica emulando una aristocracia indiana. En 1572, los encomenderos capitularon ante el virrey Toledo sobre el control del cabildo de la ciudad y aceptaron su intervención en la elección de un miembro español fuera del grupo de los encomenderos, con lo que comenzaron a perder su hegemonía en el poder municipal (Burns, 1999:62). Así, el poder que tuvieron en el Cabildo del Cuzco para oponerse a la política monárquica y al resto de los grupos de poder de la ciudad fue minado y les impidió articular la defensa de sus propias demandas corporativas, entre ellas el reconocimiento del estatus social y económico de sus hijos e hijas procreados con indias.

Los “mestizos de élite” vivieron el bienestar de los hijos legítimos, compartieron el mismo techo de su progenitor e incluso su afecto. También accedieron a la educación hispana, dirigida por los clérigos de la Catedral del Cuzco, previa a la llegada de la Compañía de Jesús. Al morir el padre fue fundamental para los hijos mestizos la condición de hijo legítimo para heredar. Los sucesores legales de los españoles ricos se enfrentaron en varias ocasiones con los hijos ilegítimos y mestizos que debían probar su filiación ante los tribunales para reclamar su parte del patrimonio.

La cuestión mestiza en Cuzco vista desde una perspectiva menos generalizadora, en una escala de observación más reducida, permite reconocer que en torno a la categoría hubo una red de significados no muy transparentes, ni tampoco nítidos en sus fronteras, más bien flexibles y dinámicos en su función de situar a los sujetos históricos en contextos que activaron -o desactivaron- el peso simbólico adscrito a tal condición.

La trayectoria de Gómez Suárez de Figueroa, el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), ha sido considerada emblemática de la “primera generación de mestizos” del Cuzco (hijo ilegítimo de conquistador con una nieta de Túpac Inca) y asimismo se ha legitimado como alegoría del nacionalismo incaico y a la vez de la nacionalidad étnica criolla (Mazzotti, 2000b: 56). En contraste se puede mencionar la carrera del mestizo cuzqueño Pedro de Mondragón, el que no fue patrimonializado por la historiografía colonial como el Inca Garcilaso, pero en cambio sí legitimó ante la monarquía su linaje mestizo.

Al Inca Garcilaso su padre le procuró educación como gentilhomme español y antes de morir en 1559 le proporcionó una renta y contactos para que continuara su formación en España, donde el Inca Garcilaso pasó el resto de su vida hasta morir en 1618. Su padre, Sebastián Garci Lasso Vargas, fue encomendero y dueño de una próspera chacara de coca (en Avisca) que le permitió acumular mucha riqueza. En las inmediaciones del mineral de plata del Cerro Rico de Potosí -explotado por los españoles desde 1545- se instaló una población adyacente hispana e india que fue creciendo de manera progresiva y demandó numerosos bienes, como la coca proporcionada por los cultivos cuzqueños. La intensa actividad de los mercados potosinos de 1552-53 convirtió a Sebastián Garci Lasso Vargas y otros encomenderos del Cuzco, como Juan de Mondragón, en los hombres más ricos del Perú, a pesar que el primero siempre fue sospechoso de apoyar a Gonzalo Pizarro durante las guerras civiles de 1544, mientras que el segundo se mantuvo leal al Rey.

Pedro de Mondragón, hijo ilegítimo y mestizo de Juan de Mondragón, fue el único heredero de su padre y terminó por acrecentar su fortuna expandiendo sus actividades económicas, entre las que figuraba el comercio de coca a la minería en Potosí. A diferencia de otros mestizos de élite que quedaron sin heredad y en la degradación social, Pedro de Mondragón amplificó su reputación de “mucho lustre” y ejerció importantes cargos públicos, entre ellos en el cabildo del Cuzco. Este puesto para un mestizo de élite, hijo ilegítimo de encomendero, podría sorprender ante la mencionada caída de la autoridad local de los conquistadores en 1572. En 1608, Pedro de Mondragón fue distinguido por Felipe III al agradecerle sus servicios a la Corona con una carta de su puño y letra⁸⁷.

Paulina Numhauser (2012) se detuvo a comparar las trayectorias del Inca Garcilaso y Pedro de Mondragón, contemporáneos entre sí, mestizos de élite e ilegítimos, ambos favorecidos por el bullante comercio de la coca y, después de todo, exitosos pese a su condición de mestizos y falta de honor. Pero al examinar en detalle la biografía del Inca Garcilaso se advierte que éste no logró en España revertir en la Corte la imagen de traidor que pesó sobre su padre; nunca fue recibido por Felipe III sin acceder a sus solicitudes, ni tampoco obtuvo merced alguna por los servicios realizados por su progenitor en Perú.

Para Numhauser la diferencia entre el Inca Garcilaso y Pedro Mondragón no la hizo el dinero sino las acciones políticas que en el pasado cometieron sus padres, lo que intervino en los destinos desiguales de los dos hijos mestizos (Numhauser, 2012:134). La memoria sobre el honor y deshonor asociados al bando que cada encomendero tomó en las guerras civiles pudo más que la influencia que proporcionaron sus respectivas fortunas. Cabe agregar además que

⁸⁷ De acuerdo a documento citado por P. Numhauser (2012:132), el rey le agradece el préstamo de 70 mil ducados (AGI Charcas, 415 L.2, f. 216v. 8 de febrero de 1609).

Garcilaso cargó con el estigma de sus “parientes” mestizos protagonistas de la conspiración de 1567, a los que vio el escritor como víctimas –con los Incas- de la injusticia del virrey Francisco de Toledo (Ares, 2010: 28), en una postura abiertamente crítica a la autoridad regia.

También cabe considerar que los dos mestizos de élite desempeñaron oficios con implicancias disímiles, pues Mondragón fue un comerciante regalista asentado en el Cuzco y Garcilaso en España fue un hombre de letras -un intelectual en términos contemporáneos- con una visión del virreinato del Perú que podía resultar incómoda para la Corona. Claramente Mondragón habría cultivado el favor de la Corona desde su espacio local en el que fue visto como “criollo”. En tanto que Garcilaso recibió el de la Compañía de Jesús, congregación que difundió ampliamente su obra, y que en el virreinato del Perú fue adquiriendo una posición antagónica al poder de la Monarquía (Serna, 2010). Cabe señalar que los jesuitas han sido vistos como partidarios del Inca Garcilaso, y a su vez liderando el programa político que sustentaría en la década de 1620 la aparición del “criollismo” en el virreinato del Perú (Coello, 2008).

En el análisis de Numhauser, Garcilaso y Mondragón desaparecen como mestizos y se transforman en piezas del ensamblaje del complejo fenómeno del “criollismo”, en tanto la connotación positiva y negativa adjudicada a cada cual fluctuó de acuerdo a los tonos que asumió la argumentación criollista en relación al poder ejercido desde diversos ángulos de la sociedad (Numhauser, 2012:135). No todos los mestizos de élite en Cuzco sufrieron por igual el proceso de marginación social con el desheredamiento de las encomiendas, la restricción para acceder a cargos de la administración civil y exclusión de las órdenes religiosas. Estas experiencias dispares, entre el rechazo y la construcción de una reputación, permiten relativizar la conciencia de grupo en torno a la noción de mestizo que se habría materializado en Cuzco a fines del siglo XVI (Ares, 1997), y permite indagar sobre el desarrollo, desde el malestar o la fortuna, de categorías

identitarias que sí apelaron a una tradición étnica pero anclada en el espacio local y marcada por una posición socioeconómica.

El caso del Inca Garcilaso vale la pena un comentario adicional en tanto los usos de los elementos involucrados en su discurso sobre la condición mestiza (memoria y territorio) fueron invocados de manera maleable, a partir de un “Garcilaso dúctil”. Poco después de su impresión en Lisboa en 1809 *Los comentarios reales* del Inca Garcilaso llegaron al virreinato del Perú y comenzaron a ser citados por los intelectuales eclesiásticos criollos de principios del siglo XVII, como Buenaventura de Salinas, Antonio de la Calancha, Diego de Córdova e incluso Francisco de Ávila, entre muchos más (Mazzotti, 2000b). Cada uno obtuvo de la obra del Inca Garcilaso -considerada genuina, fidedigna, de primera fuente- los elementos de representación del pasado indígena y los conquistadores para sostener sus propias argumentaciones de enaltecimiento de ciertos aspectos de la sociedad virreinal, más allá de la reflexión sobre el desgarro del autor sobre su posición ambivalente entre españoles e indios y el orgullo por su identidad mestiza, tradicionalmente visto en la obra como “mestizaje militante”.

Al avanzar el siglo XVII se comienza a fraguar en la intelectualidad criollista la exaltación del territorio y cierta rivalidad interprovincial. El Cuzco de Garcilaso aparece como escenario de la historia incaica, vértice de la operación de construcción de la noción de “patria” cuzqueña, y en esta perspectiva la grandeza territorial, económica y del pasado incaico de la ciudad se vuelve equivalente a la calidad de sus habitantes. La categoría de cuzqueño se somete a la operación criolla de autolegitimación siendo una construcción “mestiza de élite” sobre el territorio que se eleva ante otras “naciones” y otras subcategorías intermedias. En el siglo XVII la intelectualidad eclesiástica y civil opuso a Lima ante el Cuzco como centro del poder peninsular en escritos como el de fray Buenaventura de Salinas y Córdova, *Méritos y excelencias de la ciudad de Lima* (1630), obra apreciada dentro de la biblioteca de Francisco de Ávila.

De este modo la línea de exaltación local ingresa al sistema clasificatorio de las categorías socioétnicas, tensionando el empleo de la noción de mestizo (de élite), y realzando el carácter situacional de su uso. El caso de mediados del siglo XVII estudiado por T. Saignes y T. Bouysee-Cassagne sobre la significación de la categoría mestizo a partir de los disturbios en La Paz y el asiento de Laicacota (Puno), permite observar la dimensión local de los sistemas clasificatorios, en el que las categorías operan de manera interdependiente y se asocian a un conjunto de marcadores de identidad como el territorio.

La génesis de las revueltas de La Paz en 1661 y Laicacota en 1668 se ha atribuido a la presión sobre la Corona hispana por acceder a las vetas de plata de los grupos criollos, colectivos en extremo heterogéneos (Lavallé, 1993). La falta de solidaridad inter-étnica y la indiferencia de los indios ante la demanda de los criollos habrían decidido el fracaso de la aparición de un grupo social intermedio a la de las dos repúblicas (Saignes y Bouysee-Cassagne, 1992:22). En esta atmósfera borrosa en que algunos criollos se aliaron a los españoles por intereses económicos compartidos (Acosta, 1981), el uso de las categorías de identificación permite entrever el desplazamiento descendente en la escala de “calidades”. Los llamados “criollos” retroceden al de “mestizos”, los “mestizos” a “cholos”, los “cholos” a “indios” (Saignes y Bouysee-Cassagne, 1992: 22). Se percibe así el sistema clasificatorio de términos inter relacionados, empleados en La Paz y Puno, referidos no solo a los mestizos sino a todo el conjunto de nominaciones. Asimismo, los rebeldes se refieren a sus adversarios como “criollo del común”, “criollos mestizos” y “gentes mestizos criollos” (Acosta, 1981:35); incluso emplearon la etiqueta “morisco” para dirigirse a algunos de las camarillas de españoles (los “andaluces”) de la disputa (Lavalle, 1982:1212).

Las interpretaciones sobre este acontecimiento del siglo XVII en el norte de Potosí tienen por denominador común la dificultad para establecer una conceptualización de la categoría “mestizo” invariable y uniforme. La multiplicidad percibida en el uso de las categorías socio étnicas fue comprendida

por algunos especialistas como “confusión entre los testimonios” con el objetivo por parte de la autoridad hispana de minimizar el tamaño e impacto de la rebelión obstaculizando la nominación de los grupos y protagonistas (Saignes y Bouysee-Cassagne, 1992:23). Sin embargo, más allá de esta interpretación, hay acuerdo en que la etiqueta “criollo” resultó poco utilizable para describir las diferencias internas de la insurrección, las que dejan a la vista la intrincada red de factores que determinaban la nominación de cada individuo (Lorandi, 2000:131). La situación económica, política y la relación con el resto de los sectores de la sociedad cumplieron un rol gravitante en este episodio de uso impreciso de etiquetas ambiguas (Acosta, 1981:45-47). La revisión de las revueltas de La Paz y Lacaicota permite reconocer en los procesos de categorización de los testigos presente en las fuentes primarias disponibles las modificaciones locales, la afirmación de los grupos de poder y la contingencia, elementos que no hacen más que actualizar el carácter situacional de las categorías de “calidad”, y que impulsan el escrutinio del fenómeno socio cultural desde la escala reducida.

La mirada desde los proyectos individuales y las interacciones permite reconocer en esta escala reducida la “cuestión mestiza” dentro del sistema clasificatorio flexible y de lenta sedimentación sobre las “calidades” más que las “castas” (Rappaport, 2009; Guzmán, 2012), formado por categorías intermedias (“mulato”, “pardo”, “castellano”) asociadas al aspecto físico, a la genealogía y a un conjunto de marcadores de identidad públicos, como la lengua, vestimenta, religión, lugar de residencia, parentesco e incluso estatus (Stolcke, 1992:58). Las significaciones y valoraciones asociadas a las “calidades” no fueron en modo alguno repentinas, estables, ni homogéneas.

Como se mencionó al principio de este apartado, en 1572 se forjó la conceptualización sobre los mestizos de élite en el Cuzco, en el marco de las radicales reformas toledanas y la reacción del resto de los agentes coloniales a los cambios introducidos que operaron sobre la pugna simbólica sobre la memoria del agitado pasado político aún reciente. Estos factores tuvieron efecto

en la representación y autorepresentación de la categoría “mestizo” en Cuzco, removiendo el resto del sistema clasificatorio. Más tarde, la intelectualidad eclesiástica y civil comenzó a incorporar al sistema clasificatorio la categoría identitaria de adscripción territorial “cuzqueño”, superpuesta al mestizo de élite, y activada en un ejercicio criollista.

Francisco de Ávila nació alrededor de 1573 en el Cuzco, ciudad escenario de intensas luchas por el poder que se expresaron en disputas simbólicas. En 1580, cuando debió contar con unos siete años de edad, Ávila fue admitido en el Colegio jesuita del Cuzco –como se acostumbraba iniciar a los niños en los estudios-, en medio de la controversia sobre la exclusión de mestizos, criollos y conversos en la institución ignaciana.

Las reformas administrativas del virrey Francisco de Toledo fortalecieron la Iglesia secular y debilitaron al resto de las congregaciones, particularmente a los dominicos –acusados de estar impregnados del ideario lascasiano-. Con los jesuitas Toledo mantuvo tensas relaciones que respondieron a las directrices de sus generales en Roma, más interesados en desarrollar su actividad misionera y menos en cooperar con el programa de las reducciones toledanas. A su llegada al virreinato del Perú –poco después del arribo de Toledo- la Compañía de Jesús fue especialmente entusiasta en captar novicios mestizos por su conocimiento de las lenguas nativas, como fueron los casos de Bartolomé de Santiago, Blas Valera y Alonso de Barzana, primera generación de jesuitas formados en Perú cuando se priorizó la competencia lingüística como herramienta fundamental de su orientación misional. Así, en las dos primeras congregaciones provinciales realizada en 1576 en el Cuzco (enero y octubre) acordaron los jesuitas en producir textos de catequesis en las lenguas vernaculares del virreinato (Durston, 2007: 82). En esta época coincidía con la defensa de los mestizos el obispo del Cuzco, Sebastián Lartaún, a los que consideró especialmente talentosos para tender puentes entre españoles e indios (Citado por Ares, 1997:50).

La Compañía de Jesús no fue ajena a las prácticas de marginación de mestizos y criollos de la era toledana y José de Acosta, quien fue provincial de la orden entre 1576 y 1578, en un principio apoyó el ingreso de los mestizos a la congregación para después modificar su posición y coincidir con el virrey de Toledo en el recelo sobre los mestizos acusados de pro indigenismo. La controversia sobre los mestizos ha sido vista como la polarización racial del clero jesuita (Hyland, 1998). Sin embargo, en el ánimo por imponer los estatutos de limpieza de sangre en la admisión de nuevos miembros, es posible reconocer en la Compañía de Jesús el esfuerzo por neutralizar o anular a los teatinos que eventualmente pondrían en crisis la jerarquía del orden colonial y de los mismos ignacianos (Coello, 2008). En 1576 se interrumpió la admisión de mestizos en la Compañía de Jesús y bajo la dirección de Acosta adoptaron una actitud más próxima a la política de la Corona española (Coello, 2008:43), las que cesó al término de su mandato en 1578.

Fundado en 1571 por un pequeño grupo de jesuitas que llegaron al Cuzco, el Colegio de la Compañía de Jesús quedó bajo la advocación de la Transfiguración de Cristo y concitó la protección y respaldo de las familias de mayor influencia social y política de la ciudad. Como es sabido, la formación jesuita no solo se dedicó a la instrucción de misioneros; tuvo la orientación estratégica hacia la educación de las élites (hijos de mercaderes, burócratas, militares y terratenientes) y así construyeron redes de influencia social entre la orden, sus antiguos alumnos y sus encumbradas familias (Guibovich, 2006: 110). El Colegio del Cuzco, con el de Lima, fueron de las instituciones más elitistas del virreinato, a las que se sumó luego la universidad configurando el ámbito de la formación y el estudio como un enclave de cúpulas de poder, económico y social. Los jesuitas al mismo tiempo adquirieron tan alto prestigio que fueron objeto de ricas donaciones en tierras, casas, ganado, dinero, obras de arte y múltiples bienes de gente de diversa procedencia, lo que le permitió forjar un

imponente patrimonio. Comparada con otras órdenes, la riqueza de la Compañía de Jesús en Cuzco y otras regiones fue ostensible.

En las aulas del Colegio convivieron y compartieron enseñanzas y sensibilidad “con nombre de pupilos algunos niños hijos de Españoles principales, de la primera nobleza de esta insigne ciudad” (*Peruana litterae annuae 1688-89-90*, Perú 17, f.161, citada por Nawrot, 2011:235). La formación jesuita comenzaba a las cinco y media de la mañana con el toque de campana para el rezo y canto a dos coros. Hasta las seis de la mañana, en la capilla hermosamente decorada, se interpretaban los himnos a los que acudía el rector para hacer su misa. El resto del día transcurría entre lecciones individuales y colectivas sobre la doctrina cristiana, en las que separaban a los pupilos españoles de los indios. Las lecciones con instrumentos musicales (arpa, guitarra, vihuela, etc.) se intercalaban entre rezos y oraciones en un entorno delicadamente decorado (Nawrot, 2011), piezas que obtenía la congregación resultado del papel de mecenas de las artes que asumió (Stastny, 1984).

En un ambiente ostentoso y a la vez piadoso a Ávila se le enseñó a leer, escribir, contar y principalmente policía y doctrina cristiana. Los rectores de los colegios jesuitas les permitieron a sus estudiantes criollos “avanzar en sus estudios con resultados medianos (*mediocritas*) siempre y cuando aprendiesen las lenguas indígenas y se convirtiesen en insignes misioneros” (Maldavsky, 2012:177). Lo que sugiere que Francisco de Ávila fue catalogado como “criollo” para lograr su incorporación al establecimiento educativo, y además no solo aprendió latín con los jesuitas sino también quechua, lo que no excluye que el ambiente intercultural del Cuzco incidiera en su praxis lingüística y su habilidad para comunicarse en quechua cuzqueño, más allá de su posible condición de mestizo quechuahablante. Por cuatro años Ávila cursó Arte, Teología Moral, se convirtió en un “buen latino” (Ávila, 1936:181) y así estableció vínculos con los niños y las familias del exclusivo entorno de las cúpulas cuzqueñas, si es que su

estancia en el Colegio jesuita no se debía justamente a su pertenecía a ellas, situación altamente probable.

Casi no hay dudas sobre las causas de la admisión de Ávila en el sistema educativo jesuita del Cuzco ante la inclinación a considerar que su aceptación fue una señal de su adscripción al grupo de poder local reconocidos sus padres adoptivos como miembros de este círculo. La opción por una temprana educación jesuita fue en efecto una decisión familiar y revela la preocupación de la pareja (o de uno de ambos) y de su grupo familiar por sentar las bases del futuro del niño en una red de relaciones aventajadas que operó como espacio natural de pertenencia de la familia. Si en la infancia Ávila fue en algún caso considerado mestizo en Cuzco, fue bajo la categoría de mestizo de élite, lo que no constituyó impedimento alguno para ingresar al exclusivo y estrecho círculo social en torno a la Compañía de Jesús. Cabe recordar que los hijos mestizos e ilegítimos de estatus elevado se asimilaban de manera frecuente al grupo del padre (Silverblatt, 2009), la que podría haber sido la situación de Ávila. Pero si la condición de mestizo no fue impedimento, la de ilegítimo sí se volvió un obstáculo para que Ávila continuara su formación eclesiástica, de ahí la necesidad de obtener la nominación de “expuesto” en su juventud.

En estos años de educación temprana con los jesuitas se descubrió en el ya joven Francisco de Ávila cierta inclinación por el estudio -según cuentan los biógrafos apologistas del sacerdote- que motivó a un teatino a emprender pleito ante el provisor del Cuzco por el que obtuvo para Ávila la condición de “expuesto”, acción legal que dejó huellas en “papeles y recaudos” (Ávila, 1936:181) y fue un evento “público y notorio” en Cuzco (Ávila, 1936:186). Si el jesuita que hizo la gestión para que el joven Ávila fuera considerado expuesto lo hizo por su propia iniciativa o por solicitud de terceros lo que está claro es que la condición de ilegítimo ya era una traba. Después de años de estudio, los jóvenes criollos por lo general aspiraban entrar a la Compañía previa información de la pureza de sus linajes o si habían sido penitenciadas sus familias por el Santo

Oficio (Coello, 2011a: 61). Ávila no tuvo genealogía que presentar como “expuesto”, y si bien quedaba liberado del oprobio de la ilegitimidad el encrudecimiento de la nueva política de pureza de sangre adoptada por los jesuitas en la década de 1590 no operó en su favor.

En paralelo a la realización del Tercer concilio limense en 1582, los provinciales votaron por la exclusión definitiva de los mestizos (Hyland, 1994; Coello, 2008), y entre 1584 y 1585 recrudesció la política restrictiva con respecto a la aceptación de mestizos y criollos (Coello, 2008:45). Desde 1592 hasta 1608 la congregación consolidó su política de pureza de sangre, que abarcó ya no solo a los mestizos sino también a los nuevos cristianos de origen judío e islámico, y comenzó a excluir a los criollos, privilegiando a los peninsulares. El encono hacia mestizos por su sangre impura caracterizó la conducción de la congregación del general Claudio Aquaviva (1581-1615) desde Roma, la que se extendió hacia los criollos ante el temor de hallar mestizos encubiertos bajo esta denominación (Coello, 2011a).

Esta circunstancia generó tensión permanente en el ámbito jesuita sobre Francisco de Ávila a lo largo de su vida a partir del uso que hizo la congregación de ciertas categorías del sistema clasificatorio tanto en el Cuzco como en Lima. Para los jesuitas la imposibilidad de demostrar pureza de sangre reponían a Ávila en la categoría de mestizo sin importar su condición de expuesto y otros atributos que el sacerdote se encargó de volver notorios (erudición, estatus, virtudes y piedad pública).

2.3 Los usos episcopales de las categorías socioétnicas

Cuando los mestizos quedaron proscritos de cumplir funciones en la administración colonial, impedidos de heredar y rechazados por las órdenes religiosas, fue la Iglesia diocesana la que dio cabida a su integración social al emplearlos con entusiasmo en la evangelización de los indios. Los mestizos se

ordenaron de manera rápida y numerosa (Dussel, 1983:485), pero la Iglesia se ajustó al espíritu imperante y cambió de parecer sobre la ordenación de mestizos e indios bajo el argumento de su preparación insuficiente. Así lo considero el primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza en los concilios de Lima de 1551 y 1567, en los que se terminó por ratificar la prohibición de la incorporación al sacerdocio de mestizos hasta que mejorara su instrucción (Vargas Ugarte, 1951:14-15), contraviniendo las dos bulas papales (de 1571 por Pío V y 1576 por Gregorio XIII) en las que se les admitió, exceptuando a los que hubieran cometido homicidio o simonía.

Pero en el programa toledano de reasentamiento de los indios en “reducciones”, “doctrinas” o pueblos de indios, fue imprescindible la destinación de párrocos con residencia permanente con los indios y manejo de sus lenguas nativas para asegurar el control de la población, por lo que la exclusión de los mestizos resultó contradictoria ante la escasez de sacerdotes bilingües. El primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, creó en 1571 la cátedra de quechua en la Catedral de Lima y en la misma década se fundó también una cátedra en la Universidad de San Marcos, acciones promovidas directamente por el virrey Toledo en conformidad con la Iglesia secular para compensar las carencias lingüística del clero y evitar el empleo de los mestizos.

La bula de 1576 autorizó a los obispos a dispensar las “irregularidades” de los mestizos y así suprimir los impedimentos para su ordenación, esto de acuerdo a la voluntad de cada prelado (Hyland, 1998). Cabe recordar que las líneas maestras del concilio de Trento reafirmaron la autoridad del obispo, convertido en pieza fundamental de la vida de las diócesis (Barnadas, 1990: 189). De este modo, la delegación en la autoridad episcopal de la decisión sobre la acogida de los mestizos e ilegítimos se basó en su papel robustecido para someter tanto al clero secular como al regular a través de las parroquias.

En 1577, Felipe II le escribió al obispo del Cuzco, fray Juan Solano, prohibiéndole la incorporación de mestizos al clero, y lo mismo hizo al año

siguiente con el arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, pues los obispos actuaron conforme a la propia evaluación del estado de la evangelización de los indios en sus respectivas diócesis. Pero finalmente, Felipe II prohibió por completo en 1578 la ordenación de los mestizos hasta nuevo aviso. La discrepancia entre la Santa Sede y la Corona permitió que algunos obispos continuaran admitiendo mestizos en el sacerdocio basados en la destreza en las lenguas nativas para la evangelización de los indígenas, lo que motivó en 1579 el reclamo del virrey de Toledo ante el rey (Hyland, 1998). La política eclesiástica fue un aspecto de primer orden de la política colonial de Felipe II, pero la subordinación a las directrices reales osciló de acuerdo a la cercanía de los prelados hacia los grupos de poder de Lima, de la curia en Roma y de la corte en Madrid. En el Tercer concilio limense no hubo directa alusión a la cédula real de exclusión de los mestizos del sacerdocio, aunque en sus sesiones hubo clérigos que señalaron el tema (Durston, 2007: 83), y al final se impuso el criterio del jesuita José de Acosta quien se rehusó a admitirlos.

En 1588 Felipe II derogó la prohibición del sacerdocio para los mestizos y así cedió a la campaña de un grupo de sacerdotes de Lima, Cuzco, Arequipa, Oropesa y Loja que solicitaron la revocación ante el Consejo de Indias y el Papa de la medida que los excluyó del oficio eclesiástico (Ares, 1997: 51-53). La empresa de esta generación de mestizos educados (mestizos de élite), provenientes de familias pudientes o en vías de serlo, se inició en 1585 y representaría de manera precisa una petición colectiva, una suerte de “agencia” en tanto expusieron por escrito un discurso identitario y de autorepresentación colectivo (Ares, 1997:51-59).

Este discurso mestizo colectivo aparentemente superó cualquier localismo para presionar a la Corona para que admitiera su incorporación al clero. Los argumentos a favor de su aceptación en el clero provinieron del contraste con la actuación censurable e insuficiente de los sacerdotes españoles en las reducciones. Según el colectivo de mestizos la competencia lingüística y por

tanto la capacidad para establecer una comunicación fluida con los nativos los diferenciaría del clero español. De igual modo, los mestizos insistieron sobre la enorme distancia que tenían con los sacerdotes peninsulares en relación a la gran moralidad y amor por la Iglesia que mostraban en las doctrinas (Ares, 1997: 51). Ambas razones esgrimidas por los sacerdotes mestizos sintonizaron con el espíritu reformista que el arzobispo Mogrovejo promovió en el virreinato del Perú para introducir correctamente la doctrina sana y católica en los indios y corregir las “malas costumbres” del clero español, en especial los regulares, de acuerdo a las demandas tridentinas.

Después de este episodio en el que los mestizos habrían conquistado su derecho al sacerdocio, sólo las órdenes religiosas los seguían excluyendo en 1588. Pero la victoria mestiza fue relativa pues en 1594 Felipe II prohibió la ordenación de ilegítimos, argumento que apuntó nuevamente de manera directa a los mestizos y opuso la autoridad monárquica a las bulas papales (Hyland, 1998). Finalmente en 1591 el arzobispo Mogrovejo vedó la ordenación de mestizos (Duviols, 1966:218) pero su recelo contra ellos no habría respondido al prejuicio sobre la falta de honor y linaje sino más bien a su educación defectuosa. A inicios del siglo XVII Mogrovejo trató de instalar seminarios para novicios en Cuzco y Lima, y así empujar su política de fortalecimiento de la educación de los novicios ante la oposición de amplios sectores del alto clero preocupado de preservar sus privilegios amenazados ante el incremento de los sacerdotes.

Este fue el ambiente secular en 1592 cuando Francisco de Ávila, educado por los jesuitas y lingüísticamente competente, fue tonsurado por el obispo del Cuzco, fray Gregorio de Montalvo. En este entorno se observa que la cuestión de la formación de los sacerdotes fue una prioridad estratégica de los prelados para promover su propio clero y reforzar su poder en el ámbito local. En este contexto y de acuerdo al cálculo político del prelado resultaba inoportuno marginar a Ávila del sacerdocio.

A diferencia de las órdenes religiosas, la preparación intelectual, las capacidades lingüísticas y la obtención de grados universitarios de los eclesiásticos -lo que ya establecía un estatus- irrumpió a inicios del siglo XVII entre las cualidades asociadas al uso de las categorías socioétnicas en el ámbito secular, las que gravitaron en la selección de novicios. Vale señalar que este conjunto de atributos al que se le agrega la pureza de sangre y la calidad espiritual y humana -la competencia lingüística fue un criterio añadido no permanente- condujo la cuidadosa selección por el monarca y el Consejo de Indias de los candidatos a las sedes episcopales indianas (Arvizu, 1988:152, 156, 168).

De manera que es el ámbito secular el que logra la ampliación de las opciones para que un expuesto y mestizo “ocasional” o “transitorio” como Ávila sortee en el siglo XVII los obstáculos que parecían infranqueables en el siglo anterior.

Convertido en sacerdote, Francisco de Ávila se fue en 1592 a la Universidad de San Marcos de Lima, la que junto a los colegios jesuitas, los cabildos catedralicios y la Inquisición fueron las instituciones que concentraron a las élites del virreinato del Perú y participaban de las pugnas de poder al interior del ámbito eclesiástico y frente al civil por los privilegios reales. Las informaciones genealógicas que corroboran la limpieza de sangre fueron fundamentales para la admisión de los estudiantes y catedráticos, cuestión resuelta para Ávila como “expuesto” bajo un gobierno unversitario en que la injerencia laica superó la regular, monopolizada por los dominicos (González, 1998: 188-190). Este giro fue resultado de varios factores, como la presión ejercida por los sectores criollos que contribuyó con la reforma impulsada por el virrey de Toledo, quien persuadió a Felipe II de la importancia de este cambio en el marco de su preocupación no solo por la formación de los súbditos (sacerdotes y laicos) sino también por fomentar la fidelidad al rey distante y disuadir cualquier atisbo de subversión criolla estableciendo los grados universitarios como una condición para acceder a mercedes reales (Monsalve, 1998: 67).

En la exaltación que Antonio de la Calancha hizo de la Universidad de San Marcos se destaca no solo el carácter cupular y político de la Universidad sino también la plena conciencia de la sociedad colonial de este rasgo de la institución universitaria, de manera que su paso por ella fue visto como parte de una ruta imprescindible –criterio vigente en la provisión de sedes episcopales del siglo XVII- para obtener un puesto en la burocracia estatal y eclesiástica bajo la lógica redistributiva colonial, y así ascender socialmente⁸⁸.

Se sabe poco del paso de Ávila por la Universidad de San Marcos, tan solo que entró a estudiar a canones y leyes, una condición para alcanzar las cúspides del mundo eclesiástico colonial. El concilio de Trento dispuso que los obispos debían ser doctores, maestros o licenciados en teología o derecho canónico (concilio de Trento, sesión XXII, decretos de Reforma, canon 2), solicitud que compartió luego Felipe II y continuó con Felipe III para los candidatos a los episcopados de los territorios bajo su dominio, la mayoría provenientes de la Universidad de Salamanca (Fernández Terricabras, 2002: 12). Mientras que los estudiantes de las facultades de Teología habitualmente tan solo aspiraban a presentarse a una oposición para obtener capellanías u otros beneficios eclesiásticos, la formación en leyes fue significativa a los sacerdotes que aspiraban ejercer tareas de la administración jurídica eclesiástica imbricada con

⁸⁸ La Monarquía hispana ejerció una influencia directa sobre la Universidad de San Marcos palpable en el énfasis que se dio a los estudios de leyes y cánones con la finalidad de proveerse de funcionarios leales a la Corona para extender su poder y fortalecer el control de sus dominios a partir de la intervención del virrey Francisco Toledo: “siendo personas doctas se podrán proveer en ellos los beneficios, prelacías, dignidades, prebendas y... otros cargos de honra que su Magestad provee... para estos reinos” (citado por Stastny, 1984: 119). Toledo se preocupó de continuar en el virreinato del Perú la política de la Monarquía hispana en torno al lugar estratégico de las universidades en los reinos bajo su dominio: “E porque nos como Rey y Reyna e señores ptenece[sic] proveer e remediar para que nuestros subditos que quisiere estudiar e aprovechar en la ciencia de los derechos canónicos e civil sean suficientes como deven e sean buenos letrados para que despues gobierne e rija como deve en officios de justicia e cargos por nos encomendados” (citado por Monsalve, 1998: 57.). En el mismo tono funcional Antonio de la Calancha avizora la importancia política de la Universidad de San Marcos, cuestión sensible para los sectores criollos de la sociedad colonial a la que Ávila no debió estar ajeno, pues se le consideró “provechosa... a la exaltación de la Iglesia... y servicio a las dos magestades...” “y cuyos graduados... han sido o han ascendido a Oidores, alcaldes de corte, fiscales..., arzobispos, obispos, inquisidores y fiscales del Santo Tribunal” (Calancha, 1940: 23).

la civil, es decir, participar del cabildo catedralicio y ejercer un mejor gobierno del clero y los laicos. En este ambiente trans peninsular de “dignificación cultural del episcopado” gestado desde el siglo XVI y atribuido fundamentalmente a la política de Felipe II, vale atender a la compensación que el estudio introduce ante la diferencia de estrato social y económico de los eclesiásticos, resarcimiento de clase que los obispos en ejercicio extendieron en el resto del clero en función de lograr, como impuso la Santa Sede y el gobierno filipino, que “se aplicaran todos a las letras; los nobles, para ser preferidos como era razón por ellas, llenando las catedrales; los menores para igualarlos” (Cabrera de Córdoba, 1998: 763, citado por Fernández Terricabras, 2002, pie 2:7). La erudición surge como un atributo de la categoría “hombre de letras” que relativizaría las categorías de clase, y en el ámbito indiano del clero secular atenuaría el peso del resto de las categorías socioétnicas más discriminadoras para un criollo ilegítimo, carente de linaje. El valor del saber adquiere reconocimiento transversal en la sociedad colonial legitimando el papel político de la universidad. Aparece incluso la idea de una nobleza virtuosa debido a su erudición, abarcando así a las capas más altas de la sociedad bajo la monarquía hispana (Gil Pujol, 1997: 243).

Los episodios celebrados por los biógrafos apologistas de Francisco de Ávila en su paso por las aulas de San Marcos están relacionados con su tezhón por el estudio, el que lo llevó a escuchar y apuntar hasta siete lecciones diarias, cinco generales en su Facultad de cánones y leyes cuando la media era de cuatro, una lección adicional de Censuras en el Colegio San Pablo de la Compañía de Jesús y otra de Simonía en la Facultad de teología de la misma universidad (Ávila, 1936: 180, 193). También se ha destacado su participación en eventos oratorios académicos sabatinos así como en la alocución sobre el *Ex Literis de jure patronatus* que se le encomendó como estudiante para recibir en la Universidad de San Marcos al arzobispo de México, Alonso Fernández de Bonilla (Ávila, 1936: 180).

En este lapso de estudios universitarios Ávila fue seleccionado en 1598 para la destinación a la parroquia de la doctrina de indios de San Damián en la Provincia de Huarochirí. La ocupación como cura doctrinero era la más baja del clero peruano, y a fines del siglo XVI persistía la idea sobre la pobreza de las parroquias de indios. Los curas españoles y criollos también podían ser electos como curas doctrineros pero ellos tuvieron las facilidades de optar a otros cargos (Hyland, 1998: 444) lo que habría polarizado las doctrinas de indios hasta mediados del siglo XVII (Hyland, 1998). El virrey tuvo la decisión final en la designación de los párrocos de indios, tal como lo hizo Toledo (Durston, 207: 78), y en el caso de Ávila la decisión la adoptó Luis de Velasco y Castilla, Marqués de Salinas, bajo el gobierno del arzobispo Mogrovejo. Ambas autoridades favorecieron a Francisco de Ávila con una designación apetecida por muchos clérigos debido a la riqueza de esta doctrina, abundancia que le permitió a Ávila acumular por 12 años un patrimonio abultado viviendo intermitentemente en Lima y continuar sus estudios en la Universidad de San Marcos. Las lucidas relaciones que construyó Ávila en el claustro universitario limeño, las que se combinaron le permitieron cosechar esta gran y fundamental conquista.

A la escasez de datos sobre la permanencia de Ávila en la Universidad se opone la riqueza de los vínculos que debió construir en ese espacio, relaciones que quedaron de manifiesto en la convocatoria de testigos que requirió el sacerdote en 1607 para optar por una dignidad o prebenda en los obispados del reino. Para esta fecha Ávila llevaba casi una década de párroco de indios, había obtenido su grado de doctor y mantenía su residencia más estable en Lima que en la doctrina de indios, lo que sugiere un contexto favorable para la postulación en estatus y relaciones sociales y políticas.

Los testigos que convocó Francisco de Ávila fueron seis ligados casi todos al cabildo catedralicio de Lima y uno al de Cartagena, así como del ámbito universitario y del Cabildo civil de Lima representado por Francisco de León Garavito (1583-1612). Comparado con los 7 testigos en promedio que solían

declarar para certificarr la limpieza de sangre de los postulantes a la Compañía de Jesús (Coello, 2011a: 59) el conjunto convocado por Ávila cumpliría con un estándar socialmente aceptado. Sin embargo, al confrontarlo con los 210 testigos y las 32 preguntas con las que en 1617 declararon sobre las virtudes y prodigios de Santa Rosa de Lima (Hampe, 1997), los personajes que refrendaron los atributos de Ávila forman un conjunto pequeñísimo, pero seleccionado con mucho cuidado. Los testigos de Ávila revelan el sector más encumbrado del entorno social al que tuvo acceso el sacerdote, de manera que a partir del análisis de las respuestas a la entrevista de 11 puntos que realizaron (no todos respondieron todas las preguntas) se puede acceder a las representaciones sociales vigentes esgrimidas para convencer al distante Felipe III y el Consejo de Indias de la fama y reputación de Ávila. La interrogación se realizó entre el 9 y 11 de mayo de 1607, en sede vacante por la muerte del arzobispo Toribio de Mogrovejo el año anterior. En esta circunstancia la más alta autoridad del cabildo catedralicio fue el dean de la Catedral de Lima, Pedro Muñiz Molina, encargado de certificar el proceso del interrogatorio en un contexto de recomposición de las fuerzas políticas al interior del cabildo eclesiástico ante la desaparición de Mogrovejo. Sin ser testigo, Pedro Muñiz Molina cierra el expediente con una síntesis del interrogatorio nada de imparcial, cargada de elogios hacia Ávila con los que intenta favorecerlo aconsejando al rey que le haga merced en cualquier dignidad o canongía del reino, en especial en alguna de las iglesias principales y más ricas pues conviene premiar “la virtud de letras y estudios, y se animarán otros pobres y desamparados, como el dicho dotor Francisco de Auila lo ha sido desde su niñez, a seguir la virtud y estudios” (Ávila, 1936: 209).

Incluso Pedro Muñiz Molina trae a colación la oposición a la canongía doctoral de la Catedral de Lima en 1601, bajo el gobierno de Mogrovejo, en la que Ávila participó en la terna y perdió ante la selección de otro candidato por el rey. Sobre este episodio Muñiz Molina invoca la memoria del fallecido Mogrovejo y recuerda el contento que le produjo al difunto prelado, los

prebendados y al virrey Luis de Velasco y Castilla, Marqués de Salinas, presenciar la exposición de las letras y erudición de Ávila. Pese al fracaso en la oposición, señala Muñiz Molina, la gran habilidad y letras de Ávila igual fue reconocida por Mogrovejo quien lo nombró vicario de las provincias alrededor de su doctrina de indios, evidenciando la simpatía que tuvo por Ávila el extinto prelado. No queda ninguna duda sobre los atributos que colige Muñiz Molina en Ávila, los que sintonizan aboslutamente con los principios reformistas de Mogrovejo sobre el mejoramiento de la formación de los sacerdotes, de manera que el estudio finalmente los redime de sus fallas o carencias, como ser pobre y sin linaje. Vale señalar que Muñiz Molina conjetura que a pesar de haber sido criado con gran pobreza los auténticos padres de Ávila fueron nobles pues así lo demuestra su inclinación al estudio, lo que indica que tal vocación por la educación no sería propia de los plebeyos. Con esta argumentación Muñiz Molina intenta cancelar la indignidad que aparece como una sombra sobre Ávila por la mención de su condición de expuesto, ilegítimo y sin linaje para evocar. El resto de los testigos en efecto compartió este supuesto que el propio Ávila instaló basado en una presumida pobreza y falta de vínculos sociales de apoyo a la que se sobrepuso por su talento para el estudio y logro de “muchas letras”, lo que es indicio de su ascendencia de padres nobles pero desconocidos.

Muñiz Molina validó a los testigos, a los que consideró a todos hombres principales, “temerosos de Dios” y por tanto sin interés alguno en falsear la información solicitada, y en capacidad de entender con toda precisión lo que se les consultó (Ávila, 1936: 208). Se trató de seis figuras ampliamente conocidas en la sociedad limeña (ver figura 2). Cinco provenientes del ámbito eclesiástico capitular, y tres de ellos fueron autoridades y catedráticos de la Universidad de San Marcos que lo conocieron como estudiante en Lima (Sánchez Renedo, Corne y Almanza) y dos en el Cuzco (Menacho y González Chamorro). Francisco de León Garavito fue una suerte de “súper testigo” que concentró la representación de la Universidad de San Marcos y el Cabildo de la ciudad de Lima. Ávila no

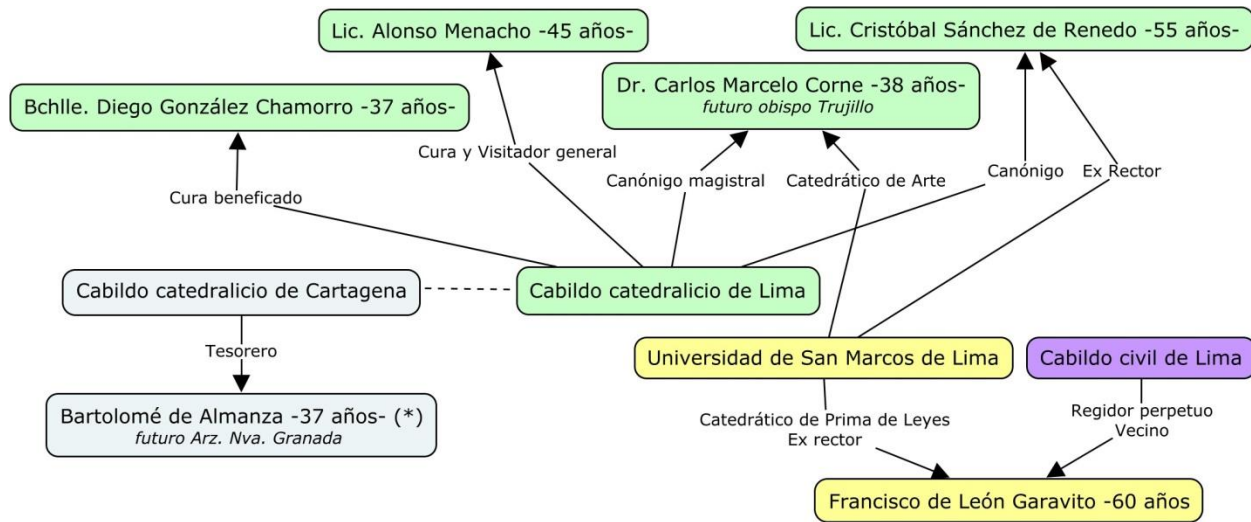
contó con ningún testigo ligado a la corte virreinal ni a la administración hispana. Su falta de “santos en la corte” fue una carencia relevante en el proceso que finalmente resolvía el rey con su Consejo en la metrópoli.

El sevillano Francisco de León Garavito fue regidor perpetuo del Cabildo municipal de Lima, asesor de los virreyes, catedrático y rector de la Universidad de San Marcos. León Garavito fue fundador y primer catedrático de Víspera de Leyes de la Universidad Mayor de San Marcos, cargo que ocupó hasta su muerte; también se encargó de la cátedra de Prima de Leyes entre 1600 y 1605. León Garavito fue rector de la Universidad en 1601 por nombramiento del virrey Luis de Velasco y Castilla, Marqués de Salinas, y también cumplió tareas como abogado de la Real Audiencia y alcalde mayor de la Casa de la Moneda⁸⁹.

⁸⁹ Ver detalles de su biografía en Alberto Tauro (1987). Francisco de León Garavito. En *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima: Peisa.

Figura 2. Testigos del interrogatorio para solicitar beneficio ante el rey para F. Ávila (1607)

Fuente: elaboración propia en base a la *Ynformacion de vita etmoribus...* (Ávila, 1936⁹⁰)



De acuerdo a las respuestas León Garavito conoció a Francisco de Ávila apenas ingresó a la Facultad de Leyes y Cánones, alrededor de 1596, y coincidió con el resto de los consultados sobre sus méritos como estudiante en Cuzco y después en Lima, así como en “su virtud de pública voz y fama”. En el mismo tono, Garavito dio fe del destacado desempeño de Ávila en la oposición de 1601 que recuerda con nitidez porque estuvo presente, y tácitamente lamenta el resultado que favoreció a Gaspar Sánchez San Juan en desmedro de Ávila pues cierra su declaración invitando al rey a asignarle alguna merced porque así “su Mg descargó su conciencia” (Ávila, 1936: 196) por haber menospreciado a Ávila y favorecido a otro postulante en aquella ocasión. De resto, la información que aporta es sobre lo que oyó y le han dicho, como por ejemplo, la ratificación que hizo de la estima de los catedráticos sobre el talento y diligencia para el estudio

⁹⁰ Hay un error en el documento pues no se trataría de Bartolomé de Almanza sino de Bernardino.

que manifestó Ávila, así como de sus virtudes, las que también ha oído de otros que lo consideran “uno de los virtuosos que hay en esta ciudad y Arzobispado”, sin haber escuchado nunca cosa contraria. Sobre los resultados de las visitas hechas a su doctrina para verificar su apego a las normas reformistas de Mogrovejo, y sobre los certificados del cargo de vicario que obtuvo también con el difunto prelado, León Garavito se remitió a los papeles y títulos que lo demuestran si comprometerse como testigo de tales asuntos.

De lo que no emitió comentario alguno León Garavito, al igual que el testigo Marcelo Corne, fue sobre el origen, estatus y costumbres de Ávila en el Cuzco pues “no lo sabe” y solo “lo ha oído decir”. El resto de los cuatro testigos afirmaron saber que era expuesto y natural del Cuzco pues estaban al corriente que había sido “público y notorio en esta ciudad”, hay títulos en los que consta, y además se lo oyeron a personas que tuvieron trato con él y lo conocieron. Vale señalar que Cristóbal Sánchez Renedo -quien fue hombre de confianza del virrey Toledo, quien le nombró rector de la Universidad de San Marcos- manifestó conocer la condición de expuesto y natural del Cuzco de Ávila en la oposición a la canongía doctoral de 1601, ocasión en que Sánchez Renedo inquirió con particular cuidado sobre el tema por ser capitular y votante, y se aseguró de ver los títulos de sus órdenes (Ávila, 1936: 184).

Los testigos escogidos por Ávila debieron enfrentar con cautela la cuestión de su origen, el que aparece como un tópico de la mayor importancia. Los testigos de Ávila exaltaron cualidades socialmente legitimadas -a partir del cuestionario que preparó el propio Ávila- que habrían de opacar su ilegitimidad, deshonor y/o extracción mestiza.

El interrogatorio constó de 11 preguntas que comienzan y terminan (nº 1 y nº 11) con la fórmula que garantiza la veracidad de la información aportada por los testigos, esto en función de que fue entregada bajo juramento, que han tenido trato directo con Ávila, de la antigüedad de este trato y que hay documentos para refrendar ciertas afirmaciones (ver figura 3).

Figura 3. Estructura del interrogatorio de 1607 en torno a la virtud de Ávila para canongía
Fuente: elaboración propia en base a la Ynformacion de vita etmoribus... (Ávila, 1936)

Variables del interrogatorio	Tópicos de las respuestas
Condiciones de veracidad y validez de la información	Conocimiento directo y antigüedad de la relación
Origen y certificación de su ascendencia	Expuesto y natural del Cuzco, refrendado en títulos de su ordenación
Conocimiento de costumbres en Cuzco	Pertenencia al círculo exclusivo de los pupilos de la Compañía de Jesús Inclinación por el estudio como virtud del postulante
Condiciones de su instalación en Lima	Consolidación del estudio como su virtud que le conduce a la dar cotinuidad a su instrucción Sigue su virtud a pesar de la pobreza y la falta de redes de apoyo social El tipo de estudio seleccionado (Cánones y Leyes) y su diligencia en tal estudio confirman su virtud, la que le confirió fama y notoriedad en la Universidad
Reconocimiento público de su erudición/virtud por sus superiores	Afirmación pública como “hombre docto” por autoridades universitarias y eclesiásticas (catedráticos y arzobispo de México)
Meritorio y esforzado desempeño universitario	Cumplimiento de su obligación con fervor, más allá de lo exigido al aumentar la carga de estudios, como padecimiento gustoso
Constatación en la visitas pastorales del desempeño pulcro de su oficio	Ejercicio cuidadoso de su oficio sin pleitos con los indios ni demandas (“encierro en una doctrina de indios” P. Muñiz Molina)
Constatación de título de Vicario de la Provincia de Huarochirí	Verificación de la virtud de Ávila hecha por el difunto y venerable arzobispo Mogrovejo
Justificación de la solicitud del actual beneficio por desempeño en la oposición de 1601	Consenso entre autoridades sobre su condición de letrado (“muchas letras”) y sobre la necesidad de compensarlo por rechazo anterior
Reiteración de sus costumbres cristianas y virtudes actuales así como de lo oportuno de otorgarle beneficio	Síntesis de sus virtudes: vivir honradamente, recogido y temeroso, dando buen ejemplo, mucha honra y muchas letras

Veracidad y publicidad de la información	Información entregada bajo juramento, y de pública voz y fama.
--	--

El resto de las 8 preguntas se organizan en torno a dos tópicos centrales - pues la nº 10 es una síntesis de los méritos del solicitante y la reiteración del acierto que implica favorecerlo en su petición-. El primero consiste en atenuar la cuestión del origen Ávila y su ascendencia desconocida o falta de ésta con la exposición insistente del conjunto de virtudes que ostenta, encabezada por su inclinación al estudio que lo redime de su pobreza en Cuzco y falta de una red de relaciones sociales de apoyo en Lima⁹¹. En torno a este tema concurren los relatos sobre el desempeño meritorio con los jesuitas y en la vida universitaria, sobre la que habría consenso por su público conocimiento. El segundo tópico central en el interrogatorio se basa en subrayar la necesidad de reparación que merece Ávila cuando perdió en la postulación a la canongía magistral en 1601, realzando la impresión favorable que el extinto arzobispo Mogrovejo habría tenido de Ávila y que lo llevó a compensarlo por esta decepción con el nombramiento de vicario de la Provincia de Huarochirí. Cabe destacar que en el interrogatorio se recurre a los resultados positivos de las visita pastorales a su doctrina para corroborar la ausencia de disputas entre Ávila con los indios, sin mención alguna al cumplimiento de las tareas pastorales propias del doctrinero, lo que sugiere que el tema de las idolatrías de los indios se hallaba fuera de la agenda eclesiástica vigente. Además delata la actualidad de un contexto de alta conflictividad en las doctrinas de indios a inicios del siglo XVII y del apoyo que recibió Ávila de la facción del cabildo catedralicio próxima a Mogrovejo.

⁹¹ "...haviendo estudiado con extrema pobreza, y no más ayuda de la de Dios que fue servido de alimentarme..." (Ávila, 1966c: 249).

También cabe señalar que en el interrogatorio se plantea la pobreza y el oficio pastoral en la doctrina de indios⁹² como padecimientos o sacrificios que debió enfrentar Ávila que pusieron a prueba su virtud, pues finalmente con los recursos económicos que obtuvo en la doctrina pudo dar continuidad a su formación y así consolidar esta virtud que es el estudio, lo que es sabido por todos (“de voz pública y fama”). Otra aflicción padecida por Ávila que se sugiere en el interrogatorio fue el cumplimiento meritorio de su obligación como estudiante universitario, con esfuerzos más allá de lo exigido al aumentar la carga de estudios lo que constituyó un sacrificio.

En esta revisión de la muy conocida documentación del episodio de 1607, en el que Ávila nuevamente quedó sin obtener beneficio del rey, se observa *desde dentro* del dispositivo colonial que fue la *Ynformacion de vita et moribus...* el doble movimiento en el imaginario de inicios del siglo XVII sobre la virtud, en el que se incorpora la inclinación por el estudio como atributo dentro de las costumbres de buen cristiano (recogimiento, humildad, ejemplaridad, temor a Dios, etc.), y que Ávila desarrollará con holgura cuarenta años después a lo largo de los sermones y preámbulos del *Tratado de los evangelios*.

En la teorización de lo virtuoso se observa que esta virtud inadvertida (el afecto por el estudio y el ideal de erudición) surgió del desarrollo en las cúpulas eclesiásticas del principio reformista tridentino de mejorar la formación sacerdotal, también impulsada por Felipe II. Promovida en el virreinato del Perú por un círculo de eclesiásticos adeptos al arzobispo Mogrovejo y ligados a la Universidad de San Marcos –al que perteneció Ávila- la “virtud del estudio” se

⁹² El deán Pedro Muñiz Molina de Carvajal se refiere al oficio de Ávila como cura párroco de indios con el tono de renuncia y abnegación propio de los misioneros: “Después de haber alcanzado el sacerdocio y acabado sus estudios, con la pobreza, virtud y diligencia que tiene referido se encerró en una doctrina de indios, enseñándoles nuestra Santa Fe Católica y celo del aprovechamiento y salvación de los indios” (Ávila, 1936: 208)

comenzó a emplear a inicios del siglo XVII para eximir de la falta de linaje, bajo la premisa de que todo aquel interesado en el estudio delata su origen noble.

Si bien Ávila explicó su fracaso en la oposición canongial de 1601 a partir de la discriminación de la que fue objeto por su condición de “expuesto”, el peso y sentido de esta etiqueta “de padres desconocidos” respondió a las condiciones que exhibieron el resto de los concursantes, acentuando el sentido contextual e intersubjetivo de estas categorías sociales. La genealogía y gravitación de las redes familiares de los competidores en torno a los centros de poder convocados en el certamen fue una circunstancia que Ávila reconoció con nitidez y que refutó sin éxito en 1607 en una carta dirigida a Felipe III.

Conocido como diligente visitador de idolatrías, en la misiva Ávila volvió a insistirle al rey por una prebenda, se quejó de la decisión de asignar a otro participante de la oposición la canongía penitenciaria y finalmente presentó su estado de “desamparado” y sin apoyo como un atributo (Ávila, 1966b).

Para estos años a Ávila ya se le conocía públicamente como diligente visitador de idolatrías, y con esta reputación auestas se presentó en 1606 a la oposición de la canongía penitenciaria que finalmente perdió. Ávila se quejó con Felipe III de su decisión, reiteró sus cualidades y virtudes expuestos en 1606⁹³, a los que agregó su reciente éxito como visitador de idolatrías -con el apoyo de los padres de la Compañía de Jesús- y el lucimiento de la grandiosa ejecución del auto de fe en el que predicó a los naturales del distrito. La novedad en la carta al rey estuvo en que Ávila discurrió brevemente sobre las limitaciones –en su opinión ilegales e injustificadas- que implicó su condición de expuesto en su ascenso profesional. El disgusto de Ávila se centró no en la figura del rey sino en

⁹³ “Soy persona de letras y que las professo y me precio de ellas, doctor en canones por esta universidad donde fui graduado rigurosamente, examinado y aprbado, haviendo estudiado siempre, con extrema pobreza, y nomás ayuda de la de Dios que fue servido de alimentarme yme he ocupado más de treze años en curatos de indios, enseñándoles y doctrinándolos en nuestra santa fe cathólica con muy grande vigilancia y cuydado y no menos aprovechamiento de ellos” (Ávila, 1966c: 249).

su exclusión por los miembros del cabildo de la Catedral de Lima que atribuyó a su condición de expuesto, a los que acusó en su arbitrariedad al recalcar la inexistencia de restricciones para las personas de su condición, sugiriendo así revertir la decisión sobre la asignación de la prebenda.

“soy hábil para qualquier oficio, dignidad, canongía y beneficio, así por derecho como por indulto que concedió Su Sanctidad de Clemente octavo a los tales expuestos: y para mayor cautela y abundancia tengo particular dispensación en caso que fuese necessaria. Aunque a lo que he entendido el ser expuesto, que es lo que más me había de ayudar, me ha dañado cerca de el cabildo de esta iglesia en la nominación que hizo, si no me puso en buen lugar” (Ávila, 1966c: 249).

Para los canónigos de la Catedral de Lima de 1610 (entre los que se contaba aún con los testigos de 1606, Sánchez de Renedo, Corne, Menacho y Muñiz Molina como deán) la condición de expuesto de Francisco de Ávila, ni la virtud de la erudición, ni el celo anti idolátrico del sacerdote, lo exoneraron de su falta de linaje. Este sesgo de los canónigos se colige del interés de Ávila por recalcar en la misiva al rey un elemento nuevo en relación a su origen, como es la procedencia de “esta tierra”, lo que apela al virreinato del Perú y no al localismo Cuzco: “soy assimesmo hijo expuesto de esta tierra de padres naturales de essa y nobles, aunque no conocidos, gozo de los privilegios de los que el derecho llama expuestos” (Ávila, 1966c: 249). Esta declaración de Ávila ha sugerido a sus biógrafos que sus progenitores no fueron unos completos desconocidos, que pertenecieron a algún linaje castellano, o que tan solo su padre descendió de nobles españoles asumiendo la perspectiva de la herencia patrilineal o del patriarcado hispano. Si fuere éste el caso, Ávila intentó persuadir a Felipe III de su honor asociado a algún linaje del que no podía hacer alarde porque delataría su condición de mestizo por la línea materna (Duviols, 1966: 215). Esto en el

marco de la extrema importancia que sus contemporáneos rindieron al honor de la ascendencia, como en el *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta (1554), presente en su biblioteca, obra en la que Azpilcueta llega al punto de equiparar la pérdida del honor con la de la propia vida (Azpilcueta, 1554: 26-27).

Ciertamente cabe dentro de lo posible inferir que el sacerdote supo la identidad de sus padres⁹⁴, sin embargo en la secuencia en la que se inserta esta carta y que se remonta a los intentos consecutivos por entrar al cabildo catedralicio de Lima desde la fallida oposición de 1601, esta afirmación sobre sus “padres naturales de esa y nobles” alude a la aspiración de superar el estigma del expuesto y ser reconocido como criollo del virreinato del Perú.

La argumentación de Ávila se sitúa en la defensa que se hizo a lo largo del siglo XVII de la prelación, es decir, del resguardo del privilegio o derecho de prioridad que los criollos exigían para sí en la provisión de todos los cargos civiles como eclesiásticos, de todos los beneficios, de todas las gratificaciones que se pudieran crear o pudieran vacar en las audiencias y obispados de los que eran oriundos (Lavallè, 2000). La obra más conocida en este debate, convertida en fuente imprescindible de los perjudicados que reivindicaron sus derechos, fue la obra de Antonio León Pinelo, *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas, oficios i cosas que se requieren para las Indias occidentales*, impresa en Madrid en 1630 y parte del conjunto de la biblioteca personal de Francisco de Ávila.

La petición de Ávila por ser considerado de manera discreta como descendiente de criollos en 1610, a diferencia de las argumentaciones de los años

⁹⁴ Incluso, cabe conjeturar que Francisco de Ávila pudo ser lo más cercano a un hijo único de la pareja formada por el ensayador Cristóbal Rodríguez y Beatriz de Ávila, lo que explicaría los cuidados abnegados del sacerdote cuzqueño sobre su madre, con la que vivía en Lima, testimoniada en el interrogatorio de 1607. La pareja que crió a Ávila pudo ser criolla de origen castellana, y el sacerdote pudo ser hijo mestizo, ilegítimo y único de Rodríguez.

anteriores, permite reconocer tal opción dentro de una “estrategia criolla” (Mazzotti, 2000; Lavallè, 2000) para negociar con el poder de ultramarino de la monarquía una posición aventajada en el escenario local. Ávila da cuenta de un escenario político en el que a través de la discusión sobre la categoría “natural de estas tierras” reclama al soberano el cumplimiento del pacto social tácito que lo vinculaba con sus súbditos (respeto a la condición de expuesto y a la prelación) en un conjunto de obligaciones a cumplir en las que el sacerdote da por realizada su parte según relata en la carta. La opción de acomodo que proporciona Ávila al rey al ofrecer los elementos de su “criollismo” para revertir la decisión sobre el beneficio refleja un fenómeno político en el que el uso de la categoría socio étnica se aleja del reconocimiento de una identidad criolla en el sujeto.

El virrey Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros, envió su parecer al rey sobre la queja de Ávila por su descarte en la oposición para la canongía penitenciaria en 1610, con el que zanjó el dilema al rebajar todos los atributos con los que Ávila intentó convencer al monarca. Por lo demás, Montesclaros ratificó la condición de criollo de Ávila y además reavivó la cuestión de su condición mestiza instalada por los jesuitas, omitida en todo este proceso, y que sin duda apela a su nacimiento ilegítimo: “hombre de moderadas letras, buena opinión en sus costumbres, criollo de este reyno, y aunque hay opinión que son conocidos sus padres, él se cuenta por expuesto, y *en cualquiera de estos dos caminos es mestizo, según se tiene por más cierto*”⁹⁵. Para Francisco de Ávila el *passing* de la condición de mestizo a no-mestizo fue siempre un asunto de dura negociación cuyos resultados dependieron ya no tanto de su calidad de expuesto sino del carácter más o menos cerrado de los círculos a los que intentó ingresar. A partir de los casos problemáticos como el de Ávila,

⁹⁵ Citado por Duviols, 1966: 218. La cursiva fue decisión mía para destacar que siendo criollo y de padres desconocidos no habría duda de su nacimiento ilegítimo equivalente a ser mestizo.

Twinam se preguntó qué tanto cambió la vida ordinaria de los legitimados a fines del siglo XVII con la obtención de la gracia que borraba su ilegitimidad (Twinam, 1999), y la experiencia de Ávila revela que de manera semejante a las “Cédulas de Gracia al Sacar”, la categoría “expuesto” no borró por completo la indignidad del origen y más bien funcionó como un marcador de ilegitimidad, ausencia de linaje y posible extracción mestiza en constante negociación con los grupos de poder, pese a los esfuerzos individuales por acrecentar de manera pública otros valores socialmente aceptados o virtudes desdeñadas, como las letras y la erudición.

Capítulo 3. De la doctrina de indios a las altas torres de la Catedral de Lima

(...) podemos afirmar, sin duda, que en nuestro mundo histórico, las formas complejas de la vida religiosa se presentan con una complejidad extraordinaria, de suerte que un sistema, un cuerpo de creencias, con su parte dogmática, su parte narrativa y sus ritos obligatorios que se fijaron en tiempos remotos y en sociedades distintas a las que los aceptan luego, es interpretado por los diferentes sectores de la sociedad posterior de modos harto diferenciados.

Julio Caro Baroja (1986). *Género biográfico y conocimiento antropológico*. Madrid: Caro Raggio, 32-33.

En los reinos de la monarquía hispana las identidades e intereses se definieron y representaron en una variedad amplia de conflictos, o más bien “micro conflictos” si se recalca que no se trataron de revueltas o insurrecciones de gran escala. El micro conflicto habría sido inevitable en tanto constituyó un producto natural del sistema de gobierno de los Habsburgo, basado en la permanente negociación entre la metrópoli y los reinos, y en estos últimos entre las élites locales y regionales, grupos intermedios, indios y las autoridades reales y eclesiásticas, las que a su vez se enfrentaban entre sí por la superposición de sus jurisdicciones. En tales condiciones la estabilidad al interior del reino, provincias e instituciones se desplegó de manera paradójica en el escenario de numerosos conflictos expresados no solo en procesos judiciales sino en usos sociales no institucionalizados, de amplio consentimiento, que implicaron formas

de arbitraje, negociación y castigo en la interacción entre los diversos agentes históricos (Amelang, 2006:48).

La conflictividad en el ámbito eclesiástico secular representada al interior de los cabildos eclesiásticos así como en las parroquias de indios, aparentan ser en el siglo XVII dos escenarios apartados entre sí, apenas vinculados por las esporádicas visitas pastorales de los prelados, sin embargo el tránsito de Francisco de Ávila desde la doctrina de indios a las “altas torres de la Catedral de Lima” permite observar cómo se ligan ambos espacios de micro conflicto en la cultura política eclesiástica. En la doctrina como espacio de conflicto interétnico, y el cabildo catedralicio de conflicto intraétnico se delata la búsqueda de nuevas maneras de concebir, manifestar y confrontar las entidades e identidades políticas.

Mientras el entorno capitular giraba en torno a la noción de la Iglesia universal unida en tensión a la monarquía hispana y a la vez sobre la consolidación de las carreras eclesiásticas cupulares, el ministerio parroquial de los curas de indios se desarrolló en las circunstancias del reforzamiento de la autoridad y la definición de una iglesia local evangelizadora.

En base a esta línea argumental, se abordan en el presente capítulo ambos espacios de conflictividad eclesiástica y las prácticas en torno a las controversias en el siglo XVII a partir de la experiencia de Ávila en la doctrina de indios y en la Catedral de Lima. Los acontecimientos distanciados entre sí por 40 años y por tanto gestados en contextos diferentes, presentan sin embargo elementos comunes en ambas instancias en relación a la justicia oficial eclesiástica así como en las prácticas y usos de carácter informal o “infrajusticia” (Garnot, 2000). Esta última ha sido estudiada en relación con la justicia civil y penal colonial, sin embargo es reconocible también su presencia en el ámbito de la justicia eclesiástica, a menudo imbricada con la civil.

La infrajusticia eclesiástica se presentó en la aprobación táctica o su disimulada tolerancia –según cada caso- de prácticas informales de resolución de

conflictos. De manera que el ejercicio de la justicia colonial en general no se remitió tan solo al espacio institucional pues en paralelo los conflictos intraétnicos e interétnicos, así como las conductas ilícitas -etiquetadas como desviadas- se zanjaban o vedaban fuera de la intervención de las autoridades. Visto así, la justicia colonial fue un ámbito de interacción y diálogo entre instituciones, jueces y usos sociales. A esto último cabe agregar la intensa discusión que hubo en el siglo XVII sobre las acepciones del concepto “justicia” y su aplicación. Es así que los tratadistas coincidían en una tipología para la justicia de la monarquía hispana formada por tres clases: la primera era la justicia vindicativa, que se destina a castigar los delitos (justicia penal); la segunda era la conmutativa, orientada a dar a cada cual lo que es suyo (justicia civil), y la última era la distributiva, la que distribuye los premios de acuerdo a los méritos de cada uno (Conclusiones políticas del príncipe, 1638: ff. 12-14). La resolución de conflictos y las demandas por justicia articularon así un complejo juego político en cabildos eclesiásticos y parroquias de indios en el que los actores involucrados desplegaron sus habilidades políticas ante la ley escrita y las costumbres arraigadas e incluso legitimadas por las autoridades.

3.1 La doctrina en llamas: lecturas de un pleito interétnico e intraétnico

La importancia de la residencia eclesiástica y la asistencia al ministerio pastoral fue calibrada dos veces por Francisco de Ávila a lo largo de su dilatada vida pastoral: al comenzar su carrera eclesiástica, estando en el nivel más bajo de la jerarquía como cura de la doctrina de San Damián a fines del siglo XVI- y al final de su trayecto, como anciano canónigo de la Catedral de Lima casi a la mitad del siglo XVII.

En septiembre de 1607, al cabo de cuatro meses de solicitar prebenda a Felipe II apelando a su “buena vida y mucho ejemplo”, sus costumbres virtuosas

(letras y estudio) y diligencia en sus ocupaciones religiosas, entre las que destacó que “siempre ha acudido a su oficio con mucho cuidado” (Ávila, 1936: 185), los indios principales de su doctrina denunciaron a Francisco de Ávila ante el deán Pedro Muñiz Molina por maltrato, exacción económica y faltas a sus obligaciones pastorales.

El pleito duró casi dos años y medio, lapso de sede vacante por la muerte de Mogrovejo y período en el que las argumentaciones de los indios y las del propio Ávila fueron variando de acuerdo al movimiento que al interior de la doctrina y en el cabildo eclesiástico se produjo, y que intervino en las posiciones que cada actor asumió en el conflicto. Según A. Acosta se pueden identificar cinco fases en el juicio, proceso sobre el que advirtió su riqueza historiográfica en el artículo de 1979. En 2011, Juan Carlos García Cabrera retoma la cuestión y sugirió observar diversos planos de análisis en este juicio, como por ejemplo el conflicto interno de la doctrina dado que la documentación judicial demostraría la actuación de un bando de indios principales contra el cura apoyado por otro grupo de indios en el que Cristóbal Choquecasa –personaje del Manuscrito de Huarochirí- tuvo el rol de catalizador de un conflicto religioso, y quizás social, latente dentro de las comunidades (García, 2011:13). Pese a esta valiosa clave interpretativa, García Cabrera optó por desarrollar en su artículo una interpretación que aborda de manera aislada la dinámica interna de la pugna de los indios divorciándola por completo de la interacción con Ávila, para finalmente apoyar la cuestionada autodefensa esgrimida por el cura, situándose a sí mismo como víctima de la venganza de los indios (García, 2011:12,15). García Cabrera también obvió en su análisis la propia conflictividad al interior del cabildo eclesiástico pues si bien se preocupó por puntualizar las tensiones del cabildo, lo señaló tan solo como un mundo aparte, desvinculado de la interacción con los indios. La actuación de los capitulares quedó para García Cabrera como una mera reacción corporativa en defensa del cura doctirnero (García, 2011:9), aún cuando señala que hubo diferencias al interior de esta comunidad y cuestiona

la aparente corrección que se observa en la documentación en la actuación del visitador y fiscal que no habrían ejercido favoritismo alguno por Ávila pues habría ocurrido todo lo contrario a causa de la división interna (García, 2011:10).

Lo que deja a la vista la documentación del proceso de los indios principales de la doctrina de Huarochirí contra su cura doctrinero son las prácticas informales de la infrajusticia en contraste con las prácticas formales y legitimadas, vaivén que delata un fenómeno de intensa negociación, avance y retroceso de las posiciones de los actores agrupados en partidas enfrentadas en defensa de sus intereses cruzados por variables étnicas, económicas y políticas. En cada etapa, de las cinco que propuso Acosta en 1972 a partir de la revisión del extracto del proceso, se pueden reconocer ciertos énfasis que permiten caracterizar cada fase del conflicto entre actores coloniales (ver figura 4).

Figura 4. Etapas pleito de F. de Ávila con los indios de la doctrina de San Damián (1607-1609)

Fuente: elaboración propia basada en A. Acosta, 1979.

1	Septiembre de 1607 a mayo de 1608	Imputaciones de los indios Interrogatorios que confirman y complementan las imputaciones Los descargos de Ávila como acusado en carta al deán Pedro Muñiz Molina Fianzas ofrecidas por J. Delgado de León para obtener la libertad de Ávila Libertad y traslado de Ávila a la doctrina, y participación <i>in situ</i> en la continuación del juicio	Conflicto interétnico entre indios principales y cura “español”.
2	Febrero de 1608 a mayo de 1608	Rectificaciones de algunos de los indios denunciantes	Conflicto intra étnico entre indios principales de distintos ayllus y pueblos.
3	Mayo a septiembre de 1609	Espera de Ávila por el término del juicio y la sentencia después de las rectificaciones de los indios y de la intervención del visitador Baltasar de Padilla	Articulación del conflicto intra étnico de la doctrina de indios con el inter étnico ante el colectivo de eclesiásticos “españoles”.
4	Septiembre de 1609	Aparición del nuevo fiscal en el tribunal eclesiástico, Francisco de los Ríos, quien pidió la confesión de Ávila, no realizada hasta entonces. Actualización de las rectificaciones de las acusaciones contra el cura coordinadas por Cristóbal Choquecasa. Nuevo interrogatorio a los indios y ratificación de las rectificaciones Solicitud de castigo para Ávila. Inicio de la persecución de las idolatrías de los indios dentro de la estrategia de defensa del cura	Desarrollo del conflicto entre facciones al interior de la élite eclesiástica capitular y continuidad del conflicto intraétnico entre los indios principales al interior de la doctrina.
5	Diciembre de 1609	Sentencia absolutoria de Feliciano de Vega, provisor del arzobispado Denuncia de las idolatrías ante el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero	Deselance de los conflictos: a) interétnico en la doctrina y b) entre facciones del cabildo eclesiástico.

Al comenzar el proceso judicial con la exposición de los cargos de los indios contra Ávila se reconoce un aspecto del “contrato social” entre el cura y la población nativa a la que regularmente despojaba de los caudales destinados a su sustento (huevos y gallinas, maíz, papas, trigo, “chochoca”, caballos, cabras, ovejas, llamas, sebo) (Acosta, 1979: 17). Esta situación de abuso de los indios por el cura se dio a menudo en las doctrinas, y se originó en la imposición para los indios de cancelar en mercancías la administración de los sacramentos, junto con la costumbre de entregar obsequios al cura para apelar a su benevolencia en situaciones de tensión (Acosta, 1982:19). Las compras del cura doctrinero para proveerse de alimentos y bienes eran menores que los regalos recibidos, hasta que al cabo de un tiempo de imponer su autoridad sobre los feligreses nativos la proporción de pagos y “regalos” resultaba mayor que la de productos adquiridos de la comunidad, sin contar que el cura cancelaba los productos a un valor inferior al tasado por los indios.

El dinamismo de las actividades productivas y circulación de bienes en la doctrina confirma el acceso que tuvo Ávila a una variedad de recursos de los indígenas que a partir de su comercialización en Lima le permitirían incrementar sus ingresos más allá del sínodo que anualmente cobraba al fisco real. Los curacas y alcaldes denunciadores censuraban por igual las ausencias prolongadas del cura de la doctrina junto con sus “tratos y granjerías”, dado que mientras Ávila dejaba la doctrina y atendía sus negocios en la Ciudad de los Reyes con los productos originalmente destinados a la subsistencia de los indios a su regreso se intensificaba la presión económica sobre los nativos⁹⁶. De hecho, la muerte sin

⁹⁶ “...que se viene a esta ciudad algunas veces en el año y ha hecho de fallas en cada una tres meses (...) que ha estado en esta ciudad mucho tiempo y cuando volvía pedía que le pagasen la ofrenda de las fiestas ...” (Acosta, 1979: 14).

confesión de los indios figura como una falta grave por sí misma, desvinculada de la situación de vacío en que quedaba la doctrina cuando el pastor se alejaba⁹⁷.

En la misma perspectiva de la crítica al ausentismo del cura doctrinero, y de igual modo, menos relacionado con el bienestar espiritual y la protección del indígena, las denuncias contra Ávila más significativas de los indios principales de la doctrina radicaron en la usurpación de tierras⁹⁸ y el usufructo que hizo el cura de la fuerza laboral de los indios en un contexto en el que la población nativa había llegado a su punto más bajo e impactaba en los sectores económicos más importantes para la Corona, como el minero. Las motivaciones de los curacas para abalanzarse judicialmente contra Ávila respondieron de manera parcial a la preocupación por la erosión de la fuerza de trabajo disponible en la doctrina para la mita minera así como para las actividades productivas de las que ellos mismos se beneficiaban, como el trabajo en las tierras comunitarias.

El abastecimiento de mano de obra para articular el “trajin” del cura se manifestó por consiguiente en la merma del pago de tributos de los indios impedidos de cultivar sus chacras, y las considerables deudas de Ávila por salarios impagos -que también reclamaban los curacas- justamente afectaban a los indios tributarios⁹⁹. Por último, en el extracto del pleito los curacas denunciaron los negocios públicamente establecidos por Ávila en el que trabajan

⁹⁷ Cabe señalar que es a partir de esta falta, la muerte sin confesión, que los indios piden la medida extrema de revocar el beneficio a Ávila (Acosta, 1979:16). Con respecto al restode las infracciones del cura el tenor del documento sugiere que solo se espera una amonestación.

⁹⁸ “...que tomó cuatro caballos y una chacarilla de un indio difunto diciendo que lo tomaba para decirbien por su amlma, no habiendo mandadao para esto más de tres pesos (...) que Andrés Llacsavillca, difunto, mandó tres pesos y pidió que le diesen un caballo y una cha[ca]rilla y se lo llevó teniendo herederos” (Acosta, 1979: 14).

⁹⁹ “...que en las chácaras que tiene ha ocupado ordinariamente cada año mucha cantidad de indios, obligándoles a sembrar más de veinte fanegas y nunca les pagó cosa ninguna, lo cual ha sido en mucho daño y perjuicio suyo, por estar ocupados en la guarda y siembra del dicho maíz y no han podido por este repecto pagar sus tributos, repecto de no poder tener otro trato, más que estar ocupados en este ministerio” (Acosta, 1979: 13).

los indios mitayos como el “trato de la pólvora”¹⁰⁰, la “granjería del carbón”¹⁰¹, sin contar con un obraje textil -este último en acuerdo con el corregidor- que finalmente los curacas impidieron se cursara la provisión real¹⁰² aún cuando Ávila ya tenía un centenar de mujeres hilando algodón y hombres tiñendo lanas¹⁰³. La instalación de obrajes estuvo sujeta a reglamentación y autorización virriental, y la normativa fue estricta sobre la asignación de trabajadores pues intentó restringir el número de indios tributarios en el sector textil, fomentar la sustitución de la mano de obra por niños y ancianos para no perturbar la atención de los tributarios de la mita minera de piedras preciosas, de mayor interés para la Corona que el sector textil (Miño, 1988:295; Salas, 2004:90). Cabe recordar que en 1601 y 1609 se expidieron cédulas reales para terminar con las asignaciones de mano de obra indígena a los obrajes, prescripciones dirigidas a los virreyes, arzobispos y cabildos eclesiásticos, designando a los corregidores a inspeccionar los obrajes. En 1601 el virrey Velasco pidió al rey que no se suprimieran los indios de los obrajes con la justificación que había muchos que no tenían recursos para vestirse con ropa importada de España (Miño, 1998: 290 y 295), pero si bien finalmente Velasco no obtuvo la aprobación del rey sí se mantuvo como promotor del funcionamiento de los obrajes y partidario de asignarles fuerza de trabajo aunque aumentaron las dificultades para obtenerla.

En la década de 1570, al final de la “época dorada” de los encomenderos, los curacas facilitaron la mano de obra para el laboreo textil a la espera de

¹⁰⁰ “...demás de otros indios que tiene, toma de estos pueblos cuaro indios mitayos sin pagarles cosa ninguna de jornal, en el trato de la pólvora que tiene en el dicho repartimiento tan públicamente” (Acosta, 1979: 13).

¹⁰¹ “Que tiene granjería de carbón y ocupa cuatro indios tributarios en ello, trayéndolo a esta ciudad; debe el trabajo y traída de dicho carbón” (Acosta, 1979: 16). “Primeramente se le pone por capítulo que tiene ocupados cuarenta y ocho indios cada mita sin pagarles cosa ninguna de jornal en el trato de la pólvora que hace en el dicho repartimiento” (Acosta, 1979: 18).

¹⁰² “Que hizo compañía con el corregidor del partido en fundar un obraje de paños en vejación de los naturales, de que se sacó provisión que no pasase adelante” (Acosta, 1979: 17).

¹⁰³ Al parecer Ávila tuvo en total unas 150 personas trabajando en su negocio textil, pues a las 52 indias de la denuncia (Acosta, 1979: 19) se suma otro testimonio en que se indica que entre indios e indias tuvo 150 personas en las labores (Acosta, 1979: 14).

recompensas bajo la lógica de la retribución por parte de los conquistadores. Pero a inicios del siglo XVII, merced al poder de los encomenderos y sujetos al control virreinal, los obrajes textiles permitieron restituir la autoridad de los corregidores de indios en detrimento de la de los curacas (Salas, 2004:87). Visto así la asociación para instalar el obraje entre Ávila y el corregidor –funcionario legitimado en su implicación con el sector textil- no hacía más que contribuir con el desgaste político y moral de una facción de curacas de los pueblos de Santa Ana, San Francisco de Sunicancha y Santiago de Tumna. A inicios del siglo XVII incluso un sector del alto clero les endosaba a los curacas la situación crítica de la escasez de mano de obra, de manera que la caída demográfica obedecía al ausentismo indígena y a la debilidad de los caciques que no impedían que los tributarios se retiraran “adonde no oyen misa ni se confiesan ni viven como cristianos”¹⁰⁴, en una clara estrategia de defensa y descargo de la responsabilidad de los eclesiásticos con respecto a la situación de los indios en las doctrinas. En este razonamiento queda de manifiesto la importancia del ausentismo de indios y curas en las doctrinas en la discusión política sobre el estado del virreinato. En el caso de Ávila, los curacas de la doctrina lo culparon del despoblamiento de los pueblos, en particular del de Santa Ana de Chaucarima, donde el cura “los auyentaba y echaba en derribar sus casas” (Acosta, 1979:15), y con la madera de éstas construyó su vivienda en Lima.

A medida que avanza el escrito con las acusaciones contra Ávila se observa la tendencia de los caciques y alcaldes de indios por subrayar los comportamientos ilícitos bajo el orden jurídico colonial, a saber el uso de la mano de obra de los indios así como los castigos y maltratos de los que fueron objeto. Este último aparece con mucho énfasis en el expediente y no deja de apuntar al

¹⁰⁴ Pedro Vallejo de Velasco, cura de Caquiaviri y vicario de Pacajes ambos en Charcas (1645), citado por Morrone, 2013: 48.

hecho de que los ultrajes y violencia contra los indios fueron argumentos relevantes en la discusión sobre el despoblamiento de las doctrinas y pueblos a fines del siglo XVI e inicios del XVII. El maltrato a los indios se le atribuyó fundamentalmente a los encomenderos, y fue muy problemático para los eclesiásticos teniendo como precedente la legislación indiana y como referencia histórica, instalado en la opinión pública eclesiástica, la denuncia del dominico Bartolomé de Las Casas. En la perspectiva eclesiástica el concepto de “maltrato” fue mutando al de “castigo”, de modo que no obedecería a la arrogancia y soberbia del encomendero convencido de su superioridad frente a los indios, y respondería más bien a la “corrección paternal”. Los encomenderos disputaron a los eclesiásticos esta tesis para su defensa, y de hecho, en el siglo XVIII fue de uso recurrente por los patrones de las estancias para justificar los abusos contra los peones o dependientes¹⁰⁵.

La “corrección paternal” de los curas provenía del deber de evangelización y de la condición de “miserables” de los indios o “menores perpetuos” que justificaba la apropiación del papel de padre (*pater*) por parte del cura y por tanto ejercía la corrección y el castigo físico como “uso y costumbre” del tutor que los conducía a las normas de convivencia en “orden y policía” (Spalding, 1979:156). Sin embargo, la corrección de curas y encomenderos sobre los indios quebrantaba los límites de la corrección paterna y constituía una justicia privada e interétnica, al margen de la justicia oficial, que variaba según la gravedad del asunto o los deseos de estos dos actores sociales con autoridad sobre los indios. Las denuncias de los indios sobre el maltrato las recibía el protector general de los naturales y las autoridades eclesiásticas, quejas que luego motivaban visitas que intentaban

¹⁰⁵ Ver al respecto Alejandro Agüero, *Castigar y perdonar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

reafirmar con éxito relativo en las doctrinas la legislación indiana protectora del indio.

Los cargos de violencia física y simbólica atribuidos a Ávila en el pleito consistieron en castigo corporal a los indios que se negaron a pagarle el valor de unos puercos que habrían muerto estando bajo su cuidado, y a los indios que le cobraron las deudas por los servicios que le prestaron, así como habría azotado y recortado las camisas de los indios que se negaron a buscar guanacos en la sierra para hacer cecinas y charqui (Acosta, 1979: 13-21). Ávila también habría aplicado tormentos a una india viuda para obtener información sobre el lugar en que guardaba el dinero que le dejó su marido, y habría dado azotes y trasquilado a las indias que se negaron a amamantar a dos perros cachorros de su propiedad. Se reconoce que en la lógica de la prestación de servicio personal hacia el cura se desarrolló la práctica cotidiana de infrajusticia en el espacio público local, usos de carácter inter étnico que acrecentaba el poder del doctrinero y debilitaba el de las autoridades étnicas.

Ávila fue encarcelado y desde su presidio eclesiástico envió sus descargos por escrito al deán Pedro Muñiz Molina quien lo habría prendido. En el escrito Ávila señala la falsedad de todas las acusaciones y por ello solicita su liberación para reunir sus testigos y evidencias en la propia doctrina para el juicio plenario pues está impedido de hacer estas tareas retenido en Lima. Ávila insiste en informar personalmente al juez de la causa de visita en la doctrina que la calumnia es el “verdadero ánimo de esta causa”, y acusa a los indios de tener “poco temor de Dios” por ello capitulan fácilmente e inducen a otros indios para que juren y depongan falsos testimonios (Acosta, 1979:22). Con respecto a los indios, Ávila solo los acusa de embusteros y por ello requieren castigo, como ocurre con el resto de los delincuentes, para que sirvan de “ejemplo y escarmiento de otros... para que no se atrevan, quedando sin castigo, ellos ni otros, a calumniar ni a poner mácula en los hombres honrados y sacerdoctos que hacen bien su oficio y los demás escarmientos y se abstengan de cosas semejantes”. Ávila

aborda su querrela desde la noción de justicia penal y expone con toda precisión su concepción del castigo basado en este principio, es decir, dirigido a ejemplificar, aleccionar y desincentivar en los indios una práctica para él inédita e impropia, como es la denuncia, conducta que le molesta y contraría. Ávila reconoce la dimensión política del conflicto inter étnico y caracteriza a los indios denunciantes como farsantes que fingen ignorancia pero conocen con toda precisión los mecanismos del espacio judicial para usarlos a su favor, y por ello el cura reclama que “...no se salgan con su atrevimiento y malicia como lo hacen cada día con color de que son indios y que saben poco, pues para levantar testimonios y otras maldades tienen capacidad suficiente” (Acosta, 1979: 23). Como se observa en el expediente, en la declaración del 26 de noviembre de 1607 Ávila no señala entre las motivaciones de las acusaciones que califica como calumnias que los indios sean idólatras, ni borrachos u ociosos, como se refiere a ellos al final de la cuarta fase del proceso, en la declaración del 4 de septiembre de 1609. Es así como se advierte en la primera parte del pleito que protagonizó Ávila que éste no fue un enfrentamiento religioso entre el cura y los indios idólatras; no hay absolutamente ninguna alusión a tal cuestión.

En la carta de Francisco de Ávila al deán Pedro Muñiz –quien en sede vacante accedió a todas las peticiones del cura- solicitó además que la persecución de la causa sea asignada al visitador y juez Baltasar de Padilla quien se encontraría en visita en Huarochirí, quien “es persona de letras, satisfacción y confianza” del cabildo eclesiástico. Ávila pidió también que el juicio se convirtiera más bien en una visita eclesiástica recalcando que siempre ha salido indemne de estas inspecciones, y que ésta, así como la sentencia y ejecución del la justicia, quede a cargo de Baltasar de Padilla, canónigo de toda su confianza, lo que a luces indica una garantía para asegurar un fallo por su inocencia. La designación de Baltasar de Padilla en mayo de 1608 revela la consideración que una facción del cabildo eclesiástico tuvo por Ávila –encabezada por el deán Pedro Muñiz Molina- grupo que lo apoyó en las gestiones hechas en marzo de

1907 en la que solicitó beneficios o canongía al rey, cuatro meses antes de estallar el conflicto en la doctrina¹⁰⁶. Desde esta perspectiva se vislumbra que si bien las doctrinas de indios se hallaron lejos de las altas torres de la catedral bien sea por lo esporádica de las visitas o por lo ineficiente de éstas para detectar comportamientos ilícitos en los curas, los conflictos interétnicos que en ellas se dieron fueron los puntos de convergencia o encuentro entre curacas, bajo clero, arzobispo y alto clero del cabildo catedralicio, lo que situaba las disputas cruzadas entre los planos eminentemente político, económico y a la vez religioso.

La segunda fase del pleito consiste en el desenvolvimiento del conflicto interno de la doctrina entre los bandos de indios con afiliaciones étnicas cruzadas entre sus ayllus y antiguos pueblos y sus nuevos asentamientos, estos últimos resultado de las mudanzas que sufrieron en tiempos toledanos hacia reducciones y nuevos poblados para ejercer en ellos mayor control. Esta estapa del conflicto se basa en las retractaciones incompletas de las acusaciones contra Ávila de una pequeña porción de los caciques y alcaldes litigantes. Las rectificaciones son parciales en tanto las pocas faltas eclesiásticas señaladas en el proceso (amancebamiento con indias, cobro por los sacramentos, cobro de ofrendas a los muertos en dinero y ausentismo) quedan reducidas a la confirmación de la exitosa tarea evangelizadora de Ávila sin entrar en detalles¹⁰⁷.

Sobre las infracciones de carácter económico, si bien los indios transforman deudas contraídas por el cura en donaciones y obsequios entregados de manera espontánea, en general los indios no dieron marcha atrás sobre las acusaciones generales. De modo desconcertante, según Acosta, rebajaron los montos de los saldos y ratificaron la voluntad de Ávila de cancelarlos, pero nunca

¹⁰⁶ Entre los canónigos vigentes en 1609 se cuenta a Carlos Marcelo Corne y Cristóbal Sánchez de Renedo, quienes participaron en la *Ynformación de vita et moribus* de 1606. (Bermúdez, 1903: 23).

¹⁰⁷ “desde que él vino a esta doctrina, oímos y sabemos la palabra de Dios, y que él no ha hecho cristianos, y porque hemos conocido y agradecido esto y no nos ha hecho agravio...” (Acosta, 1979: 25).

ocultaron la existencia de lo adeudado. Acosta sostiene que en los folios de las retractaciones se observa que los indios firmantes no fueron los mismos de los primeros memoriales con los cargos, y además aparecen las rúbricas de otros eclesiásticos, lo que refleja la actuación concertada de curas “españoles” e indios principales que actuaron torciendo testimonios en favor de Ávila fuera del marco legal que impuso el visitador Baltasar de Padilla (Acosta, 1979:9). Las retractaciones de los indios principales fueron resultado de prácticas de infrajusticia en las que se reconoce en principio la adhesión circunstancial de una facción de curacas y eclesiásticos¹⁰⁸ por lograr ciertos objetivos comunes, representados en la exculpación de Ávila. En esta fase se reconoce el enfrentamiento intraétnico entre curacas de distintos ayllus y pueblos por los recursos de las doctrinas, articulados a favor y en contra de Ávila, y en paralelo se expone la alianza inter étnica entre un bando de indios y curas “españoles”.

Cabe señalar que entre los indios firmantes de las rectificaciones redactadas por el curaca del ayllu checa, Cristóbal Choquecasa, y que no aparecen al principio del pleito con el conjunto de los acusadores se cuenta a los curacas de la huaranga de Chaucarima, Martin Astoricra y Cristobal Paucarcasa -asentados en el pueblo de San Francisco de Sunicancha-. Claramente Astoricra y Paucarcasa formaron un bando con Choquecasa a favor de Ávila. Años después, Astoricra y Paucarcasa protagonizaron una larga disputa que se inició en 1637, contra el curaca Lorenzo Paullorayco del ayllu de Concha –a su vez reducido en el pueblo de San Damián- por establecer la propiedad de unas chacras. En este litigio intraétnico, inter e intrapueblos, actuó como juez el experimentado curaca Cristóbal Choquecasa –ya anciano- junto a los alcaldes de ambos poblados y un regidor, en un ejemplo de la vitalidad de los cabildos de indios de Huarochirí en

¹⁰⁸ Los eclesiásticos Francisco de Aguilar, Juan de Sangüesa, Andrés de Terrazas, doctrinero de Corrillo y el curaca Cristóbal Choquecasa.

la administración de justicia “en nombre del rey” (Puente y Honores, 2016: 18). La justicia local indígena funcionó en la Provincia de Huarochirí desde el temprano siglo XVII, dirimiendo conflictos entre ayllus con la intervención de alcaldes indígenas establecidos en las reformas toledanas como justicia de primera instancia. Usualmente correspondieron a indios notables y principales que conocieron causas civiles y criminales entre indios, y ejercieron activa jurisdicción en su calidad de jueces y en la resolución de disputas utilizando el derecho castellano (De la Puente y Honores, 2016).

Tanto el pleito contra Ávila de 1607 como el proceso de 1637 –en el que Choquecasa falló a favor de Astoricra y Paucarcasa, lo que motivó la apelación de Paullorayco y prolongó largamente el juicio (Puente y Honores, 2016)- revelan una disputa por el acceso a los recursos económicos de la doctrina entre indios principales de ciertos ayllus, re asentados en otros pueblos. Tales conflictos ponen en evidencia la compleja trama de autoridades civiles y eclesiásticas reconocidas y legitimadas en las unidades que formaron la doctrina de San Damián. Estas autoridades locales -alcaldes, jueces de indios, notarios, etc- contaban con la protección de personajes de influencia en la corte, como fue el caso de Cristóbal Choquecasa, quien adhirió a la defensa de Ávila guiado por los intereses de su propia agenda personal, los que le llevaron a mantener la alianza con el cura en el episodio de la búsqueda y destrucción de las huacas que siguió al pleito de 1607 con los indios. Alan Durston ha sostenido que Cristóbal Choquecasa colaboró con Ávila en la persecución idolátrica con el propósito de minar la autoridad de sus enemigos y competidores (Durston, 2014). A partir de este proyecto personal de Choquecasa, su implicación en el *Manuscrito de Huarochirí* habría obedecido a usar el escrito como instrumento para recuperar los fundamentos rituales y mitológicos de la localidad con propósitos políticos y legales. Desde este punto de vista, el *Manuscrito de Huarochirí* sería un complejo proyecto intelectual que superaría los planes represivos y las ambiciones de Ávila.

En la tercera fase del proceso Ávila aguarda por los resultados de la esperada intervención de Baltasar de Padilla habiendo saldado la deuda repactada con los indios¹⁰⁹, de manera que durante estos meses se termina por consolidar el “acuerdo de dominación colonial” (Cruz, 2013: 71) entre un grupo de autoridades indígenas y el cura doctrinero. La base de este pacto interétnico supuso la articulación de los dos conflictos intraétnicos, entre el bando de indios principales encabezados por Cristóbal Choquecasa (intraétnico) y el grupo de eclesiásticos en torno a Francisco de Ávila (interétnico). En torno a la apropiación de los recursos de la doctrina se desarrolló en paralelo el proceso de más largo aliento de cambio de autoridad de la figura del curaca en Huarochirí por otros agentes en vías de legitimación a partir de la práctica de justicia local hispana- como los alcaldes, jueces de indios, etc-, y los mecanismos que también ofrecía la infrajusticia detentada por el cura de la doctrina. En este escenario, el ausentismo del cura en la doctrina despejaba en favor de las autoridades locales en fortalecimiento la situación de negociación constante que demandaba el flujo del poder local entre actores diferenciados. Sin duda, la petición de Ávila por salir de la cárcel y presentarse en la doctrina fue más que un capricho para organizar su defensa, y más bien fue su respuesta a la presión de las autoridades indígenas, como contraparte en la dominación de la doctrina, en el uso de los intersticios del sistema legal hispano que compartían.

La conflictividad característica al interior del cabildo eclesiástico de Lima cobró nuevo rumbo en 1609 ante el inminente término de la “sede vacante” por el arribo en octubre del nuevo arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero. De manera que la cuarta fase del pleito contra Ávila, transcurrida en septiembre, en víspera de la llegada del prelado, estuvo marcada por la salida de Baltasar de

¹⁰⁹ “...algunas cosas de restitución las satisfizo, como van apuntadas por el presente nterario en las márgenes ante el dicho visitador” (Acosta, 1979: 27).

Padilla y la designación de Francisco de los Ríos como nuevo fiscal del juicio, expresión del debilitamiento de la facción del deán Pedro Muñiz ante el poder que desde junio adquirió al interior del cabildo catedralicio Mateo González de Paz, nombrado gobernador y vicario por Lobo Guerrero en ruta a Lima. En este contexto Francisco de los Ríos solicitó infructuosamente la confirmación de la retractación de los indios capitulantes, la confesión de Ávila y su consecuente castigo¹¹⁰.

El giro del escenario político de Ávila en su contra fue parte de las conflictivas circunstancias en que comenzó la persecución de las idolatrías en el arzobispado de Lima. Es en esta cuarta fase en que el pleito revela su ligazón con el descubrimiento de la adoración a las huacas, acontecimiento inscrito en el ajuste de fuerzas en el contexto político eclesiástico generado por el arribo del nuevo arzobispo en octubre de 1609. En la declaración del 4 de septiembre de 1609 Ávila se defiende de las acusaciones del fiscal Francisco de los Ríos, firmadas el 3 de septiembre. En la defensa escrita Ávila se presenta como “el sacerdote que en estos tiempos se ha señalado más que otro alguno en la conversión de los indios, principalmente de mi doctrina y jurisdicción de vicaría, destruyendo ídolos y idolatrías” (Acosta, 1979: 31). Ávila incluso señala que ha perseguido y castigado a los indios idólatras, lo que sugiere la gran actividad de rastreo e indagación que desarrolló el cura entre junio y agosto de 1609 –después de la fiesta de la Asunción- cuando constata el contexto adverso bajo la autoridad de Mateo González de Paz en representación del nuevo arzobispo y la actuación

¹¹⁰ “...y le pongo por acusación la culpa que contra él resulta de la sumaria información demás autos de esta causa, por donde consta que el susodicho, no atendiendo a las obligaciones que tiene como sacerdote y cura de almas, ha cometido varios y diversos delitos, crímenes y excesos, así en lo tocante a su oficio, vida y costumbres como en intereses que debe y es a cargo de los indios que están al suyo. Por lo cual debe ser castigado hasta que la República lesa y ofendida e intereses de los indios sean satisfechos” (Acosta, 1979: 30).

de Francisco de los Ríos, de manera que es allí cuando el cura opta con sagacidad por la búsqueda de idólatras como táctica defensiva¹¹¹.

En todo caso, no deja de ser significativo que Ávila retomara la figura de los “indios engañadores” usada en el pleito de 1607 para definir con posterioridad a estos idólatras como simuladores de un “falso cristianismo” que bajo la apariencia de la devoción a Dios lo eran de las huacas.

Por último, la quinta etapa del pleito muestra cómo nuevamente las fuerzas políticas enfrentadas en el cabildo se inclinan para favorecer a Francisco de Ávila cuando el influyente Feliciano de Vega, provisor del arzobispado y antiguo condiscípulo de Ávila en la Universidad de San Marcos, termina por dictaminar la sentencia absolutoria del cura doctrinero bajo el gobierno del arzobispo Lobo Guerrero ya instalado en Lima¹¹². Se podría considerar que el nombramiento de Ávila como juez visitador de idolatrías señala el triunfo definitivo del cura y la culminación simbólica del proceso judicial que entablaron en su contra los indios de su doctrina.

Como se ha tratado de relevar, el pleito entre los indios de la doctrina y Francisco de Ávila ofrece aspectos de interés sobre las interacciones entre las distintas autoridades locales en un entramado de legitimidades en las que se interperaron en el plano judicial (formal e informal) instituyendo el engranaje entre el bajo y el alto clero con autoridades locales en proceso de consolidación. Es así como en este conflicto interno de la doctrina de San Damián y del cabildo catedralicio se disputaron tanto bienes económicos (tierras, mercancías y

¹¹¹ Este contexto sugiere que la elaboración del *Manuscrito de Huarochirí* se realizó entre junio y septiembre de 1609, como dato complementario de la conjetura planteada en los pie de página 233 y 240.

¹¹² Feliciano de Vega siendo provisor del arzobispado también intervino en 1611 a afavor del doctrinero de Santiago de Carampoma y visitador de idolatrías, Luis de Mora y Aguilar, acusado de malos tratos por un curaca de su doctrina. Feliciano de Vega y el mismo arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, adoptaron una actitud indulgente cuando no positivamente tendenciosa a favor de los curas acusados ante a las denuncias de los indios. De hecho, Lobo Guerrero habría elegido como primeros jueces de idolatrías precisamente curas implicados en pleitos concernientes a los intereses indígenas, de los que habrían salido derrotados (Acosta, 1982b: 103-104)

capitales) como espacios de poder; ambos conflictos originados por una de las más frecuentes causas de pugna en las doctrinas que aun contaban con una población nativa significativa, como fue la apropiación de la fuerza de trabajo de los indios y sus tierras, contiendas a menudo judicializadas como consta en los expedientes civiles coloniales.

Como se ve en este pleito, al debatir sobre la corrección del comportamiento pastoral de Ávila se estaba batallando por el control de los recursos de la doctrina (bienes, mercancías y fuerza de trabajo), así como por las identidades que amparaban los principios que permitían establecer los límites étnicos al interior de las doctrinas. De manera que las cuestiones de orden económico apuntaron al acceso de cada grupo (al interior de las etnias y entre las etnias) a determinados recursos y espacios que los diferenciaba en términos étnicos y políticos. Las actividades productivas de los indios e indias de San Damián se desarrollaban en las chacras, produciendo maíz, trigo, preparando sebo y cuidando las gallinas, llamas y ovejas. En tanto, los asuntos eclesiásticos contra Ávila que blandieron los indios principales como feligreses defraudados apuntaron más bien a su acceso vedado a las redes mercantiles, estando confinados al espacio local en el que reclamaban también se debía remitir el cura doctrinero. En este contexto, la preocupación de los indios principales por el ausentismo del cura de la doctrina, el abandono de sus obligaciones pastorales y el usufructo de los bienes y caudales de la iglesia, fue de manera paradójica semejante a la aflicción de los visitadores eclesiásticos, ambas inquietudes se basaron en la posición de Ávila en la entramado por el que fluyó el poder y control de la doctrina.

3.2 Ávila en la órbita de los obispos postridentinos y la política eclesiástica

Durante la gestión de Toribio de Mogrovejo a fines del siglo XVI, Francisco de Ávila desarrolló con éxito su formación eclesiástica y universitaria, fue nombrado cura párroco de la rica doctrina de indios de San Damián y salió intacto de numerosas visitas pastorales anteriores a 1607.

Justo cuando Ávila aspiró a la canongía en la Catedral de Lima, proceso que comenzó en 1606, Mogrovejo falleció en medio de la postulación. En enero de 1607 Mogrovejo murió durante la visita apostólica por el norte del Perú. En la situación de sede vacante arzobispal se produjo la recomposición de los equilibrios políticos al interior del cabildo eclesiástico, así como en la relación con el virrey recién llegado Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros (1607-1615). Con virrey nuevo y sin Mogrovejo, el equilibrio de fuerzas al interior del beligerante cabildo eclesiástico se inclinó en una dirección que terminó por perjudicar a Francisco de Ávila en sus aspiraciones de ascenso. El sacerdote fue rechazado para la canonjía metropolitana y luego estalló en 1609 el pleito que entablaron contra él los indios de su doctrina del que estuvo a punto de salir derrotado.

En un giro inesperado, sellado por el descubrimiento de las idolatrías de los indios y la aparición en la escena política virreinal del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, la carrera de Ávila retomó el impulso que perdió con la muerte de Mogrovejo, y mantuvo su empuje coincidiendo con la administración del virrey Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache. Así, Ávila superó la controversia judicial con los indios y de inmediato comenzó a disfrutar de fama y el respeto de la sociedad virreinal como destacado miembro de la iniciativa episcopal de extirpación de idolatrías dirigida por Lobo Guerrero, logrando además convertirse en beneficiado de Huánuco. En el año de 1610, Ávila se halló especialmente bien ubicado en las redes limeñas de lealtad episcopal,

conmovidas por la canonización del arzobispo de Milán, Carlos Borromeo, el 26 de mayo de 1610, cuando en Lima ya se hablaba de la santidad del difunto arzobispo Toribio de Mogrovejo. Vale señalar que el año de 1610 tuvo en Lima una impronta de santidad urbana a la que no fue indiferente Francisco de Ávila, y en la que contribuyó la muerte “en olor a santidad”, el 14 de julio de 1610, del fraile franciscano español Francisco Solano. Las celebraciones públicas del año anterior, en torno a la beatificación de Ignacio de Loyola, el 27 de julio de 1609, favorecieron este ambiente virtuoso y de ejemplaridad para toda la cristiandad que se proyectó en la Ciudad de los Reyes durante el siglo XVII.

La Reforma Católica dio origen a un perfil de prelado encarnada de manera ejemplar en San Carlos Borromeo, al que se le ha asignado el mote de “obispo tridentino” no solo por ejecutar en todos los ámbitos de la vida eclesiástica las reformas acordes a los preceptos del concilio, sino también por lidiar desde su ministerio con la monarquía papal y la de los Austria que reclamaba su injerencia en los asuntos religiosos y morales de los territorios bajo su dominio. Borromeo asumió su papel reformador en constantes visitas apostólicas por la diócesis, convocando sínodos provinciales y diocesanos, con la fundación de seminarios y colegios diocesanos, y con el ejercicio de una vida virtuosa de acuerdo a los episcopologios (Alberigo, 1988). El prelado fundó escuelas para niños, promovió sínodos y concilios, llevó una vida austera y fue amante de las artes. Las características atribuidas a Borromeo fueron relevantes en el proceso de construcción historiográfica desarrollado en el siglo XVI, destinado a propagar su devoción por los reinos de la monarquía hispana y obtener su canonización, festejada en los virreinos de Perú y México¹¹³.

¹¹³ La representación de San Carlos Borromeo fue parte de la imagería religiosa de los templos limeños en el siglo XVII. Se sabe que en 1662, en el marco del encargo que se le hizo al escultor español Luis de Espíndola para el rediseño del altar mayor de la iglesia de San Juan de Dios -que implicó la creación de tres esculturas para las procesiones (San Rafael y dos ángeles)- además se le encargó encarecidamente remozar

Las cualidades menos señaladas en los episcopologios responden a la actuación política de los preladados, rasgos destacados en la concepción tridentina de la figura del obispo¹¹⁴. San Carlos Borromeo fue secretario de Estado del Vaticano, y encargado de la diplomacia pontificia en los agitados años finales del concilio de Trento (Alberigo, 1988). También los años siguientes a las reformas tridentinas le demandaron a Borromeo grandes esfuerzos negociadores. Pese a su empeño, el prelado tuvo dificultades para ejecutar todas las disposiciones tridentinas de manera uniforme en el conjunto de las parroquias milanesas a causa de las tensiones en el plano local y con la Santa Sede que reivindicaba su patronato en el reino de Nápoles sobre la monarquía española (Sangalli, 2007: 119). Borromeo estuvo efectivamente al medio de dos polos; entre las dinámicas comunitarias de las parroquias articuladas sobre redes familiares y grupos de poder local, y la progresión del centralismo pontificio. La tenacidad reformadora de Borromeo logró penetrar en las parroquias con fuertes improntas territoriales, es decir, en aquellas que se reconocieron como integrantes de la unidad mayor de la diócesis y finalmente de la Iglesia universal, no así en aquellas enredadas en los lastres de las dinámicas comunitarias donde las iglesias –con reminiscencias del pasado medieval- fueron parte de los patrimonios familiares (Fernández Terricabras, 2007: 149-153). En algunas diócesis y parroquias del sur de Italia bajo el control de los Austria, habrían coexistido las antiguas fórmulas locales con elementos reformados tridentinos como resultado de los equilibrios

tres imágenes muy valoradas que ya disponía el templo, en especial la de San Carlos Borromeo junto a las de San Diego y el arcángel Rafael. (Ramos-Sosa, 2011: 64).

¹¹⁴ La alta jerarquía eclesiástica ha sido objeto de estudio de episcopologios y obras monumentales sobre la iglesia en América y la península en tono apologético y con énfasis en las vidas ejemplares de los preladados, no así política, tópico que ha cobrado renovado interés desde hace poco más de una década. Entre los recientes estudios sobre el papel político del alto clero en los procesos de emancipación americana ver María L. Mazzoni y Consolación Fernández (Eds.) (2015). Dossier Alto clero y política, 1809-1830. La encrucijada del poder episcopal en la Iberoamérica de las independencias. N° 47. *Programa Interuniversitario de Historia Política*. Disponible en: <http://historiapolitica.com/dossiers/alto-clero-y-politica/> [Último acceso 01.05.2018]

y arreglos con la monarquía española y con los sectores más acomodados de las comunidades locales imbricados en las iglesias (Sangalli, 2007: 120).

Finalmente, en la gestión política de Borromeo abogó constantemente por la autonomía del episcopado y las diócesis, concebidos como comunidad eclesiástica, y estableciendo una diferencia con el cuerpo de la monárquica.

Para el virreinato del Perú, San Carlos Borromeo se erigió como modelo de santidad episcopal¹¹⁵ y sintonizó con el creciente reconocimiento público por el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso Mogrovejo, figura equivalente en el Nuevo Mundo a la del prelado milanés. Mogrovejo fue el artífice del Tercer concilio limense que culminó con la aprobación real y papal de sus constituciones y textos doctrinales bilingües que establecieron el marco de la relación eclesiástica y de la Corona con los indios. De acuerdo a sus biógrafos, Mogrovejo se ocupó también del mejoramiento de la formación de los clérigos con la fundación de un seminario en Lima, visitó continuamente las parroquias de indios para inspeccionar el cumplimiento del sistema de reformas y llevó una vida sencilla y austera (León Pinelo, 1653 y Montalvo, 1683). Toribio Mogrovejo además informaba al Papa directamente de la situación de la Iglesia en las Indias, lo que motivó enfrentamientos con el mismo Felipe II por cometer esta falta, sin contar que repetidamente se opuso a poderes locales limeños, a virreyes y la Audiencia (Barnadas, 1990:197).

En el caso puntual de las curias diocesanas, desde fines del siglo XVI bajo el gobierno de Mogrovejo y Francisco de Toledo, vivieron la la reorganización de sus administraciones en torno a la centralización del poder de los prelados así como la instalación de la figura del vicario general y el provisor como encargados

¹¹⁵ A fines del siglo XVII Carlos Borromeo también proporcionó a los católicos limeños un modelo para reflexionar y prepararse para la muerte a través del libro impreso en Lima *Testamento y última voluntad del alma, hecho en salud, para asegurarse el christiano de las tentaciones del demonio en la hora de la muerte* (Cussen, 2014:88).

de la jurisdicción espiritual y temporal del obispo (Palomo, 1995). La relación de las curias diocesanas con los procedimientos judiciales y otras actividades del gobierno temporal las colocaron en un lugar preminente sobre la vida moral y religiosa de las sociedades coloniales, sin contar que rápidamente comenzaron a disputar el poder local con otras instancias que habían sido más fuertes en el siglo XVI, como los cabildos civiles de las ciudades.

En estos roces, altercados y paradojas de la relación de Mogrovejo con la Corona de los Austria y los grupos de poder, al igual que Borromeo, se evidenciaba la controversia en torno al poder episcopal. Si el cuerpo colectivo del Príncipe correspondió al Estado, su cuerpo místico en los territorios conquistados cayó en el virrey; y el cuerpo colectivo de Cristo a la Iglesia, el origen del poder divino del arzobispo y su lugar en esta concepción de la totalidad social no fue tan claro. La opacidad del poder de los preladados contrastó con la legitimidad que requerían para implementar en la vida cotidiana del clero y su grey los principios del concilio de Trento, y luego el conjunto de preceptos emanados de los concilios y sínodos provinciales orientados a fortalecer el estado religioso de la población y del clero.

El poder episcopal se vio robustecido desde desde la Santa Sede pero no sin tensiones entre facciones de la curia, que tenían ecos en los virreinos. La autonomía del poder episcopal como derecho divino y por tanto exenta de derogación, interferencia y condicionamiento por la curia y el Papa propugnada por un bando, se enfrentaba al círculo que defendía la concepción del episcopado tan solo como institución divina, receptora de la potestad de Dios para ordenar y no como origen de su poder, lo que implicaba someterse al nombramiento del Papa para obtener la capacidad de gobernar y ejercer su jurisdicción (Bergin, 1999). El origen de los poderes de los obispos nunca fue institucionalmente esclarecido, y al cabo de los años prosperó de manera tácita la opción del episcopado como institución divina, resultado del proceso de centralización del poder eclesiástico en el Papa y fortalecimiento de esta monarquía personal.

Esta controversia permeaba en el ejercicio del poder episcopal. De manera que instalados entre dos árbitros (la Corona y la Santa Sede) y sometido a las circunstancias políticas de cada diócesis, el siglo XVII es rico en situaciones conflictivas entre los poderes episcopales, papal y regio en torno a la implantación de los preceptos de Trento bajo la conformación de acuerdos, pactos, tratos, mucha inventiva e innovación para conciliar posiciones e intereses enfrentados.

La Corona apoyó de manera ambigua la institución episcopal para ejecutar la Reforma Católica en sus reinos, sentenciar la vida y actividad del clero secular, y gradualmente someter al clero regular a su autoridad. La organización de la primera evangelización de los reinos de Indias residió en el rey y el papado, no así en la figura de los obispos indianos que se vieron disminuidos en el Nuevo Mundo ante los virreyes y las órdenes mendicantes. Éstas últimas obtuvieron del papado, y con la aprobación del rey, facultades propias de los obispos ante el apremio por evangelizar a los indios sin contar aún con una Iglesia indiana consolidada. Tal condición fue después objeto de constantes enfrentamientos entre prelados y órdenes regulares con la derogación en el concilio de Trento de tales concesiones, favoreciendo a los prelados y nivelando los atributos de los regulares con los de los curas seculares (Barnadas, 1990: 191).

Ante el escenario creado en los reinos de la Monarquía hispana la realización del concilio de Trento, la respuesta de la Corona fue sutil en tanto aceptó de manera íntegra sus principios pero su conformidad la acompañó de acciones políticas de reticencia, cuando no de total negativa, ante la aplicación de ciertos decretos (Fernández Terricabras, 1999: 461). La actuación evasiva de la Corona fue parte del permanente conflicto en el que se desarrollaron arzobispos y obispos, en ocasiones instrumentos de las pretensiones políticas de reyes y de papas, en otras en competencia de jurisdicción con virreyes y audiencias como funcionarios de la monarquía. Los hombres del episcopado fueron en definitiva hombres políticos, cabezas de senados y tribunales,

directores de proyectos sociales y culturales, comandaron revueltas, fueron imagen simbólica del poder y, por supuesto, guías espirituales y morales del pueblo (Pérez Puente, 2010: 151).

El período en el que la vida de Francisco de Ávila transcurre en el arzobispado de Lima entre tropezones, caídas y triunfos, hasta su partida a La Plata en 1618, se desarrolló gravitante en torno a las figuras de los arzobispos Mogrovejo y Lobo Guerrero, revela el despliegue de la praxis política eclesiástica en los juegos de fuerza de los que participaron los preladados que se podrían adscribir a un perfil post tridentino. En esta fase, la cuestión sin resolver del origen formal del poder episcopal, y la subordinación al rey o al Papa ya señalada, aportó con una clave interpretativa de la conflictividad del siglo XVII en los virreinos (Pérez Puente, 2010). Sin embargo, la prominencia de la interacción política eclesiástica en el virreinato del Perú tiene como particularidad el reconocimiento como prioridad de la Iglesia de los reinos de Indias la organización de “la nueva cristiandad” propugnada por Mogrovejo (Dussel, 1967:103) en vez de la definición de ésta, lo que marcó una diferencia con Trento en cuanto tuvo un carácter pastoral, misionero y no dogmático.

Enrique Dussel propone observar este período de la Iglesia latinoamericana como de “conflicto entre la civilización hispánica y la Iglesia misionera”, aludiendo a la tensión entre una porción de la Iglesia sensible y crítica a la explotación de los indios –ánimo en acelerado declive en las cúpulas eclesiásticas-, la monarquía hispana que ejercía control económico y limitaciones sobre este actuar protector de la Iglesia derivadas del Patronato Real¹¹⁶, y la

¹¹⁶ La Corona desplegó variados recursos para ejercer control progresivo sobre la Iglesia, limitar su poder e intervenir en la estructura eclesiástica. Entre ellos se cuenta la fórmula medieval del Patronato Real que confirió al rey el nombramiento de arzobispos, obispos y párrocos a cambio del soporte financiero de la Iglesia (salarios de los eclesiásticos y construcción y mantenimiento de catedrales e iglesias), lo que constituyó la base para el desarrollo posterior de la unidad territorial hispana peninsular debilitando el poder de la nobleza (Paden, 2000: 28).

sociedad hispano-criolla de los virreinos que velaba por sus propios intereses a costa del de los indios guiada por una solidaridad étnico-cultural (Dussel, 1967:109). En este esquema de fuerzas, Dussel subraya que los obispos eran “los protectores natos del indio”, título renovado por Toribio Mogrovejo en el Tercer concilio limense (*Tercer concilio*, Actio III, cap. III, 284-285). Así, la figura del obispo defensor de los indios es asociada al imaginario tridentino, el que Dussel colige a la corriente indigenista episcopal inaugurada en el siglo XVI por Bartolomé de Las Casas en Chiapas, en la que sitúa también a Juan del Valle en Popayán, Antonio de Valdivieso en Nicaragua y Juan de Zumárraga en México, considerados entre otros “padres de la Iglesia latinoamericana” al nivel de los Santos Patriarcas, Basilio, Gregorio y Agustín (Dussel, 1967).

Pero desde Toribio de Mogrovejo en adelante, el debilitado protectorado tridentino sobre los indios convivió en la primera mitad del siglo XVII con el endurecimiento de su explotación económica y posterior persecución de sus prácticas religiosas, convertido en la cuestión política de los obispos postridentinos del virreinato del Perú. Así, el bosquejo de fuerzas en pugna en la primera mitad del siglo XVII se puede reconocer en su compleja diversidad al interior del mundo eclesiástico y en las relaciones que entabló con la Corona y la sociedad hispano-criolla.

Entre las fuerzas eclesiásticas que se desafiaron mutuamente estuvo la Iglesia secular en rivalidad con las órdenes religiosas que reclamaban la protección de sus derechos adquiridos en la era de la evangelización temprana, protagonizando enfrentamientos en distintos niveles, como se observa por ejemplo en el conflicto en torno al control de la Universidad de San Marcos entre los dominicos y el poder diocesano. Otro flanco estuvo en la Compañía de Jesús, partícipe tardía de la evangelización de las Indias Occidentales, la que se mostraba inclinada en teoría hacia la Santa Sede por su visión universalista manifiesta en las amplias zonas de misiones que prácticamente no mantenían contacto con la Corona. Pero los jesuitas en las ciudades también tuvieron

momentos de tajante apego a la monarquía hispana, como se observa en la actuación del jesuita José de Acosta en el desarrollo del Tercer concilio limense y sus acuerdos, así como en el apoyo que recibieron los teatinos por el virrey Francisco de Borja y Aragón desde 1615.

La Inquisición también renovó su protagonismo intermitente en la primera mitad del siglo XVII escrutando crímenes religiosos y políticos (como el de la “la gran complicidad” en 1639 contra los portugueses judíos de Lima). Sobre su actoría histórica virreinal cabe precisar que el mayor período de actividad de la Inquisición en el virreinato del Perú fue entre 1570 y 1610 (Millar, 1988). Al comparar la actuación del Santo Oficio en el Perú con la Península, se ha argumentado que la gran distancia con el Consejo de la Suprema Inquisición en Madrid obstaculizó la supervisión y control directo en el virreinato. Esto motivó que el Santo Oficio en Lima fuera menos activo que el español, pero a la vez más temible, y presto a decisiones arbitrarias obviando los procedimientos formalizados y las instrucciones de autoridades superiores eclesiásticas y civiles (Millar, 2005).

En este panorama, los prelados como Mogrovejo –nombrados por la Corona y después ratificados por la Santa Sede- impulsaron el protagonismo de los sacerdotes seculares, devenidos en una creciente fuerza por su crecimiento numérico, en funciones y atribuciones. En este proceso se ubica la trayectoria de Francisco de Ávila, ligada estrechamente a los énfasis de los perfiles eclesiásticos de los prelados que favorecieron su carrera a partir de intercambios, pactos y arreglos que entablaron con el resto de las fuerzas en pugna en el seno de la cultura política eclesiástica y virreinal.

La misma fase que Dussel analiza en relación a la “Iglesia misionera” para el siglo XVII, Manuel Marzal la concibe “de lucha contra las idolatrías” al caracterizar el período desde la actuación institucional de la Iglesia frente al comportamiento religioso de los indios (Marzal, 1988). El acento de Marzal está colocado en los arzobispos que siguieron a Mogrovejo, como un continuo que -

exceptuando a Hernando Arias de Ugarte (1561-1638)- alcanza a Pedro de Villagómez a mediados del siglo XVII. Finalmente ambas periodizaciones coinciden en que la cuestión de los indios en el virreinato del Perú fue en efecto la encrucijada en la que convergió el dividido mundo eclesiástico virreinal postridentino y la Corona.

El arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero obtuvo el respaldo del virrey Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros, para ejecutar la campaña de extirpación de idolatrías que le dio prestigio a Francisco de Ávila. Asimismo, el arzobispo contó con el apoyo del virrey en su solicitud al monarca para que autorizara la celebración en 1613 de un nuevo concilio provincial, petición que finalmente no prosperó. No obstante, en paralelo el virrey Montesclaros le propuso a Felipe III delegar la facultad de convocar concilios en el virrey y despojar al arzobispo de esta atribución (Latasa, 1993:34-36). Con habilidad, Lobo Guerrero logró una estrecha colaboración del virrey Marqués de Montesclaros en la realización del sínodo diocesano –los que no requería aprobación del rey-, cónclave centrado en la cuestión de los indios (erradicación de las idolatrías y control sobre los atropellos y explotación de los corregidores) como materia de mutuo interés para el poder eclesiástico y virreinal¹¹⁷. En este contexto, Lobo Guerrero se excusó de hacer visitas pastorales reclamadas al arzobispo por el virrey Montesclaros para que atajara los abusos del clero sobre los indios. El prelado se negó a alejarse de la Catedral pues habría hallado su iglesia “muy desquadrada y con mala residencia” (Dussel, 1979: 181), sugiriendo la necesidad de un control más estricto sobre el comportamiento de

¹¹⁷ Cuando Lobo Guerrero fue arzobispo de Santa Fe tuvo una disputa con la Audiencia por su celo para cuidar las facultades del poder eclesiástico. Lobo Guerrero se quejó que durante la sede vacante los oidores “en visitas a los pueblos parecían unos visitadores eclesiásticos, pues iban revisando iglesias, ornamentos y hasta los vasos sagrados” (Santofimio, 2011: 26).

sus canónigos o promover una convivencia más constante con el cabildo eclesiástico. El arzobispo estuvo así atento a la cotidianidad de esta conflictiva corporación, de la que estuvo muy cerca en su gestión. Lobo Guerrero defendió al Cabildo catedralicio al disputar a favor de la Iglesia el patrimonio que dejó Mogrovejo, reclamado por su hermana (Bermúdez, 1903: 30-32). Este pleito que ganó el prelado jugó políticamente en su favor, con lo que ganó el adhesión de los beneficiados y canónigos¹¹⁸. La proyección de la carrera de Ávila durante el gobierno eclesiástico de Lobo Guerrero tuvo que ver con su incorporación a las redes de lealtad del arzobispo dentro y fuera de la catedral, sin lograr afianzar vínculos con el círculo de la corte virreinal de Montesclaros.

Apenas muerto Lobo Guerrero en 1622, los opositores a la extirpación (los dominicos miembros de la Inquisición, así como franciscanos y agustinos) de inmediato expresaron sus ataques a la institución¹¹⁹. Una facción del cabildo eclesiástico metropolitano suspendió al vicario general Feliciano de Vega, detuvo las causas de idolatrías y las visitas, e inició juicios de residencia contra los visitadores (Bermúdez, 1903: 39; Duviols, 1977, pie 59: 193). Francisco de Ávila se libró de esta sacudida interna del Cabildo eclesiástico de Lima porque ya había asumido su cargo como canónigo de la Catedral de La Plata, obtenido en 1618. Ávila observó a la distancia el revuelo político que produjo la desaparición del arzobispo Lobo Guerrero por su muerte.

En 1618, Ávila obtuvo el nombramiento para una silla canónica en La Plata, conducida por el arzobispo Jerónimo Méndez de Tiedra, el que también

¹¹⁸ Ver tenor de la discusión en el seno del cabildo de la Catedral de Lima sobre la herencia del difunto arzobispo Toribio Mogrovejo reclamada por su hermana Grimanesa Mogrovejo en José Manuel Bermúdez (1903). *Anales de la Catedral de Lima 1534-1824*. Lima: Imprenta del Estado.

¹¹⁹ La muerte de Bartolomé Lobo Guerrero en 1622 coincidió con la partida de Lima del virrey Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, gran promotor de la extirpación, y poco después la súbita desaparición en un naufragio del teórico en la materia, el jesuita Joseph de Arriaga. De acuerdo a Duviols la desaparición del “*triumvirato*” fue el catalizador de las quejas contra la extirpación y sus defensores lo que revela la radical mutación del escenario político que benefició la carrera de Ávila (Duviols, 1977:206-207).

falleció en 1622, dejando cuatro años de vacante en este arzobispado mientras fue conducido libremente por los propios capitulares. Fue a contar de 1626 cuando Ávila quedó bajo la autoridad del prelado nacido en Bogotá, Hernando Arias de Ugarte, quien después asumió como arzobispo de Lima en 1630. En 1632, al cabo de dos años del traslado de Arias Ugarte a la Ciudad de los Reyes, Francisco de Ávila dejó el cabildo eclesiástico de La Plata y regresó a Lima al obtener por fin la canonjía de la Catedral metropolitana, donde nuevamente estuvo bajo la potestad de Arias Ugarte.

Antes de entregarse a las tareas del gobierno eclesiástico Arias de Ugarte primero fue funcionario de la monarquía. Oídor en Panamá, Charcas y Lima durante la gestión de Mogrovejo, Arias de Ugarte fue testigo de las reyertas del prelado. Nombrado en 1614 obispo de Quito y luego arzobispo de Santa Fe de Bogotá en 1618 (mientras Ávila se instalaba en La Plata) antes de ocupar el sillón arzobispal de La Plata y Lima, Arias de Ugarte gozó de la confianza del Consejo de Indias, el que sancionaba la elección de los arzobispos. Así, Arias de Ugarte personificó la unión de “los dos cuchillos”. Apegado a la Corona cultivó un estilo de gobierno eclesiástico “extremadamente prudente” (Dussel, 1969: 32). La prudencia fue considerada virtud particular de príncipes y gobernantes, y fue descrita formalmente como atributo de los prelados por el canónigo de la catedral de Trujillo, Pedro de Reina Maldonado, en el volumen 1 del tratado *Norte claro del perfecto prelado en su pastoral gobierno* publicado en 1653. La economía y *policia* doméstica de la casa del prelado (la Catedral) y la acertada elección de sus ministros o canónigos fueron tópicos desarrollados por Reina Maldonado en un lenguaje que subrayó el carácter político de las tareas de los obispos. A partir del uso reiterado de conceptos como gobierno, norma y súbditos, el canonista

enfaticó la semejanza entre las ocupaciones de los obispos con el de virreyes y Audiencia (Cañeque, 2004: 87)¹²⁰.

El arzobispo Arias de Ugarte se caracterizó por hallarse en permanente “estado de visita” de su diócesis -hasta su muerte en 1638- rasgo que realzó en 1631 el jesuita Alonso Pérez de Urazandi en el *Panegyrico o oracion en la solemnidad de la inmaculada Concepcion de la Virgē Nuestra Señora*, dedicado “Al Borromeo Español” (Medina, 1904: 280). Ante esto, cabe mencionar que los eclesiásticos del primer tercio del siglo XVII no asociaron explícitamente a Toribio de Mogrovejo con la figura de Carlos Borromeo, pero sí lo hicieron con la imagen de Hernando Arias de Ugarte, como Pérez de Urazandi. Pese a que Mogrovejo y Arias de Ugarte compartieron un mismo tiempo histórico y sus actuaciones pastorales tienen algo de semejanzas, Arias de Ugarte quedó inmortalizado en la memoria colectiva eclesiástica como el equivalente al santo prelado milanés por sus numerosas visitas pastorales, su prudencia en los intersticios de los “dos chuchillos”, a lo que se podría agregar su voluntad de retomar el modelo de obispo tridentino protector de los indios.

3.3 Asesor episcopal de idolatrías y lengua de indios

Las características del prelado ideal, recogidas en el *Norte claro del perfecto prelado en su pastoral gobierno* por Pedro de Reina Maldonado, incluyeron además la necesidad de los obispos de rodearse de consejeros que los apoyen con los distintos asuntos del gobierno eclesiástico. Obligado a escuchar sus opiniones pero no necesariamente a seguirlas, el “perfecto prelado” contaría

¹²⁰Al examinar la producción impresa en Lima durante el siglo XVII se observa el uso de la fórmula “Excelentísimo” o “Su Excelencia” para dirigirse al rey, al virrey y al arzobispo por igual, revelando cierta equivalencia entre las autoridades. Ver el repertorio que ofrece J.T. Medina (1904), *La imprenta en Lima*. Santiago: impreso en casa del autor.

entre sus asesores principales con los canónigos del cabildo (Reina Maldonado, 1653, vol.1: 8-10). A esto se suma que en el segundo volumen de su tratado, Reina Maldonado señaló que las visitas con noticias de ritos idolatrías y supersticiones de indios para su extirpación eran una de las preocupaciones fundamentales del buen gobierno de los obispos. De modo que de acuerdo a esta tratadística, Francisco de Ávila actuó claramente como asesor en idolatrías del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero. Mientras el prelado se mantuvo inamovible en la Catedral de Lima, Ávila actuó de visitador recorriendo las provincias y elaboró una recomendación escrita sobre el tratamiento de esta materia en la *Relación que yo el Dr. Francisco de Avila, presbítero, cuyra y beneficiado de la ciudad de Guánuco, hize por mandado del Sr. Arçobispo de Los Reyes acerca de los pueblos de indios de este Arçobispado dónde se ha descubierta la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos que lós dichós indios adoravan y tenían por sus dioses* (1611). El texto fue recogido parcialmente en las disposiciones del sínodo de 1613 convocado por Lobo Guerrero. En este cónclave se establecieron medidas enérgicas en relación a la situación de las doctrinas de indios, considerando la defensa de los indios de los curas, corregidores y caciques, pero en un plano secundario frente a la importancia que cobró el combate a las idolatrías (Sínodo de Lima de 1613, título I, cap. VI: 38-42).

Los arzobispos Lobo Guerrero y Arias Ugarte tuvieron posiciones radicalmente opuestas en relación a la persecución de la idolatría de los indios (Duviols, 1977: 196-197)¹²¹. Convencido del cristianismo de los indios, Arias de Ugarte anuló en su gobierno episcopal la posibilidad de valerse de Ávila como asesor en idolatrías, pero sí jugó el papel de consejero del arzobispo en materias

¹²¹ Siguiendo a Duviols, K. Mills apunta que en efecto Arias de Ugarte no promovió en Lima campañas de extirpación de idolatrías pero tampoco impidió la realización de las visitas de idolatrías, considerando que el prelado a menudo se halló fuera de su oficina arzobispal recorriendo la diócesis. De acuerdo a Mills hay evidencias de la existencia de iniciativas locales extirpadoras, encabezadas por curas de parroquias de indios o “ciudadanos preocupados” por la idolatría (Mills, 1997, pie 55: 38).

de indios, referido específicamente al uso de la lengua nativa para impartir la doctrina cristiana. Este aspecto figuró en los decretos de las inéditas *Actas del primer concilio provincial de Charcas*, convocado en 1627 y realizado entre 1628 y 1629, pero jamás aprobado por el Consejo de Indias por su espíritu reformista de la Iglesia episcopal. En opinión de Dussel, el concilio de La Plata fue una permanente afirmación de la jurisdicción episcopal (Dussel, 1979: 251), razón por la que se presume que sus constituciones no lograron sortear las objeciones de los consejeros de Felipe IV y llegar a Roma.

Como arzobispo de Lima, Hernando Arias de Ugarte realizó el último sínodo diocesano del siglo XVII. Citado en 1636, en el cónclave se mandó a guardar y cumplir la real cédula de 2 de marzo de 1632, en la que se ordenó a los párrocos enseñara español a los indios como medio más adecuado para su instrucción religiosa y “considerando lo mucho que importa, y conveniencias que se siguen a estos Naturales sabiendo la lengua Española” (Constituciones Sinodales del Arzobispado de los Reyes, 1636:3). Con esta medida que reclama la cuestión de la lengua más allá del ámbito del adoctrinamiento religioso, Arias de Ugarte retrocedió en lo que podría denominarse la política lingüística eclesiástica, política que desde el Tercer concilio de Lima privilegió el habla nativa para la enseñanza del cristianismo a los indios, exigiendo la competencia lingüística en los doctrineros.

Arias de Ugarte esta vez se sumó al giro de la política lingüística real en torno a la consolidación del español tanto para el orden civil como el religioso. En este contexto, al que se agrega que la persecución de las idolatrías se halló fuera de las materias prioritarias del gobierno eclesiástico del prelado, Francisco de Ávila con su experiencia extirpadora y bilingüismo fue nombrado juez sinodal junto con el resto de sus pares capitulares durante la realización del Sínodo de Lima, y fue incorporado al conjunto de canónigos jueces examinadores para la provisión de beneficios. Arias de Ugarte también lo ratificó en su papel de juez examinador en la lengua de los indios, antigua nominación hecha por el rey junto

a otros distinguidos y longevos eclesiásticos quechuistas como Alonso de Huerta y y Alonso Corbacho de la Cerda, cura de la parroquia de Santa Ana (Constituciones Sinodales del Arzobispado de los Reyes, 1636, cap. unico: ff.45-46). Con las tres magistraturas (sinodial, examinador de beneficios y lengua) se observa que Ávila finalmente no logró el cometido de convertirse en consejero directo del arzobispo, y que no logró un trato preferente en el círculo más estrecho del prelado aun cuando la intervención de Arias de Ugarte le permitió llegar al cabildo catedralicio de Lima.

De hecho, bajo el gobierno episcopal de Arias de Ugarte se puede reconocer el fortalecimiento del poder de otros miembros del cabildo eclesiástico en abierta consolidación. En esta perspectiva no está de más señalar que el canónigo Fernando de Avendaño, provisor y vicario general, fue comisionado por el arzobispo Arias de Ugarte para elevar la solicitud de la licencia de impresión al virrey de las *Constituciones del Sínodo Limeño* de 1636. Ya en 1633, Avendaño acompañó al prelado como secretario en la visita a los conventos de monjas por un lapso de 6 meses (Soto Rábanos, 1987: lxxvii). Asimismo, Avendaño cumplió la función de gobernador eclesiástico durante los dos años de sede vacante que siguió a la muerte de Hernando Arias de Ugarte en 1638, hasta el arribo de Pedro de Villagómez en 1640, quien le nombró superintendente de la extirpación, liderando la campaña extirpadora de 1649.

Las destrezas políticas de Arias de Ugarte en las arquidiócesis de La Plata y después en la de Lima le permitieron llevar sus gobiernos eclesiásticos en completa armonía con el poder monárquico, del que conocía muy bien sus intrincados mecanismos a partir de su larga trayectoria como oidor. Sin dejar de defender la autonomía episcopal, Arias de Ugarte jamás cuestionó el Patronato Real. Podría ser este arzobispo la personificación del “obispo perfecto” prefigurado por Pedro de Reina Maldonado. Arias de Ugarte fue extraordinariamente diestro en conservar los equilibrios de fuerzas entre “las dos hojas del cuchillo”.

La teorización política de los tratadistas coloniales se abocó a establecer los límites y diferencias entre la autoridad secular y religiosa, argumentación recogida en la tesis de “los dos cuchillos”, en la que se distinguió la calidad del poder terreno y eterno. En virtud de esta instrucción, la Iglesia y los clérigos estarían fuera de la jurisdicción del monarca y su representante el virrey, quienes carecían de poder espiritual para imponer su voluntad en el ámbito de lo no temporal (Villarreal, 1656). Así, la Iglesia argumentó sobre la autonomía de su propio ordenamiento y de la independencia del derecho canónico del derecho temporal de los territorios bajo el control de la monarquía. Sin embargo, los dictámenes eclesiásticos siempre podían ser apelados ante el rey, como bien supo Ávila cuando dirigió carta a Felipe III en 1610 rebatiendo la decisión del cabildo catedralicio de Lima de rechazar su postulación como canónigo.

Arias de Ugarte maniobró con agudeza y firmeza ante la obligación de sujeción del clero al monarca, y compartió la preocupación de sus antiguos colegas de la Audiencia sobre la cuestión, como fue el caso del jurista madrileño Juan Solórzano y Pereira (1587-1655), avecindado largamente en Lima mientras prestó servicios leales a la monarquía. El erudito invocó la voluntad divina como justificación del sometimiento de los eclesiásticos al rey, pero a su vez advirtió sobre la conveniencia para los funcionarios de la monarquía de conocer y respetar la jurisdicción eclesiástica con el estudio y lectura de la tratadística clerical para evitar enfrentamientos entre “cuchillos”:

“...se deben dar a la estampa estos libros, pues han de ser guía, y norte de buenos Prelados, y Jueces Eclesiásticos, y de Magistrados, Governadores, y Corregidores seculares, para el acertado proceder en sus ministerios, y el uso y ejercicio de sus Cuchillos; y que sepan, y entiendan, que si alguna vez conviniere desembararlos, no ha de ser para digladiar, ò esgrimir entre si, sino como dixo San Pedro en la primera de sus Epistolas: *Ad vindictam*

*malefactorum, lauden verò bonorum, quia sic est voluntas Dei*¹²².

La fórmula convenida y ampliamente recurrida con la que se aseguró la obediencia y fidelidad del clero al monarca fue finalmente la del clientelismo y las redes de patronazgo. Este mecanismo de lealtad fue usado con los súbditos civiles, también con los eclesiásticos y estos a su vez con los distintos actores del dominio eclesiástico. Basado en el premio a los beneméritos, la adquisición de una deuda de gratitud por los vasallos y la constitución de una red de lealtad personal aseguraban la sumisión y observancia del poder. Así, los mecanismos de la “economía de la gracia” impregnaron toda la sociedad hispana constituyendo una teoría política de la época ocupada en los virreinos (Cañeque, 2001).

Las prácticas de la gratitud, justicia distributiva o premiación de acuerdo a los servicios y otras acciones propias de la cultura de la gracia o el don (Cañeque, 2005: 12) aportaban cohesión a las distintas esferas, y a la sociedad colonial en general en su estructura plural, aún basada en relaciones asimétricas entre el patriciado (hispanos peninsulares y criollos) y la plebe (mestizos y castas). En esta aritmética de la gracia, el linaje perpetuaba los compromisos y lealtades como prerrogativas adquiridas y heredables. Cabe evaluar si fue éste el factor que diferenció el trato del arzobispo Arias de Ugarte entre los canónigos Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño, poseedor de un linaje español limpio.

La metáfora sobre la importancia del fluir de la sangre en el cuerpo humano para referirse a la política en el cuerpo social colonial se vuelve literal al detenerse en ciertos recodos del camino seguido por Francisco de Ávila.

¹²² Para castigo de los malhechores, y para loor de los que hacen bien, porque esta es la voluntad de Dios [Todas las traducciones de esta tesis doctoral son de la autora excepto en los casos en que se indica otro autor o autora] J. Solórzano y Pereira, *Aprobación* en Villarroel, 1656: s/n.

En el *Tratado de los evangelios* Francisco de Ávila se refiere primero al descubrimiento de las idolatrías y luego a la denuncia de los indios de su doctrina ante la justicia eclesiástica en 1607. El orden cronológico de los dos eventos ha sido largamente rebatido por la historiografía colonial donde hay consenso (no sin detractores) en que el pleito precede el descubrimiento de la aparición de la idolatría. Las omisiones y expresiones de Ávila en sus declaraciones judiciales en 1607 y el contraste con el relato sobre estos eventos en la “Prefación” y luego en los sermones del *Tratado de los evangelios* permite reconocer las concepciones del eclesiástico sobre el conflicto, justicia y castigo a propósito de los actores que participaron en este evento. Asimismo, en este acontecimiento judicial aparece entre las acusaciones contra el cura de indios la de su ausencia de la doctrina, fundamentación que reaparece en la vida de Ávila en 1646 ya ejerciendo como canónigo y que enfrentó a dos facciones del cabildo catedralicio limeño abanderizados a favor y en contra del canónigo cuzqueño, ausente de sus tareas por la producción de su *Tratado de los evangelios*. En torno al tipo de falta que representa el ausentismo en la cultura eclesiástica del siglo XVII (bajo y alto clero) se articulan una variedad de nociones sobre la justicia e injusticia y cómo aborda la cuestión de las faltas, delitos y castigos, concepciones que finalmente apuntan a la cuestión del control (del cuerpo eclesiástico, del indígena y del resto de los fieles), dimensión política a la que se ancla el ausentismo eclesiástico como tema de controversia analizado en el capítulo 4.

Cabe notar que desde los episodios de 1607 y 1646 surgen dos puntos de observación de la condición de conflictividad en la que se sitúa el *Tratado de los Evangelios* en el enlace de dos planos distintos: el conflicto gatillado por el ausentismo como condición de producción de la obra y como tópico desarrollado en su interior (paratextos y sermones). El discurso de Ávila sobre los eventos judiciales de 1607 en el *Tratado de los Evangelios* revela su percepción y convicciones al final de su vida sobre la ley eclesiástica y las prácticas

legitimadas por las mismas instituciones coloniales a las que eventualmente pone en tensión. Visto así, el *Tratado de los Evangelios* puede ser considerado un producto de la praxis política del alto clero criollo en relación al comportamiento judicializado (formal e informalmente) del bajo clero criollo, así como al interior del propio cabildo eclesiástico. De manera que a través de estos hitos biográficos de Ávila representados en el *Tratado de los evangelios* se observa que la vida en las doctrinas de indios no estuvo tan desconectada de las altas torres de la Catedral al comenzar el siglo XVII.

Capítulo 4. El alto clero criollo y su praxis política ante el conflicto

4.1 Conflictividad y cultura religiosa en el virreinato del Perú

Como toda colonización, la interacción continua entre las instituciones y actitudes importadas, así como las dificultades y variedades de las condiciones locales, impusieron el grado de las repuestas de las sociedades colonizadas que las hacían diferir marcadamente de las normas, hábitos y tradiciones metropolitanas (Elliott, 2006: xiv). Sin embargo, el escrutinio de un conjunto de elementos de la vida social colonial y el devenir de actores y agentes permite atisbar en el siglo XVII los indicios de un período de conflictividad en las colonias hispanas, relacionado en parte con las condiciones culturales, políticas y económicas de España (y su relación con los países vecinos europeos) que resonaron en el Nuevo Mundo durante los reinados de los tres felipes: II (1556-1598), III (1598-1621) y IV (1621-1665) (Maravall, 2000:23, 42).

Desde el inicio del siglo XVII, España vivió un período de profunda declinación expresada en una conciencia social generalizada de crisis, desconfianza, inseguridad y desorden, percepción que tuvo como marco de referencia las sucesivas derrotas militares, la crisis de su economía y la agudización de las tensiones con los reinos y territorios bajo su poderío, en Europa y fuera del continente (Maravall, 2000 y Rodríguez de la Flor, 2000). El malestar fue especialmente patente en los reinos que se hallaban en la consolidación de las estructuras de dominación, como en el virreinato del Perú. A la muerte de Felipe II en 1598 siguió el debilitamiento del poder central de la monarquía y el crecimiento del éxito económico y social de ciertos grupos de poder en los distintos reinos; así, las oligarquías locales detentaron una fuerza y vigor patente en los virreinos americanos (Elliott, 1990: 43). Este rasgo relativizó la apreciación de la “decadencia de España” como un fenómeno

específicamente hispano y abrió la opción de considerar individualmente tanto la dimensión americana como la europea ante las manifestaciones semejantes en el Viejo Continente (Elliott, 2002: 217).

La unidad política radicó en la unidad confesional de los espacios bajo la égida peninsular, afin a la concepción de la “cristiandad” como orden político global en los siglos XVI y XVII en lugar de Estados independientes. Visto así, uno de los rasgos característicos de los territorios bajo la monarquía de los Austria correspondería a las formas de la vida religiosa, imbricadas de manera indisociable a la compleja política colonial proyectada en los virreinos. La dinámica del poder monárquico y la cultura religiosa fue un nexo relevante entre los reinos de Indias y la Península en el siglo XVII cuando las circunstancias coloniales tendieron al debilitamiento del control hispano en América mientras se produjo en el siglo XVII el declive del poder de la Casa de Austria en Europa. Así, frente a la tensión entre el centro de la Monarquía y las variadas periferias convulsas, la defensa de la fe católica se perfiló -junto a la colaboración y resistencia de las élites originando una concepción de relaciones políticas de múltiples nodos- como una situación compartida para la diversidad de actores y colectivos de cada reino.

En la Península el reforzamiento del cristianismo en las almas y cuerpos estuvo dirigido en el siglo XVII hacia los propios españoles expuestos a la tentación de musulmanes y judíos, según las autoridades eclesiásticas y reales. En el Nuevo Mundo los primeros destinatarios fueron los indios, y su adoctrinamiento estuvo ligado a cuestiones terrenales y menos espirituales, como el incremento de la actividad económica de la que ellos eran el centro del desarrollo de la producción que satisfizo el consumo regional, a los mercados mundiales, e incluso abasteció el cuantioso contrabando europeo.

Al transcurrir el siglo de la consolidación del orden colonial, los receptores del contenido religioso abarcaban a toda la sociedad cada vez más mixturada culturalmente en el espacio urbano, pero a la vez fuertemente segregada socio

económicamente, en una jerarquía de clases que por momentos devinieron en castas con prerrogativas diferenciadas. La lealtad de los grupos de poder local a la autoridad real y su docilidad quedaba sujeta al reconocimiento de los derechos adquiridos por la tradición y al orden jurídico que emanaba del rey y Dios.

En la Península, la aristocracia castellana inalterablemente dócil ante el poder regio se volvió inmanejable en el siglo XVII cuando cuando se volvieron explícitas en el espacio público las críticas a la actuación del rey, cuestionamiento que emergió en el enfrentamiento de las facciones rivales por obtener posiciones aventajadas de poder ante la flaqueza del monarca (Elliott, 1990: 27). Esta situación se repitió en otros dominios de la Casa de Austria, oponiéndose a la aspiración de triunfo del modelo centralista -asentado en Castilla- sobre un conglomerado de reinos y territorios con particularidades y alta conflictividad interna, todos ellos ordenados por constituciones legales que diferían entre un centro absolutista y una periferia constitucionalista. Pero incluso, más allá de tal distinción, en el sostenimiento del tesoro real se observó la dependencia del Rey de la cooperación de las élites urbanas en general, lo que reducía considerablemente el rango de maniobras del monarca (Amelang, 2006: 42). Por sobre la eficiencia institucional, las mejoras administrativas, la seducción de la cultura cortesana vicaria en el Nuevo Mundo o la aplicación de la fuerza, el fortalecimiento del poder de la Corona sobre cada reino dependió a menudo de la respuesta interesada de los grupos de poder local, los que a su vez no fueron del todo homogéneos (Elliott, 1992: 48-71).

Las corporaciones, grupos e individuos establecieron relaciones circunscritas a una estructura jerarquizada de prerrogativas y obligaciones diferenciadas, reguladas por un orden jurídico de carácter dual. Basado en la ley así como en la continuidad de la tradición, la duplicidad de este orden jurídico se sumó al carácter plural de los múltiples conjuntos normativos propios de los distintos cuerpos políticos del aparato de gobierno del virreinato (Garriga, 2010: 62-63). Las superposiciones y los constantes conflictos de jurisdicción en este

orden jurídico originaron una gran riqueza interpretativa sobre los límites y alcances de la normativa, lo que fue objeto de constante tensión y litigio desde los altos a los más bajos estratos, por corporaciones y sujetos (Guerra, 1998), incluyendo los indígenas, otros grupos subordinados como los esclavos, el tercer “grupo social” en crecimiento y con una identidad colectiva muy problemática, como fueron los mestizos, y al interior del mundo eclesiástico entre el alto y bajo clero. Este orden jurídico tuvo por instancia última de apelación al rey y la divinidad, característica que se extendió también hacia la justicia eclesiástica.

La idea globalista de la monarquía hispana residió entonces en el universalismo como monarquía católica, lo que fue el telón de fondo de las relaciones entre el poder civil y la autoridad espiritual. En este marco, la legislación canónica fue trascendente y se apartó por completo de la concepción estatista del derecho en el que el Estado¹²³ es el único ente verdaderamente soberano. Tal orden político global fue representado por las figuras del monarca y del pontífice, formulando sus relaciones mutuas como la interacción entre las potestades civil y espiritual.

Las relaciones entre la monarquía y la Iglesia colonial, así como al interior de ésta no fueron apacibles; protagonizaron situaciones antagónicas que revistieron de gran complejidad a las relaciones Iglesia-Estado, expuestas por ejemplo durante la gestión de insignes obispos, arzobispos enfrentados al virrey,

¹²³ Con respecto a la pertinencia del uso del concepto de Estado en el período colonial se ha señalado que corresponde a un anacronismo inadecuado en tanto la dominación hispana no se ejerció bajo la figura moderna de control y gobierno del Estado moderno que surge con la revolución liberal. El Estado es una estructura moderna concebida como un ente con vida propia en el que se diferencian los gobernantes de los gobernados pero es capaz de reclamar fidelidad de ambos grupos. Como William B. Taylor, ha sostenido, el poder funcionaba en la América colonial lejos de las dicotomías reduccionistas con las que ha sido comprendido tradicionalmente (secular/religioso, gobernantes/gobernados, Estado fuerte/ Estado débil) y conviene observarlo más bien como la expresión institucional de relaciones sociales, de manera que las instituciones del Estado corresponden a un conjunto de relaciones entre personas en vez de entidades con vida propia. (Taylor, 1985).

a las autoridades de la administración real en diversas ciudades del virreinato a jefes de congregaciones (Bridikhina, 2007: 85).

Así, entre el poder central y el local hubo una muy densa red de relaciones, motivo por el que se ha sugerido referirse al dominio español como participativo en vez de absolutista o centralizador (Gil Pujol, 1991:124). Tal observación sobre la concurrencia de numerosos actores en interrelación recíproca y con un centro resulta coherente para referirse también al dominio religioso, aún más fraccionado en tanto los obispos negociaban con los provinciales de las órdenes religiosas, los representantes del Santo Oficio y las facciones del alto claro cruzadas con los diversos grupos de poder local.

A su vez, las elites locales y regionales asentadas en las ciudades disfrutaron de la creación y consolidación de las complejas estructuras sociales, políticas y económicas con las que dirigía y financiaba el imperio hispano. Las mismas élites fueron exitosas en transferir hacia el centro y la base de la estratificación de la sociedad la carga de los impuestos, que en el virreinato del Perú y México recayeron en los indios. De manera que el orden social respondía a la aceptación, respeto y enaltecimiento de las monarquías terrena y divina. A través de la vigorización que proporcionaron los rituales públicos y el arte, participaban de la ficción legal sobre la figura del rey lejano (Osorio, 2004; Amelang, 2006: 44 y Cañeque, 2004) y del Papa remoto. Pero en la misma “liturgia del poder” se actualizaba también el poder vicario del virrey y los obispos, y de sus círculos inmediatos de lealtades y favores, así como los grupos de adversarios.

Esta fisionomía de la monarquía hispana expone un marco político y cultural paradójico, en el que la imagen de la organización política tendió hacia la centralización mientras que la del monarca fue en la dirección opuesta, hacia una significativa descentralización administrativa (Hespanha, 1989:440-442). En la misma línea argumental se podría precisar que tal proceso de centralización y dispersión del poder fue propio de la organización política y religiosa, implicando

en el mismo proceso el gobierno centrado en el monarca, y el virrey, así como el reunido en torno al Papa, y los obispos.

Al interior de las curias diocesanas hubo facciones que se enfrentaron al interior de los cabildos catedralicios divididos entre su adhesión al monarca, fidelidad al arzobispo u obispo, lealtad a la curia romana, al Papa o a los grupos de poder local. En ocasiones, el cabildo catedralicio actuó como mediador entre las autoridades de la Monarquía, el poder civil y los prelados (Dussel, 1983: 529-530) pero también protagonizó pugnas internas entre grupos movidos por intereses comunes. Por ejemplo, en el virreinato del Perú hubo varios episodios de afinidad entre los prebendados limeños que se opusieron a variadas medidas episcopales, como fue el rechazo a la nominación de canónigos hispanos cercanos al Arzobispo a inicios del siglo XVII. Este evento por ejemplo presenta al cabildo catedralicio como una institución que pudo forjar la conciencia criolla del clero nativo, pero también como un espacio de construcción de alianzas cruzadas entre congregaciones y la Santa Sede disputando el control de los recursos eclesiásticos, como la potestad sobre las parroquias de indios de la ciudad (Coello, 2005: 315-316). El cabildo catedralicio aparece como un microcosmos local en el que se construyeron y re ordenaron coaliciones motivadas por factores económicos, políticos y culturales, lo que permite captar la variedad y complejidad de las relaciones que se dieron en su seno. Así, el cabildo eclesiástico adquiere relevancia en la comprensión de la vida política colonial (Mazin, 1996) estableciendo relaciones delicadas y mutables con el resto de los actores políticos.

La envergadura del sustrato religioso en el mundo colonial americano amplía la noción de “cultura religiosa”, en tanto la religión viene a ser la principal expresión de autoridad y del orden social colonial; actúa como nexo entre lo que se reconoce habitualmente como el mundo de lo político, social, económico y cultural (Mills y Taylor, 1998: xxi). Asimismo enlazas las trayectorias diversas de los sujetos históricos que transitaban desde las parroquias de indios hasta el

alto clero y otros que nunca lograron acceder a tales cimas al zozobrar en las tempestades del dominio religioso.

La revisión de la documentación sobre los episodios de conflicto de un personaje como Francisco de Ávila permite observar las posiciones de los actores sociales en los juegos de relaciones entre iguales, donde se intentan equilibrar las demandas de las partes (como fue en el caso del alto clero limeño) así como con los grupos dominantes de la población indígena de la doctrina que reclaman -con éxito variable- su reconocimiento como semejantes a los españoles en la relación de dominación colonial sobre los indios compartida con los curas. Ante la idea tradicionalmente difundida sobre la enorme e insalvable distancia entre las altas torres de la catedral y los avatares de las doctrinas de indios, los conflictos de Francisco de Ávila dejan reconocer a esta última como bisagra de las disputas interétnicas e intraétnicas, unificados en que la falta (ausentismo eclesiástico) y su castigo suscitan arreglos que afianzan el poder de las élites y a la vez trastocan las fronteras de lo local, como mundos en constante movimiento, negociación e interacción, así vividos por Ávila y representados en los sermones del *Tratado de los evangelios*.

4.2 El ausentismo eclesiástico y el doble control del clero y la grey

La asistencia del sacerdote en la parroquia de indios y del obispo en la diócesis se constituyeron en ejes de los ordenamientos mundano y religioso por el carácter público y cotidiano de sus tareas a dos escalas de la sociedad colonial, como fueron la administración de justicia, control de finanzas y recursos económicos de ciudades y pueblos, sin contar que ambos estuvieron profundamente involucrados en el desarrollo de la vida social, económica, política y cultural de las diócesis y localidades.

La presencia constante en el lugar de ejercicio del ministerio sacerdotal fue una de las directrices disciplinarias del movimiento general de reforma que afectó

a la iglesia española desde fines del siglo XV (Rawlings, 2002: 50), abordadas luego por el concilio de Trento (1545-1563), y ratificadas después en el Tercer concilio limense, como fue la presencia constante del alto y bajo clero en catedrales y parroquias¹²⁴. Desde mediados del siglo XVI el ausentismo fue considerada una grave infracción, castigada con la suspensión de la renta¹²⁵, y en su censura coincidieron ambas monarquías; la temporal, encabezada por el rey, y la espiritual conducida por el pontífice. La Corona hispana y la Iglesia compartieron la misma perspectiva institucional en la condena al ausentismo, y ambas debieron hacer frente al cuestionamiento de los grupos de poder y otras instituciones eclesiásticas (cabildos eclesiásticos y regulares) que se sintieron perjudicados por acatar la obligación de asistencia.

A diferencia de otros aspectos del concilio de Trento que resultaron controvertidos en su aplicación en los reinos de las Indias porque reforzaban la jurisdicción eclesiástica y en cierta medida obstruían el Patronazgo Real¹²⁶, la condena al ausentismo del clero fue un asunto prioritario que superó el marbete de “mala costumbre del clero”. La elusión permanente del cumplimiento de

¹²⁴ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Sesión 24, capítulo 12. El incumplimiento o descuido de las tareas pastorales y el ausentismo de los sacerdotes fueron materias del concilio de Trento, el que acordó la obligación de la asistencia a parroquias y catedrales (*Concilio de Trento*, sesión 24, capítulo 12). Mogrovejo estableció como falta grave en el Virreinato del Perú el incumplimiento o descuido de las tareas pastorales y el ausentismo de los sacerdotes de parroquias y catedrales. Previo al concilio, en 1572, el cabildo eclesiástico de Lima adoptó por consenso que “si se enfermaba un prebendado dijese las misas de obligación el que se nombrase, pagándole a este de la renta de aquel” (Bermúdez, 1903:16). Pero en el Tercer concilio limense el reemplazo no fue una opción válida para resolver la ausencia de un canónigo. En la Catedral de Lima los prebendados debían asistir al coro “a todas las horas divinas y nocturnas y a la misa mayor y que todos los diezmos se dividan en distribuciones cotidianas las cuales ganen solamente los que se hallaren presentes (...) los que faltaren a cualquiera de las dichas horas canónicas y misa mayor pierden la distribución y distribuciones señaladas...” (Coello, 2005, pie 23: 304).

¹²⁵ Las otras faltas son cobrar por los sacramentos, dedicarse a otras actividades económicas y explotar económicamente a los indios en tales actividades.

¹²⁶ Para el virreinato del Perú el apoyo y soporte real a la creación de seminarios conciliares fue polémica en tanto confrontó las jurisdicciones eclesiástica y civil, como reveló la oposición del virrey García Hurtado de Mendoza en 1591 a la erección del seminario creado por el arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo. Después de objetar la apertura del establecimiento educativo, el virrey que contó con el apoyo del cabildo catedralicio, hostil al mitrado, nombró rector, maestros y colegiales desafiando las disposiciones del arzobispo Mogrovejo (León Pinelo, 1653).

asistencia a las tareas religiosas y residencia en el templo o parroquia, diseminado a lo largo de toda la jerarquía eclesiástica desde el bajo clero hasta los preladados, comprometió la lógica de condicionamiento mutuo entre el mando de la Corona y la Iglesia en el movimiento mayor hacia la centralización de sus poderes a fines del siglo XVI y durante el XVII (Sangalli, 2007: 105).

Como ya se mencionó en páginas atrás, el episcopado fue uno de los ejes de la estructura del poder virreinal comandado por preladados que eran en definitiva hombres de Estado con un papel significativo en el establecimiento de los equilibrios de la conflictiva vida política de la sociedad colonial. Al medio del doble proceso de centralización del poder de la Iglesia y la Corona, la ausencia de los preladados atentó contra la creciente concentración del poder papal a través del llamado a observar los decretos tridentinos en las diócesis siendo obispos y arzobispos, únicos árbitros en su aplicación. Los mitrados a su vez representaron la cohesión del poder real para salvaguardar su autoridad en los territorios a través de la iglesia (Pérez Puente, 2010, 155).

Para la comunidad eclesiástica, los obispos y arzobispos fueron símbolos de las más profundas aspiraciones del alto y bajo clero. A los preladados de los siglos XVI y XVII se intentó convertir en modelos de comportamiento virtuoso y político, irradiando un patrón culto y reformador hacia los capitulares, autoridades locales y provinciales de congregaciones, así como a los clérigos de parroquias y doctrinas. En tanto, a las familias implicadas en las redes de poder la figura de los obispos y sus prebendas ofrecían una vía de promoción y ascenso social a través de la Iglesia.

Ni el clero, ni los fieles percibieron el ausentismo en las parroquias como un acto de abierta rebeldía, negligencia o arrogancia en los virreinos del Nuevo Mundo, así como en las penínsulas ibérica e itálica. Este aparente descuido por la cuestión del ausentismo obedeció en parte a que la gestión eclesiástica se realizó a través de agentes, medios y espacios locales paralelos a los dictados de

la cúpula de la diócesis¹²⁷. Incluso, a nivel episcopal, la falta de residencia no siempre significó falta de reformas o celo en acatar los preceptos episcopales, pues se ejecutaron con eficiencia por colaboradores validos.

En definitiva, hubo disposiciones tridentinas ejecutadas parcialmente a través de mediadores que relativizaron su carácter imperativo como la residencia y asistencia obligatoria, mientras otras quedaban atascadas en largos procesos para su consecución en distintos territorios de la monarquía católica hispana, entre ellas la misma asistencia así como la instauración de seminarios, comportamientos que verificaron los visitadores episcopales y los propios mitrados en sus inspecciones. La variedad del escenario con respecto al control del ausentismo eclesiástico permite reflexionar no solo sobre la importancia atribuida al concilio de Trento bajo la monarquía hispana en los siglos XVI y XVII¹²⁸, a la Reforma Católica hispana, sino también a la eficacia de la aplicación de las disposiciones de los concilios virreinales atendiendo a las condiciones de éxito o fracaso relativo en la diversidad de territorios, de las labores de los obispos, de la idoneidad de sus agentes y sus controversias con el alto clero¹²⁹.

¹²⁷ Entre las diversas modalidades de recepción de los decretos tridentinos en las realidades locales de la Península Itálica hubo situaciones de indisciplina, despectiva ignorancia o soluciones originales sobre los mandatos tridentinos basadas en claves locales, como fue el caso de la diócesis de Bergamo (sufragánea de Milán). en ella la clase dirigente local presidió de manera compartida el proyecto de disciplinamiento con la autoridad eclesiástica. También las diócesis del Ducado de Saboya, donde los conjuntos sociales locales se opusieron a la aplicación de las normas tridentinas, forma de barrera a la concentración de autoridad del príncipe promotor de las reformas, y la diócesis de Siena en la que la clase dirigente urbana implementó medidas tridentinas, no así la jerarquía eclesiástica (Sangalli, 2003).

¹²⁸ Se ha discutido largamente si Felipe II se opuso a la aplicación del concilio de Trento en los territorios de la monarquía o si por el contrario los acató sin ninguna limitación (Fernandez Terricabras, 1999), más allá de la formalidad de expedir muy prontamente, el 12 de julio de 1563, la Real Cédula de aceptación de los decretos tridentinos. La confrontación que hizo I. Fernández Terricabras (2007) entre la documentación oficial del rey y la privada sugiere que la respuesta de Felipe II al dilema de consentir u objetar las disposiciones tridentinas fue más bien sutil, de manera que “pasa, en teoría, por la aceptación íntegra del concilio y, en la práctica, por una acción política que alterna el apoyo decidido a la reforma tridentina en muchos aspectos con la reticencia, cuando no la franca negativa, ante la aplicación de ciertos decretos” (Fernández Terricabras, 1999: 461). En esta lógica, una de las principales reocupaciones de Felipe II fue impedir a obispos y súbditos la solicitud a Roma de aclaraciones sobre el concilio, de manera que toda duda sea comunicada al rey “quien decidirá el camino que más convenga”.

¹²⁹ Sangalli sostiene que desde la perspectiva de la transformación de las estructuras para la formación del clero en Italia se observa una lógica continuista en lugar de la discontinuidad o ruptura, de manera que

Al examinar la documentación de las autoridades coloniales a menudo aparece la queja sobre el ausentismo en catedrales y parroquias, reiteración que de inmediato permiten suponer que fue una práctica frecuente y que permite cuestionar la aceptación de los principios tridentinos en los diversos reinos de los Habsburgo. Desde las doctrinas de los virreinos más distantes y lejanos de la metrópoli como Perú, Nueva España, e incluso Canarias (Mazín Gómez, 1996:103-111), hasta el alto clero de las diócesis peninsulares, el ausentismo eclesiástico persistió como un problema extendido por los territorios de la monarquía católica que lesionaba el orden político de la Corona y de la Santa Sede. Después del concilio de Trento, los “pastores”, bajo cualquier nombre o título, estaban obligados a residir personalmente en su iglesia o en la diócesis en la que debían ejercer el ministerio que se les había encomendado. A diferencia de Borromeo, muchos obispos preferían mantener su propia residencia en lugar de la sede arzobispal, y otros pasaron años sin acudir a la iglesia catedral que encabezaba su obispado¹³⁰. Los mitrados ausentes cedieron a validos, colaboradores o a los cabildos eclesiásticos el gobierno de las diócesis, lo que significó no solo dejar a la deriva el bienestar espiritual de los fieles sino también perder la iniciativa del gobierno eclesiástico en manos de los capitulares, la corona y los grupos de poder local, de modo semejante al escenario de “sede vacante” aun cuando la ausencia del prelado se justificara por la realización de las visitas pastorales, las que también fueron objeto de reclamos como sucedió con Toribio de Mogrovejo.

Trento parece menos significativo de lo que se ha querido admitir, al menos durante varias décadas después de su conclusión y en la enorme mayoría de la catolicidad del mosaico de estados italianos (Sangalli, 2007, 103). En todo caso, la interpretación de Sangalli intenta sugerir la revisión del desarrollo dispar post tridentino a partir del esclarecimiento de las causas, retrasos y compromisos que se configuran bajo el signo de la complejidad y de la ambigüedad en la heterogeneidad del territorio católico.

¹³⁰ Ver Redondo, S. L., y Blanco, S. L. (2014). La domus episcopi en Calahorra: síntesis histórica. *Kalakorikos* (19): 149-180.

Toribio de Mogrovejo abordó formalmente la cuestión del ausentismo del alto y bajo clero, y debió enfrentar además las imputaciones de abandono de su propia diócesis por sus numerosas y prolongadas visitas pastorales. Entre las hazañas eclesiásticas de Mogrovejo, que le valieron la canonización y fueron equivalentes en su valoración a las de San Carlos Borromeo por la historiografía eclesiástica, se cuentan los recorridos por el extenso arzobispado para verificar la aplicación de los postulados tridentinos en cada provincia¹³¹. De acuerdo a los documentos de la canonización del Toribio Mogrovejo, como el relato de Antonio de León Pinelo, el prelado estuvo entre 1584 y 1591 muy cerca de las parroquias y del bajo clero de su arquidiócesis, constatando la pobreza de los fieles, los excesos de los doctrineros y el abuso de los corregidores sobre los indios (León Pinelo, 1653).

La persistencia de la actitud misionera errante del bajo clero a fines del siglo XVI, expresado en el abandono de las parroquias, reveló a medio siglo de la “primera evangelización” del virreinato del Perú la discrecionalidad de los curas en sus doctrinas. La enseñanza doctrinal y prédica itinerante entre poblados dio paso bajo el “orden toledano” a la residencia permanente de los religiosos y seculares en asentamientos formales como reducciones, pueblos y ciudades, pero los curas párrocos mantuvieron un comportamiento itinerante participando en la comercialización de bienes de producción indígena y el uso de los feligreses para articular los “trajines”. El lugar central en el ciclo vital de sus feligreses a través de los hitos marcados por los sacramentos (bautizo, matrimonio, muerte) lo que revestía de legitimidad la autoridad del cura, así como la duración más bien prolongada en el oficio de cura doctrinero¹³² favorecía su ocupación en “tratos y

¹³¹ Las grandes visitas pastorales (generales o formales) fueron emprendidas a continuación de los concilios provinciales limenses de 1583-84, 1591 y 1601 (Benito Rodríguez, 2006: xvii).

¹³² Francisco de Ávila permaneció entre alrededor de 11 años a cargo de la doctrina de San Damián (aún cuando en el pleito con los indios se insiste en calcular en 14 años su estadía), y en promedio los curas

granjerías”, actividades económicas que requerían su presencia en otros lugares fuera de la doctrina¹³³. La continuidad por varios años de los curas en las doctrinas, al frente de los mismos actores sociales, los convertían en figuras claves en el entramado de poder local en el que participaban caciques y corregidores de indios, estos últimos con duraciones más cortas (entre 1 y 3 años por nombramiento del virrey o la Audiencia).

Entre 1598 y 1606, Francisco de Ávila fue objeto de múltiples visitas eclesiásticas sin recibir acusación alguna¹³⁴, hasta la repentina queja de los indios en 1607, quien acusaron al sacerdote de explotar económicamente a los indios y de ausentismo de la doctrina, entre varias otras faltas a sus tareas pastorales. Vale señalar que a cinco años de estar a cargo de la doctrina, y siendo arzobispo Mogrovejo, Ávila fue premiado en 1598 con el nombramiento de vicario de “todo el distrito de el corregimiento de Guarocheri, para que como tal pueda conocer y conozca de todas las causas civiles y criminales (...) y para que pueda cobrar y cobre el Seminario de todas las cosas que se debieren, y personas que lo debieren” (Ávila, 1936:199). El espesor de la conflictiva dinámica local entre curas y feligreses en las parroquias de indios es apenas difusa en el libro de las visitas de Mogrovejo (Benito Rodríguez, 2006: xx) y resulta contradictorio con la meticulosa preparación de los encuentros con el arzobispo, los que no fueron sorpresivos ni espontáneos y demandaron una organización previa sobre los

doctrineros tuvieron contactos prolongados con las comunidades, ejerciendo por períodos que van entre 4 y 15 años, dependiendo de las aspiraciones sociales de los sacerdotes (Morrone, 2013: 50).

¹³³ El primer arzobispo de Lima, el dominico Jerónimo de Loayza, advirtió las dificultades del deambular misionero del clero regular y la tendencia creciente, entre regulares y seculares, a ocuparse en actividades económicas a costa del trabajo de los indios: "Por, cuanto el título y principal fin para que todos, en especial los eclesiásticos (pero igualmente los laicos), venimos a estas partes, es la doctrina e conversión de los naturales (...) emplearse los eclesiásticos en otros tratos y aprovechamientos, demás de serles prohibido (...) es contra el fin para que acá vienen ...encargamos a los prelados (de las Ordenes) (...) que los repartan (a los sacerdotes) por los pueblos de los naturales para su doctrina, de manera que no se dé lugar a que los clérigos anden vagando" (Instrucciones Loayza, Constitución 31, f. 25 citado por Dussel, 1979: 206).

¹³⁴ Entre 1597 y 1608 la parroquia de Ávila fue visitada siete veces, tres de ellas por el propio arzobispo Toribio de Mogrovejo (García Cabrera, 2011: 11).

lugares que serían recorridos. En el esbozo que proporcionan las visitas eclesiásticas de Mogrovejo sobre las relaciones entre el cura y la comunidad aparecen curas aplicados así como indios devotos, y un conjunto de personajes coloniales como curacas, alcaldes de indios, encomenderos, corregidores y familiares de los curas doctrineros entablando relaciones en función de tareas, actividades e intereses que superaron la preocupación esencial por la evangelización del territorio (Acosta, 1982a; Lavallé, 1982, 2011; Cruz, 2013). Sin embargo, el relato de los visitantes eclesiásticos que acompañaron a Mogrovejo expone una instantánea de la comunidad local de la doctrina a fines del siglo XVI e inicios del XVII que desconcierta ante los eventos de 1607 que ninguna visita eclesiástica avizoró y que fueron prácticas censuradas pero frecuentes entre los curas de las doctrinas.

Cabe recordar que la designación de los curas doctrineros fue decisión del obispo y fue prerrogativa de la Audiencia su confirmación de acuerdo al patronazgo real, pero ante la ausencia del prelado en visitas apostólicas fue el dean con el cabildo los que terminaban por ratificar las designaciones. De manera que a mediados de la segunda visita apostólica de Mogrovejo entre 1593 y 1598¹³⁵, estando el cabildo eclesiástico bajo el control del dean Pedro Muñiz Molina, y con el virrey García Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete (1589-1596) en ejercicio, el joven sacerdote Francisco de Ávila, con veinte años de edad, fue nombrado a cargo de la rica doctrina de indios de San Damián en la Provincia de Huarochirí. En 1611, al cabo de casi dos décadas de relación permanente con la doctrina y los indios de ésta, Ávila la describió como un lugar fecundo y próspero¹³⁶, retrato que coincide con la percepción del virrey Juan de

¹³⁵ En la segunda visita pastoral recorre Mogrovejo avanzó desde el norte de Lima hacia las regiones de Áncash, Trujillo, Lambayeque, Cajamarca, Chachapoyas y Moyobamba (Benito Rodríguez, 2006: xliii).

¹³⁶ “La gente que la habita son indios de buen natural y andan bien vestidos de lana y no pobres; antes hay entre ellos muchos que tienen muy buenas chacras o sementeras, hatos de cabras y granjerías”. Ávila citado por Duviols, 1966: 216.

Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros¹³⁷ sobre las oportunidades económicas que ofreció a los clérigos la residencia con los indios. El virrey notó que el ministerio pastoral entre los indios les permitió a los curas superar ampliamente los sínodos que cobraban al fisco, tendencia que se mantuvo hasta avanzado el siglo XVIII, incluso en las zonas retiradas del virreinato del Perú como al sur de Charcas¹³⁸. La situación favorable para el inicio de la carrera eclesiástica de Ávila sin duda fue bajo el gobierno eclesiástico de Mogrovejo, pero en la ambigua situación en que el arzobispo se encontraba fuera de la catedral, espacio de poder en el que por momentos habría imperado la autoridad del deán Pedro Muñiz Molina y las facciones del cabildo eclesiástico.

Así, el esfuerzo pastoral de Mogrovejo por recorrer la arquidiócesis en prolongadas visitas apostólicas fue objeto de quejas desde España, de críticas por el virrey García Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, y por su sucesor en el arzobispado de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero. Este último criticó al difunto Mogrovejo por descuidar su propia iglesia y la vigilancia de los prebendados por sus viajes constantes por la diócesis (García Cabrera, 1994:26).

La vigilancia sobre el comportamiento del clero secular y regular fue una de las tareas de los prelados que respondió a las recomendaciones tridentinas destinadas a suprimir la alternativa de delegar en otros la responsabilidad de lo que ocurría en la jurisdicción episcopal (Barnadas, 1990: 197). Pero la actividad eclesiástica en los obispados fue variada y polémica. La tarea episcopal de “propagación del evangelio” a todo nivel contempló el trabajo misionero con las

¹³⁷ “la más ruin doctrina vale más el día de hoy que ningún repartimiento”. Citado por Duviols, 1966: 219.

¹³⁸ En la parroquia de Humauaca, en 1726, los recursos con los que contaban eran importantes para el sostenimiento de la Iglesia, y les servían a los curas doctrineros y a las autoridades indígenas para participar de la carrera mercantil. Es el caso de los curacas y gobernadores indígenas de Humahuaca en la segunda mitad del siglo XVIII, y del cura doctrinero del curato vecino de Tumbaya, que utilizaba a su completo arbitrio las «sementerías de trigo y papa» de las cofradías para constituirse en un activo comerciante de la región. Dichos curas se ausentaban del servicio eclesiástico en numerosas ocasiones, lo que daba lugar a que el obispo los amonestase (Cruz, 2013: 78).

visitas episcopales, a lo que se sumó la revisión y ejecución de la legislación sinodal y la creación de instituciones para la formación de los seminaristas. Los prelados debieron cumplir además con tareas de la autoridad civil, como presentar candidatos para el nombramiento en cargos y oficios, actuar en conjunto con la estructura administrativa civil y preocuparse de la ejecución de las leyes que emanaron del mismo poder civil (Consejo de Indias, virrey y Audiencia). La amplitud de sus tareas dio origen a permanentes conflictos de jurisdicción civil y eclesiástica, y controversias con el alto clero.

En la observación del contexto de elaboración del *Tratado de los evangelios* surge la problemática del ausentismo eclesiástico como un asunto que permite indagar en las dinámicas cambiantes del conflicto interno en el dominio eclesiástico (cabildo catedralicio y doctrina de indios) y externo en tanto responden a los equilibrios con el resto de los grupos de poder de la sociedad limeña.

La dinámica local de la conflictividad entre curas y feligreses en la doctrina se expresa con nitidez en la conceptualización sobre la falta y el castigo en los sermones de Ávila (como se verá más adelante), y contrasta con la opacidad que en el resto del *Tratado de los evangelios* adquieren las relaciones de tensión entre los miembros del alto clero al interior del cabildo eclesiástico, no menos conflictivas que las vistas en la doctrina de indios. Esta omisión resulta significativa si se considera que el malestar que produjo la preparación del sermonario en una fracción del alto clero catedralicio fue un aspecto extradiscursivo del *Tratado de los evangelios* que tuvo injerencia en las condiciones de producción de la obra.

A diferencia de la doctrina, en la que el control de la parroquia fue la clave de las prácticas y usos judiciales e infrajudiciales centrados en torno a la figura del cura y la cuestión del ausentismo y su sanción, la idea difusa de universalidad de la Iglesia y de la propia monarquía hispana fue el nudo del debate en el cabildo

catedralicio de Lima, como se observa en las argumentaciones de los canónigos enfrentados en torno a la relativización de una transgresión de los deberes eclesiásticos y la abolición de su sanción, como fue la solicitud de Ávila de eximición de sus labores en el coro sin dejar de percibir sueldo.

El micro conflicto detrás de las controversias sobre ausentismo eclesiástico en el cabildo y las doctrinas permite apreciar que en los virreinos se establecieron interacciones sociopolíticas, económicas y culturales bajo las que se construyeron y redefinieron continuamente los intereses y preferencias de los sujetos. Lo conveniente de este acento -motivado por la perspectiva de A. Wildavsky- es que permite descartar la existencia de intereses o preferencias preconstituidas (Wildavsky, 1987: 4-21) y por tanto privilegia la comprensión del dinamismo del proceso.

4.3 La fractura del cabildo catedralicio en torno al ausentismo de Ávila en 1646

La visión escéptica de Arias Ugarte sobre la idolatría indígena fue radicalmente reemplazada por su sucesor Pedro de Villagómez (1641-1671), quien al corto plazo de asumir su cargo en la conducción del arzobispado reivindicó las campañas de extirpación. Hasta la muerte de Arias Ugarte ocurrida en 1638, la idolatría de los indios estuvo fuera de la agenda política del gobierno eclesiástico (Duviols, 1977: 196-197), y ésta es la justificación o subterfugio a la que recurre Ávila para elaborar su obra.

Fue el propio Ávila quien introdujo el año de 1645 en la “Prefación” como fecha de redacción de su obra¹³⁹, lo que resulta coherente con el ambiente anti idolátrico que se encargó de promover Villagómez apenas llegó a Lima, y que puede ser visto como la prolongación del ánimo de las inspecciones que hizo previamente desde 1635 como obispo de Arequipa antes de su designación como arzobispo de la Ciudad de los Reyes. Así, en 1645 Ávila ya habría organizado la estructura de su obra en sintonía con los preparativos de la visita pastoral que hizo el arzobispo Villagómez a la provincia de Chancay, ocasión en la que inició algunos procesos por idolatrías y hechicerías. Esta visita del prelado que duró tres meses ha sido considerada el evento preliminar de la reanudación formal de la campaña de extirpación de 1649 (Griffiths, 1998: 64) y podría considerarse el acontecimiento que impulsó a Francisco de Ávila a reunir los manuscritos dispersos de sus sermones y dar cuerpo en un año a su segundo tratado: el de los evangelios.

A través del *Tratado de los evangelios* se observa el empeño de Ávila por acoplar su agenda personal a la agenda episcopal. En este esfuerzo el canónigo despliega todos los recursos de memoria disponibles para actualizar la narrativa de su carrera pastoral y armonizar los acontecimientos controvertidos ocurridos 37 años en el pasado. Cartas personales, discursos, fragmentos de diálogos y conversaciones, informes “técnicos” fueron recortados y combinados por Ávila para sustentar la justificación político y religiosa de su obra que se remonta a 1610. A partir de entonces Ávila desarrolla la armonización de su pasado accidentado con lo que reconoce como las necesidades de legitimidad para la campaña contra las idolatrías de su presente.

¹³⁹ E. Puig y T. Hampe proponen que el *Tratado de los Evangelios* fue escrito por Ávila en 1645 de acuerdo a la indicación del propio sacerdote en la “Prefación” (Puig, 1990: 986 y Hampe, 1993:139): “otros muchos han acudido a este ministerio, no solo en este Arçobispado, sino en la Paz, y otras partes, y quando ésto se escribe, que es por Março de 1645...” (Ávila, 1918: 78).

La inminente revitalización de las visitas de idolatrías pareció un contexto favorable al proyecto de impresión, contando Ávila con el favor del virrey Pedro de Toledo y Leiva, Marqués de Mancera, a través de la amistad que lo unía al agustino consejero del virrey, fray Miguel de Aguirre. Sin embargo, el entorno inmediato de Ávila le fue sumamente adverso, lo que se aprecia al examinar en una escala reducida la dinámica interna del cabildo catedralicio que acompañó el gobierno eclesiástico de Pedro de Villagómez (1588-1671) y que se pronunció sobre la solicitud para ausentarse de la catedral para velar por la publicación del *Tratado de los evangelios*.

El alto clero que formó los cabildos eclesiásticos en los territorios de la monarquía hispana conformó un exclusivo círculo de poder que contrarrestó corporativamente la autoridad episcopal y a la vez operó como consejo permanente o senado de los mitrados (Mazín, 1997, 133; Draper 2000: 53). Descrito en sus funciones y atribuciones eclesiásticas en el virreinato del Perú por los historiadores de la iglesia como el jesuita Rubén Vargas Ugarte¹⁴⁰, el cabildo eclesiástico cumplió en no pocas ocasiones el papel de antagonista del arzobispo, como fue el caso de los capitulares de Toribio de Mogrovejo, en contienda cuando el arzobispo los desafió al ratificar la obligación de asistir al coro en auto del 13 de julio de 1583 (Citado por Coello, 2011b: 335). Al cabo de una década, en 1593, Mogrovejo reiteró la disposición en la *Regla Consueta* que normó la administración de la Catedral de Lima (Grignani, 2009). En efecto, la “domesticación” del cabildo catedralicio fue una valla para Mogrovejo no solo al asumir su episcopado después de seis años de sede vacante sino a lo largo de su gobierno episcopal caracterizado por sus largas marchas de Lima por las

¹⁴⁰ El Cabildo eclesiástico tuvo por tarea principal officiar el rezo y canto cotidiano en las horas canónicas en la iglesia madre del obispado, y cada miembro ocupó un cargo dentro de una estricta jerarquía, con obligaciones específicas entre las cinco dignidades principales (dean, arcediano, chantre, maestrescuela y tesorero), los diez canónigos, seis racioneros y un conjunto de empleos con grados menores. Ver Coello, 2005.

visitas apostólicas. La ausencia del arzobispo permitió la consolidación de los capitulares en el gobierno diocesano, el reforzamiento de alianzas con los grupos de poder local y la propia cohesión interna de la corporación. La fricción permanente entre el arzobispo Mogrovejo y el cabildo de la Catedral de Lima ha llevado a considerar a esta institución como una de las más tenaces enemigas de las normas tridentinas en el virreinato del Perú¹⁴¹. Sin embargo, el cabildo eclesiástico fue un microcosmos político en extremo dinámico de acuerdo a los contextos, la conformación de lazos, conexiones y rivalidades que fueron cambiando en la medida que ingresaban nuevos eclesiásticos por la muerte y promoción de prebendados, lo que implicaba a su vez la renovación y cambio de los vínculos con los grupos de poder.

En las ocasiones de sede vacante por la muerte del arzobispo los cabildos eclesiásticos se hicieron con una enorme cuota de poder local. Encabezados por el dean, el cabildo catedralicio asumía la autoridad máxima de la diócesis y permanentemente intervino en asuntos no solo de tipo espiritual, sino también temporales o civiles. Ya el año anterior a la muerte de Lobo Guerrero, los abusos cometidos por el cabildo eclesiástico demandaron la intervención del virrey Marqués de Guadalcázar. Escandalizado por el proceder capitular el virrey decidió en 1621 impedir que en una futura sede vacante se pusiera “en los beneficios a sujetos poco idóneos e insuficientes”, de manera que normó en adelante no se proceda a examinar ni aprobar a nadie para los beneficios vacantes,

¹⁴¹ Sostiene Coello a partir del estudio de la actuación política y económica del cabildo catedralicio durante la dirección episcopal de Toribio Mogrovejo que si bien la relación del alto clero fue en ocasiones muy beligerante, pareciera que la confrontación fue hacia la figura del arzobispo y su interpretación de la aplicación de ciertos postulados tridentinos. De hecho, Coello ofrece una detallada relación de numerosas disputas entre el alto clero y el arzobispo basadas en el cuestionamiento del Arzobispo Mogrovejo a un conjunto de ventajas económicas de los capitulares, fundamentalmente el cobro de diezmos y jurisdicción (Coello, 2011b: 334). Vale señalar que en el extenso debate historiográfico sobre la influencia de Trento en el mundo católico se ha considerado que en el concilio se promovieron aquellos aspectos de gestión y de carácter administrativo por sobre los doctrinales en respuesta a las fracturas de la Reforma, y acogiendo aquellos puntos sobre los cuales no había división entre los teólogos (Sangalli, 2007: 109).

si no fuese con intervención y aprobación de persona nombrada por el Rey y señalada por sus virreyes o los que corren con su real patronato” (Bérmúdez, 1903: 42).

Las desavenencias entre arzobispos y cabildos, y entre los propios capitulares fueron reiteradas a lo largo de la historia colonial, y muchas obedecieron a discrepancias sobre asuntos financieros que en definitiva apuntaron a las tensiones de la política eclesiástica subsumida en la política colonial comandada por el Consejo de Indias y el rey, y a su vez presionada por los grupos de poder de las diócesis.

Ante la muerte del arzobispo la lucha por el poder se acentuaba al interior de los cabildos eclesiásticos alcanzando dimensiones de “ingobernabilidad” del ámbito eclesiástico. En 1632 el arzobispo de Lima, Hernando Arias de Ugarte, advirtió a Felipe III sobre la urgencia de nombrar nuevos arzobispos en las sedes vacantes de las Indias a partir de una síntesis de las situaciones indebidas que suscita la ausencia del prelado, conocimiento de primera fuente producto de su extensa experiencia como obispo en Panamá, Quito, Santa Fe y La Plata. Según Arias de Ugarte, apenas muere el obispo los prebendados de la catedral entran en pugna por proveerse del oficio de provisor y vicario general y terminan divididos en dos bandos. El que logra hacerse con el control del cabildo eclesiástico elige al más manejable de los capitulares para que siga las instrucciones del bando más poderoso entrando en conflicto abierto con el resto de los miembros del cabildo. Los oficios de la iglesia los reparten entre los prebendados de acuerdo a sus comodidades, asimismo designan sus propios visitadores para todos los distritos y reparten entre sus beneficiados las funciones de notario y fiscal de todas las visitas. Arias Ugarte recogió el reclamo de las provincias por los agravios recibidos y señala al rey que es sabido que los visitadores obtienen grandes riquezas despojadas de los visitados sin haber podido imputarles ningún cargo (citado por Cabrera, 1996, pie 39: 587). Arias de Ugarte denunció la costumbre imperante de conformación de pactos al interior del cabildo que

impedían la judicialización de las disputas, aun cuando se tratase de conductas que habrían justificado la intervención de las autoridades reales en virtud del patronazgo real.

El micro conflicto de la curia diocesana converge en 1646 con los choques entre diversos grupos de poder con el arzobispo Pedro de Villagómez en relación a la restauración de la persecución de las idolatrías. Apenas llegado a Lima desde Arequipa, el nuevo arzobispo Villagómez fue recibido por las autoridades monárquicas y el cabildo eclesiástico metropolitano al que ya pertenecía Francisco de Ávila. De ahí en adelante Villagómez habría mantenido contacto asiduo y directo con los miembros más distinguidos de la clase política y eclesiástica del virreinato peruano (García, 2010: 104). A pesar de su buena posición en el entramado social y juegos de fuerza de las cúpulas del poder, el arzobispo Villagómez no quedó exento de enfrentamientos con el poder de la monarquía en su extenso gobierno episcopal, aun contando con un parentesco directo con Toribio Mogrovejo, pues el santo prelado fue su tío materno.

Con la propuesta de reavivar las campañas de extirpación de idolatrías Villagómez estimuló la oposición a su gestión por parte de la Audiencia, del virrey y otros sectores de la misma Iglesia del virreinato del Perú como las órdenes regulares. El bando crítico a Villagómez reposicionó en 1646 los argumentos contra la extirpación difundidos durante el ministerio del arzobispo Lobo Guerrero, a inicios del siglo XVII (Duviols, 1977: 208-209; Mills, 1997:35-36; García, 2010).

En los *Anales de la Catedral de Lima* quedó consignado que a fines de mayo de 1647 el cabildo eclesiástico analizó con mucho asppaviento la petición

de Francisco de Ávila de 74 años¹⁴², para ausentarse del coro sin que se le “aparte y gane renta”¹⁴³. El alejamiento de sus actividades lo justificó por estar sordo, con achaques y dedicado al cuidado en la imprenta de la edición de los dos tomos del *Tratado de los Evangelios*. La solicitud de Ávila se dirigió al arzobispo Pedro de Villagómez, pero éste cedió al cabildo eclesiástico la decisión sobre la petición que infringía obligación de estar presente ininterrumpidamente en el lugar de ejercicio del ministerio.

De acuerdo a la atención que en los *Anales de la Catedral del Lima*¹⁴⁴ se le prestó al debate sobre la solicitud que en 1646 hizo Francisco de Ávila al cabildo eclesiástico para ausentarse del coro, así como la resonancia de los personajes implicados en el episodio y el tenor de la controversia, se observa que el incidente

¹⁴² De acuerdo a Bermúdez, el propio Avila en su solicitud de licencia declara esta edad ante el Arzobispo (Bermúdez, 1903: 73).

¹⁴³ El S. Canónigo Dávila, por ser sordo, es nombrado del S. Arzobispo Villagómez para que no le aparte y gane renta. (Petición para poder no asistir a coro, leída el 27-3-1647), AAL, Varios, siglo XVII, citado por Duviols, 1966: 241.

¹⁴⁴ El canónigo José Manuel Bermúdez expone en los *Anales de la Catedral de Lima* (1903) una selección de acontecimientos y personajes de la vida eclesiástica de la sede metropolitana considerados para él relevantes de acuerdo a su perspectiva como testigo del devenir del alto clero en la fase final del período colonial y primeros años de la república. A Bermúdez se le ha criticado las imprecisiones y errores en fechas y algunos datos citados -faltas que se pueden atribuir a la dificultad para interpretar la grafía del siglo XVI y XVII-. A Bermúdez también se le ha cuestionado la omisión de largos períodos, como señaló Olmedo Jiménez al emprender una revisión exhaustiva de los errores en los *Anales* en función de su estudio sobre la dirección episcopal de Jerónimo de Loaysa (Ver Olmedo Jiménez, M. *Actas capitulares de la Catedral de Lima en el pontificado de Jerónimo de Loaysa*, O.P. Lima: Editorial San Esteban, 1992, 191).

El compendio del canónigo Bermúdez no resulta prolijo, sin embargo, para los efectos del presente estudio sobre las relaciones de poder en torno a Francisco de Ávila en el alto clero resulta significativo el criterio de selección que usó el canónigo para establecer los sucesos considerados de connotación histórica para el cabildo y que no obedecen a debates doctrinales, teológicos ni canónicos sino al despliegue de la cultura política eclesiástica del más alto nivel. Bermúdez jamás cuestionó el proceder de los capitulares ni arzobispos; se limitó a exponer un repertorio de hechos consignados en las *Actas Capitulares* para la interpretación del lector que sin duda no fue del todo libre en tanto fue conducida por la selección previa realizada por Bermúdez. Las designaciones y muertes de los arzobispos, canónigos y demás miembros del Cabildo, así como las entradas a Lima de los nuevos arzobispos, beatificación de Mogrovejo, canonización de Rosa de Lima, y debates sobre diezmos y financiamiento de algunas ceremonias fueron temas constantes de los *Anales*. Asimismo, Bermúdez expuso las discusiones en torno a las preminencias, fundaciones de monasterios, solicitudes de algunos virreyes y conmemoraciones fúnebres de preladados y la realeza. La extensión y detalle en la exposición del episodio sobre Francisco de Ávila y la solicitud para ausentarse del coro resulta llamativa en tanto fue incluida entre las controversias más significativas del Cabildo eclesiástico que revelan la condición profundamente deliberativa que el canónigo Bermúdez percibió en esta corporación.

tuvo algo de repercusión en la esfera pública eclesiástica. Con este evento Francisco Ávila nuevamente se enfrenta -como antaño fue en la doctrina de indios- a la queja por su ausencia del templo, pero si bien el asunto apuntó en términos generales al control y sanción de las faltas del alto clero, la cuestión zurró otros conflictos inmanentes a las tensiones entre los diversos grupos de poder de las cúpulas eclesiástica y civil del virreinato del Perú de mediados del siglo XVII.

Durante los primeros años de Pedro de Villagómez en el Arzobispado de Lima el ausentismo del alto clero en la Catedral pareció una infracción grave y generalizada, de acuerdo a la insistencia en las *Actas Capitulares* sobre las reprimendas para los canónigos que se ausentaran de las misas¹⁴⁵ o faltaran a las sesiones del cabildo eclesiástico¹⁴⁶. La observación apuntó de manera tácita a varios eclesiásticos con licencias, entre ellos a Francisco de Ávila, quien el 13 de octubre de 1643 había cedido por escrito al tesorero Juan Cabrera y Benavides, su derecho a voto por todo el año “atento al notorio impedimento de sordera que tiene y que no entiende las materias que se tratan ni las conferencias sobre ellas” (Archivo Catedral Metropolitana de Lima, citado por Hampe, 1999b: 97). Estas acciones (y otras que se nos escapan por ahora) pavimentaron el camino de confrontación que estalló tres años después, en 1646, con la solicitud de Ávila para ausentarse del coro permanentemente pero sin perder el goce de renta. La presión de los capitulares exigiendo la asistencia de Ávila a la Catedral debió

¹⁴⁵ “El 10 de abril de 1643 se trató de la lectura de las canongías teologal y penitenciaría; y entre otras cosas se acordó, lo primero que se no se falta a las misas de Visitación en los miércoles, y si las dignidades y canónigos faltasen a lo dicho pierdan dieciocho reales, los racioneros nueve reales y los medio racioneros cuatro y medio; segundo, que el presidente multe en las horas de la mañana a los prebendados que faltaren a las misas de prebenda conventuales o de Rey; tercero, que el racionero que no acompañe al preste a la sacristía pierda la tercia, y el que no volviere con él al coro pierda la hora de misa; cuarto, que los racioneros que faltasen a las misas de cofradía del Santísimo y Nuestra Señora pierdan la primera, y que en la cofradía de ánimas se les dé algo a los racioneros” (Bermúdez, 1903: 66)

¹⁴⁶ “En 22 de Octubre de 1644 se multó en un peso a todo el que faltase a los Cabildos ordinarios o extraordinarios, o se saliese sin votar; multa a los capellanes que hacen fallas” (Bermúdez, 1903: 67).

incrementarse a lo largo de 1645 pues su firma reaparece en las actas de las sesiones sucesivas del cabildo eclesiástico de ese año (Hampe, 1999b: 97).

En esta situación adversa Ávila optó por dirigirse directamente a Felipe IV y al Consejo de Indias¹⁴⁷ para obtener dos horas de permiso del coro, autorización que finalmente consiguió y que Fernando de Avendaño señaló como antecedente para rechazar su eximición completa de asistencia en el debate de 1647. Así, el arzobispo Pedro de Villagómez delegó en el cabildo eclesiástico la decisión sobre la solicitud de Ávila, deliberación en la que se observan las posiciones enfrentadas de los capitulares en torno a la cuestión¹⁴⁸.

En el cabildo eclesiástico hubo canónigos, como Alonso Corvacho, que abiertamente se negaron a excusar a Ávila de la asistencia a la Catedral bajo una argumentación extravagante, pues según Corvacho era muy necesaria “la presencia personal del sordo en un coro, aunque no oiga ni allí ni en los demás actos del Cabildo, y que por esta parte, siente no ha lugar lo que pide el señor Dávila” (Bermúdez, 1903:75). Alonso Corvacho y Diego de Encinas –sacerdote quechuista- temían por el precedente que dejaría la concesión para Ávila pues permitiría que otros prebendados con menos impedimentos reclamaran el mismo trato. Ante ello Encinas sugirió que el asunto fuera resuelto por el rey y el Consejo de Indias, tal como se hizo con “el comisario de la Cruzada y

¹⁴⁷ En esa época Juan Solórzano Pereira era consejero de Indias y todo lleva a suponer que participó en la discusión que terminó por conceder el permiso para Ávila. En su biblioteca privada Ávila tuvo un ejemplar de *De jure indiarum* (Madrid, 1629) al igual que otros letrados juristas del virreinato del Perú que consultaron las obras del erudito, como Hernando Arias de Ugarte, arzobispo de La Plata y Lima, quien tuvo *De parreidii crimine disputatio* (Salamanca, 1605) (Hampe, 1987). A partir de estos elementos se puede esbozar un círculo letrado formado del que participó Ávila, formado por Solórzano Pereira, García Zurita y otros miembros del alto clero, de la corte virreinal, la Audiencia y de la Universidad de San Marcos.

¹⁴⁸ El Cabildo de la Catedral de Lima estuvo conformado en 1647 por el dean Andrés García de Zurita, arcediano Francisco de Godoy, chantre Fernando de Avendaño, tesorero Sebastián de Loyola y canónigos Francisco de Ávila, Diego de Encinas, Diego de Córdova, magistral Martín de Velasco, penitenciario Juan Santoyo de Plama y teologal Juan Alonso Corvacho (Bermúdez, 1903: 69, 73)

catedráticos de la Universidad”¹⁴⁹. Corvacho aludía a dos situaciones anteriores; una protagonizada por el fallecido Feliciano de Vega veinte años atrás, pero muy bullada por sus connotaciones políticas; y la otra más reciente que involucró al maestro-escuela Andrés García de Zurita.

A Feliciano de Vega le fue revocada por el cabildo eclesiástico la gracia que se le concedió en 1620 -siendo canónigo y provisor- para cobrar su ración entera al mismo tiempo que leía sus cátedras en la universidad. En febrero de 1622, el cabildo acordó -en sede vacante por la muerte de Lobo Guerrero- que recibiría solo dos tercios de su renta y el resto se repartiría entre los capitulares. Al final del mismo año de 1622 Vega obtuvo del juez apostólico de Huamanga una inhibitoria para que no se le rebajara el sueldo. En el cabildo eclesiástico finalmente “todos cedieron, por gracia y por que se acabe el pleito” (Bermúdez, 1903: 42). Pese al avenimiento, Feliciano de Vega publicó en 1623 un memorial en el que defendió la afinidad de ambas ocupaciones, de manera que la función que un canónigo ejerciera en la universidad no iba en detrimento del cabildo, lo mismo que el sueldo¹⁵⁰. Dos décadas después, cuando se produjo el conflicto con Ávila en 1647, la evocación del emblemático caso de Feliciano Vega sugiere lo controvertido del tema al interior del cabildo eclesiástico, el que proponía finalmente dejar en el rey y Consejo de Indias el dictámen final sobre la controversia como acostumbraban hacerlo con “comisarios de la Cruzada y catedráticos”. Dentro de la tradición arbitrista de los círculos de gobierno madrileños la obra de Feliciano de Vega pudo ejercer alguna influencia en los criterios del Consejo de Indias para excusar las ausencias de los prebendados

¹⁴⁹ “su Majestad tiene señalados días y horas cuando faltan de la dicha Iglesia, y que así tiene por forzoso que se le dé cuenta y que, sin su parecer, no se determine, y de su parte suplica a su ilustrísima a que atento a que este negocio trae grave perjuicio a este Cabildo” (Bermúdez, 1903: 74).

¹⁵⁰ El memorial de Feliciano de Vega se tituló Alegación en derecho en favor de los catedráticos de Teología y Cánones de la Real Universidad desta ciudad de Los Reyes del Pirú: para que siendo prebendados en la santa iglesia metropolitana della devan gozar enteramente de la renta de sus prebendas. El mismo Vega lo mandó a imprimir en el 1623 en el taller de Jerónimo de Contreras.

catedráticos, como sí la tuvo en otras materias de gobierno tratadas por el eclesiástico, en las que fue abierto partidario del respeto al real patronazgo¹⁵¹.

El incidente de discusión más reciente sobre el ausentismo a la catedral y el cobro del sueldo fue protagonizado por Andrés García de Zurita, quien siendo maestro-escuela obtuvo del Consejo de Indias autorización en la década de 1640 para ausentarse del coro el tiempo necesario para dictar su cátedra de Escritura en la Universidad de San Marcos (Medina, 1904: 277). Según J.T. Medina, el eminente jurista Juan de Solórzano Pereira tuvo en gran estima a García de Zurita, al que consideró “docto y venerable varón”, e intervino a su favor en este incidente siendo consejero de Indias e inclinándose por otorgar el permiso a Zurita para ausentarse del coro (Medina, 1904: 277). En 1647, García de Zurita era deán de la Catedral de Lima e integró el grupo de eclesiásticos que apoyaron la solicitud de Ávila aún cuando estuvo ausente de la votación sobre la petición que finalmente realizó el cabildo eclesiástico. Ya nombrado por Felipe IV obispo de Huamanga, Andrés García de Zurita aportó al *Tratado de los Evangelios* con una aprobación apologética de una brevedad que delata su importancia política en el escenario de controversia, que supera cualquier reconocimiento de tipo doctrinal.

En la debate en torno al permiso que solicitó Ávila se comparó su mermado estado fisco con el de Solórzano Pereira, el que “en semejante caso [también estaba sordo] le concedió el Rey y su Consejo (...) que no asistiese a la Audiencia” (Bermúdez, 1903: 74). La analogía entre Ávila, que contaba con fama de “hombre docto”, y el erudito tratadista Solórzano Pereira -el que gozó de enorme prestigio en España y en el virreinato del Perú por su saber y gran

¹⁵¹ A partir de la revisión que Gálvez Peña hizo de la actividad pastoral, económica y política de Feliciano de Vega concluyó que éste asumió la defensa de los derechos del monarca y el patronato regio en buena parte de los enfrentamientos que tuvo con el resto del cabildo eclesiástico de Lima (Gálvez Peña, 2012: 126).

dedicación a la monarquía- fue un recurso a favor del canónigo de muy difícil refutación. La alusión a Solórzano sugiere que la controversia sobre el permiso de Ávila estaba escalando en magnitud al punto de salir del ámbito eclesiástico catedralicio para adquirir el carácter de una discusión política y alcanzar el círculo estrecho de asesores de Felipe IV en el Consejo de Indias, donde se sugiere que Ávila contó con el apoyo de personajes eminentes como el mismo Juan Solórzano Pereira. El arcediano Francisco de Godoy notó la gran polémica que suscitó la cuestión en el cabildo eclesiástico y señaló que “el punto era opinable por una y otra parte” (Bermúdez, 1903: 73) por lo que insistió en que fuera el propio arzobispo quien tomara la decisión, el que notoriamente no quiso pronunciarse sobre el tema. Finalmente, tras voto dividido - con la aprobación del canónigo Sebastián de Loyola- fue el cabildo eclesiástico el que optó por concederle a Ávila el permiso para ausentarse del coro sólo por cuatro meses, respetando la propuesta del arcediano Fernando de Avendaño quien confió en que el plazo concedido abarcaría “hasta que se cure de la sordera” (Bermúdez, 1903: 73). Esta decisión por excusar a Avila del coro por un lapso tan breve resulta un tanto ambigua, lo que delata que para el cabildo eclesiástico la petición del canónigo no fue posible rechazarla por completo ni aceptarla abiertamente. Fernando de Avendaño recordó al resto de los capitulares que Ávila ya había obtenido un permiso anterior por cédula real para ausentarse de sus tareas del coro por dos horas¹⁵², y además subrayó que “siendo esta tierra de patronazgo de su Magestad”, solo el rey (y el virrey como su vicario) tenía la facultad de fallar de manera definitiva sobre la cuestión (Bermúdez, 1903: 73-76). El recurso de de Fernando de Avendaño –quien también era catedrático en la Universidad de San Marcos- al traer a colación el patronazgo real dispensaba al arzobispo

¹⁵² “y con todo su Magestad, por real cédula, lo limitó a la hora en que lee, media hora antes y media hora después, y así es más probable que el sordo no está excusado de la asistencia” (Bermúdez, 1903: 74).

Villagómez de asumir una postura en el conflicto, sin embargo resulta paradójico que se basara en una ordenanza regia siempre desafiada por el alto clero celoso de su autonomía frente a la Corona. Al dejar el asunto en manos del rey y el Consejo de Indias solo se retardaba la resolución de la cuestión con el riesgo de que Ávila lograra la eximición completa del coro percibiendo sueldo dado el nivel de sus relaciones que enlazaban los ámbitos eclesiástico con el círculo más próximo al rey y al virrey –Ávila contaba con el apoyo del fray Miguel de Aguirre, consejero y confesor del Marqués de Mancera-. La propuesta de Avendaño de esperar la decisión del rey aparece como una maniobra para dilatar la publicación del *Tratado de los Evangelios*, y no para evitarla, lo que resulta congruente con la hipótesis de la rivalidad entre ambos¹⁵³ y la alineación del resto de los capitulares en dos bandos que representaban distintos grupos de poder civil y eclesiástico de la sociedad virreinal.

El arzobispo Villagómez estuvo al centro de dos fuerzas y dejó en el cabildo -fracturado en torno a Avila- la decisión sobre el asunto, renunciando a ejercer su autoridad para aprobar la solicitud sin consultar a los capitulares. Esto sugiere que la abstención del prelado a emitir su opinión pudo resultar de su opción por no enfrentarse a las facciones del cabildo eclesiástico, más allá de lo oportuna que pudiera ser la publicación del sermonario bilingüe para indios que preparó Ávila en el marco de la revitalización desde el Arzobispado de Lima de las campañas de extirpación de idolatrías. Además, Villagómez se hallaba en una posición política debilitada, que se acrecentó en la década de 1650, a raíz de las críticas que recibió del entorno de la administración civil y la corte virreinal sobre el estado de la evangelización y su propia gestión eclesiástica. Villagómez encontró en diversos sectores de la sociedad virreinal oposición a su campaña

¹⁵³ Estenssoro propone que Avila se refiere a Avendaño con cercanía en el Tratado. Es su estrategia política pues se sabe rechazado (Estenssoro, 2003).

anti idolátrica. Este fue el caso del protector de los naturales Francisco de Valenzuela, quien logró una provisión real para impedir que recibieran remuneración los visitadores de idolatrías durante las visitas (García Cabrera, 2010: 107). El sueldo de los visitadores debía financiarse con las arcas arzobispaes y bajo la aprobación del cabildo eclesiástico, el que debía conservar el prelado como aliado.

Los capitulares simpatizantes de Ávila, como Juan Santoyo de Palma y Martín de Velasco, se preocuparon por realzar en el debate el empeño del sacerdote por terminar “su obra tan útil para instrucción de los neófitos” (Bermúdez, 1903: 74) y aprobaron eximir a Ávila de la asistencia. Además, señalaron la edad avanzada y padecimientos físicos del canónigo –sin invocar su sordera- como se observa en la fundamentación del tesorero Juan Cabrera y Benavides (Bermúdez, 1903: 73). Al igual que Francisco de Godoy, Martín de Velasco también pidió la intervención episcopal para resolver la solicitud de Ávila, pero a diferencia de Godoy subrayó como argumento que el *Tratado de los Evangelios* cumplía con un mandato del arzobispo en función de sus atribuciones episcopales que le permitían emplear a dos prebendados en una misma tarea siempre que ayudara a su gobierno (Bermúdez, 1903: 74). Tal parece que en el cabildo eclesiástico prevaleció la idea de que Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño estaban encomendados por igual por el arzobispo Villagómez para elaborar sendos sermonarios destinados a la anunciada nueva campaña de extirpación de idolatrías –iniciada en 1649-, en el contexto general de protección que el prelado brindó a los sacerdotes quechuistas, contando con cuatro “lenguas” en el cabildo eclesiástico (Fernando de Avendaño, Francisco de Ávila, Diego de Encinas y Alonso Osorio) mientras la Corona por su parte insistía en la hispanización de la población indígena.

La petición de Francisco de Ávila para ausentarse del coro de modo permanente sin dejar de recibir su sueldo fue una disputa al interior del cabildo eclesiástico que traspuso los límites de la corporación y convocó a los personajes

del nivel más alto de la política virreinal, tanto del ámbito eclesiástico como civil. El sacerdote obtuvo de manera diligente las licencias civiles para la impresión de su obra, así como aprobaciones apologeticas y laudatorias de distinguidas figuras de la política religiosa y de la corte virreinal, como los ya mencionados Francisco de Contreras, rector del Colegio San Pablo de Lima y Andrés García de Zurita, obispo electo de Huamanga; junto con el dominico fray Juan de Arguinao, obispo de Santa Cruz de la Sierra y el agustino fray Miguel de Aguirre, consejero del virrey Pedro de Toledo y Leiva, Marqués de Mancera. La red social de Francisco de Ávila se extendió por la jerarquía de las poderosas órdenes religiosas y del círculo estrecho en torno al virrey del Perú. Este episodio de la vida política interna del cabildo eclesiástico adquirió un tinte dramático al concluir con la muerte de Ávila en septiembre de 1647 dejando inconcluso el proyecto del *Tratado de los Evangelios*.

A lo largo de su prolongado gobierno arzobispal, Villagómez tuvo fuertes detractores que incluso motivaron consultas del mismo Felipe IV a mediados del siglo XVII (Marzal, 2013). En tal ambiente de confrontación, el arzobispo imprimió en Madrid, en 1653, el *Discurso jurídico*¹⁵⁴, obra de defensa de las prerrogativas de la autoridad episcopal para nombrar y remover a los colectores de las catedrales de los reinos de las Indias cuestionando la injerencia del Patronato Real en tales cuestiones. A Villagómez se le negó financiamiento para las nuevas campañas de extirpación de idolatrías, fórmula empleada por la Corona para ejercer control sobre la Iglesia colonial junto con otros mecanismos como la aprobación real de los decretos pontificios, la dilación en el

¹⁵⁴ El texto escrito por el arzobispo Villagómez fue impreso en España y enviado a Lima en 1658 con un conjunto de libros reunidos en dos cajones, lo que permite suponer que el tenor de la crítica al patronato real no admitiría la impresión del libro en la Ciudad de los Reyes. Como bien recuerda Pedro Guibovich en *Censura, libros e inquisición en el Perú Colonial, 1570-1754*, y siguiendo los planteamientos de A. Torre Revello e I. Leonard, los oficiales de la inquisición procuraron evitar el paso de los libros proscritos por el Tribunal pero no por la corona (Guibovich, 2003: 103) lo que explicaría el arribo a Lima del polémico escrito de Villagómez.

cumplimiento de la periodicidad trienal de la realización de concilios y sínodos provinciales, y también vale considerar la certidumbre de los vasallos sobre la posibilidad de apelar al rey los veredictos de los tribunales eclesiásticos. Cabe recordar que el Patronato Real fue fundamental en la organización y ejecución de la primera evangelización (Vizueté, 2014: 162), sin contar que la Monarquía desde fines del siglo XVI colaboró con la Iglesia –de manera ambigua según algunos historiadores- en la ejecución en sus reinos de la Reforma Católica a través del apoyo al refuerzo de la autoridad episcopal frente a las órdenes mendicantes y en el mejoramiento de la formación del clero, demandas establecidas en el concilio de Trento (Fernández Terricabras, 2007: 139).

En el escenario de disputa de 1645, Francisco de Ávila defendió la idea de la nueva iniciativa episcopal de persecución de las idolatrías de los indios argumentando que no eran nuevas prácticas sino las mismas de 1610 que él conocía tan bien siendo su descubridor. Con esta obra Ávila apoyó la decisión del arzobispo e investido de la autoridad del descubrimiento de 1610 que resucitó en la obra, intentó conferirle legitimidad a la iniciativa episcopal. Le dedicó el libro al prelado, aunque Villagómez finalmente no lo patrocinó. Después de muerto Ávila, el arzobispo tampoco divulgó la obra, a diferencia del sermonario bilingüe que encargó al antiguo extirpador, canónigo metropolitano, asesor de los últimos cuatro arzobispos y superintendente de la extirpación, Fernando de Avendaño, trabajo simultáneo al de Ávila.

De hecho, los primeros siete extirpadores que emprendieron la nueva campaña de extirpación, sólo iniciada en 1649, portaron en sus visitas la *Carta pastoral* elaborada e impresa por el propio arzobispo Villagómez el mismo año; una suerte de manual del visitador y a la vez libro de polémica y justificación con el que el prelado respondió a sus oponentes (Duviols, 1977: 209). Los visitadores de idolatrías llevaron además entre sus materiales de trabajo judicial y penal el libro de sermones anti idolátricos compuestos por Avendaño (Mills, 1997:192) y

el sermulario de Ávila quedó fuera de los textos primordiales empleados por los inspectores.

Tales gestos sugieren varios planos de disputa al interior del cabildo catedralicio presidido por el arzobispo Villagómez, y con el exterior a la curia, de manera que la pugna no acababa solo con la desaparición de Ávila sino también con el olvido de su obra.

El ostracismo al que se condenó a los sermones de Ávila –y por extensión al autor- permiten conjeturar que estos fuesen evaluados por Villagómez y otros eclesiásticos o autoridades civiles como poco seguros en manos de los párrocos de indios (Mills y Taylor, 1998: 228). A esta hipótesis cabe añadir que la sutil exclusión del *Tratado de los evangelios* pudo obedecer no solo a cierta disconformidad con el contenido doctrinario del texto doctrinario, sino también a la ubicación del autor y la obra en el entramado de equilibrios políticos del dominio eclesiástico y virreinal, lo que remite al contenido político de los paratextos y sermones en su dimensión discursiva¹⁵⁵.

.....

La imposición de una disciplina social visto como proceso político, religioso, social y cultural de regulación y orden de las relaciones sociales, demandaba la presencia de sus agentes, obispos y párrocos como piezas clave en la operación de instalación de modelos de comportamiento que intervinieron en la moral, costumbres y organización política de la sociedad colonial. Desde esta perspectiva el ausentismo del clero atentaba contra la vigilancia y el control del que estaba impedido ejercer de manera directa el “gran ausente” en el virreinato: el rey.

¹⁵⁵ Para los efectos del presente estudio se asumirá el discurso más allá de un producto lingüístico relacionado con determinado género. Se considera el texto y el contexto, así como los roles de los participantes en el fenómeno discursivo, entendido como instancia de producción, comprensión y análisis.

**Parte 2. El monumento: hacia una curaduría de los sermones del
*Tratado de los evangelios***

Capítulo 5. Sermones y comunicación política en el virreinato del Perú

En *La arqueología del saber*, Foucault propone observar la arqueología como un saber que se aproxima al pasado a través de la vía de los monumentos en reemplazo de los documentos como fuentes primarias con las que trabaja la ciencia histórica. En la perspectiva de Foucault (1996), referido al momento anterior al advenimiento de la arqueología como disciplina, los monumentos fueron asumidos como restos mudos, inertes, despojados de contexto y convertidos en piezas u objetos abandonados por el pasado que se volvían inteligibles al ser restituidos por un discurso histórico tradicional (Foucault, 1996:11). La oposición entre documento y monumento resulta una estimulante provocación para realizar un ejercicio descriptivo-interpretativo y de reordenamiento de los sermones, piezas de oratoria sacra silenciosas, olvidadas, coleccionables, musealizables. En definitiva, extemporáneas para la existencia política y epistémica actual en la que “Dios ha muerto” como marco o régimen de significación pues la vida social (política, económica, cultural, científica, incluso religiosa) no corresponden al régimen de veridicción del cristianismo de la modernidad temprana, sino a las condiciones de la cultura del tardocapitalismo del siglo XXI donde la arena del debate público y su estética se ha desplazado hacia otros derroteros distantes del sermón y la prédica.

Los alcances de la metáfora de la arqueología para aproximarse a los sermones convocan a plantearse también la praxis y método del “trabajo de campo” equivalente a la excavación controlada, que permitirían avanzar en la dotación de sentido a las piezas taciturnas. Como en una suerte de curaduría

sermonaria en la que el contraste de las piezas de oratoria sacra entre sí y con el contexto biográfico/autobiográfico de Ávila expuesto en la primera parte, permite levantar o construir conjuntos en que se modula la percepción e interpretación de los significados poniendo en juego la lectura de la obra (Noorthoorn, et al, 2002).

La cultura política puede ser el lugar aventajado para reconocer la aparición, transformación, metamorfosis y eclipse de significados que sustentaron los comportamientos de la vida política, la que a través de discursos y prácticas se revelan en sus múltiples articulaciones entre sujetos y grupos que se oponen, cohabitan o se articulan e integran entre sí. La cultura política se ejecutaría por tanto en el lenguaje reconocible de cada época, y pasaría a establecer marcos compartidos simbólicos que proporcionan a los actores históricos los elementos para transformar sus experiencias individuales o privadas en interpretaciones políticas de carácter público. En esta perspectiva, fueron los sermones (carácter escrito) y la prédica (carácter oral) los discursos públicos que lograron mayor proyección en el siglo XVII en los territorios de la monarquía hispana. En el caso peninsular de los siglos 1600 y 1700 la importancia de la predicación y del sermón fue de tal magnitud que sin ambos resulta impenetrable el conocimiento histórico y cultural de una sociedad en que la religiosidad circundó el devenir de la existencia individual y colectiva (Núñez Bletrán, 2000: 34).

5.1 Prédica y sermonaria para indios y la preceptiva hispana

En principio el sermón y la prédica fueron medios de construcción y difusión del discurso religioso que penetró en lo más profundo de las conciencias y voluntades de hombres y mujeres del Antiguo Régimen. Sermón y prédica participaron de manera sistemática y ordenada en un repertorio de instrumentos

destinados a la proyección del cristianismo a través de la promoción de modelos de vida para imitar y de pautas de comportamiento ante la divinidad, la autoridad y la sociedad en general.

Junto a los sermones, los impresos (libros y hojas sueltas), imágenes, arquitectura religiosa, representaciones teatrales, celebraciones y devociones públicas integraron un “sistema de comunicación”¹⁵⁶ en el que los dispositivos interactuaron entre sí reforzando (o en ocasiones confrontando) ciertos discursos de adoctrinamiento y configuración de conciencias y comportamientos, propios de la era contrarreformista. Si bien la reforma católica pretendida en el concilio de Trento afectó tanto a la predicación -al postular mayor sencillez y asiduidad- como a los predicadores -imponiendo una formación más concienzuda-, fue la reforma de la Iglesia española, anterior a Trento, la que finalmente impulsó la predicación hasta convertirla en un oficio formal, sometido a reglas y preceptos que originaron abundantes tratados, consejos, instrucciones y copiosas piezas de oratoria sagrada manuscritas e impresas (Smith, 1978). Aun cuando el origen del sermón está ligado a la difusión del cristianismo, fueron los siglos XVI y XVII, después del concilio de Trento, el período en que se produjo el desarrollo pleno de la oratoria sagrada, especialmente entre 1535 y 1635, cuando una elite de predicadores comenzó a cultivar el sermón como un instrumento efectivo para el adoctrinamiento de almas en medio de las polémicas religiosas (Castillo, 2004: 7). Así como la retórica aporta con la clave del humanismo renacentista, entendida ésta como arte de la persuasión o de la argumentación probable (Kristeller, 1999),

¹⁵⁶ Para evaluar los efectos sociales y culturales de cada instrumento de comunicación (impresos, imágenes, fiesta, ritual, etc.) conviene entender los medios como totalidad, aprehenderlos como interdependientes y tratarlos como un conjunto, sistema o régimen que puede tener un carácter o autoritario, democrático, burocrático o capitalista. El sistema es por definición dinámico, se encuentra en permanente cambio aun cuando algunas transformaciones solo se perciben en el largo plazo. La aproximación al sistema de medios requiere entonces atender a la división del trabajo en cada medio de comunicación disponible en un lugar y momento determinado, sin obviar que los medios pueden competir entre sí, coexistir entre los nuevos y antiguos o complementarse (Briggs y Burke, 2002: 34-35).

su derivación hacia el desarrollo de la oratoria sacra en los reinos de la Monarquía hispana generó un impacto en el pensamiento de la época, en la educación y en otras áreas de la vida política y sociocultural virreinal.

El sermón constituye el tercer género de la prosa retórica, y como la carta, esta práctica recogió una tradición medieval consolidada basada en el recitado de las homilías de los Santos Padres en las iglesias carolingias. En el siglo XIII las órdenes mendicantes impulsaron la composición de sermones con la innovación de tomar un versículo de las Escrituras, dividirlo en porciones y desarrollar cada parte mediante argumentos lógicos e historias ilustrativas (*exemplas*). Fue en este contexto en el que surgieron los voluminosos tratados de *ars praedicandi*, primero en latín y luego en romance.

Las teorizaciones y modelos de oratoria sagrada fueron profusos entre el siglo XVI y XVII y también expresaron algunas diferencias; contrastes entre las colonias americanas que aún no han sido estudiadas en detalle (Vitulli, 2013: 417). Tampoco son lo suficientemente conocidas para el mundo cristiano europeo, como el caso de los humanistas del Norte o del Sur de Europa; entre los partidarios y detractores de Erasmo; entre los tridentinos y postridentinos, etc. (O'Malley, 1999: 298). Pese a los matices, los compendios de preceptiva oratoria coincidieron en subrayar las pericias que debía demostrar el predicador. El cometido de enseñar, deleitar y mover (*docere, delectare et movere*) (Estella 1951, tomo 2: 104) supuso una técnica y habilidad en el manejo del artificio de la palabra y la acción psicológica-didáctica (Núñez Beltrán, 2000: 41).

Los predicadores concitaron expectación y lograron atraer un público que después juzgaba el talento del eclesiástico en el púlpito en el uso de sus diversos recursos (efectos e inflexiones de voz, dicción, acciones corporales y gestos) y en su capacidad para conmover el ánimo de la audiencia con la letra del sermón en el escenario que ofreció el templo. Más sensorial que racional, los paralelismos entre la prédica y el teatro barroco fueron claros, basados ambos en el valor dado a la palabra y los gestos, y apelando principalmente al oído y la

vista como vías sensoriales del conocimiento (Castillo, 2004: 8). A pesar de su carácter sagrado y producto de la inmediatez, la predicación y el predicador fueron sensibles a la vanidad y el aplauso de la audiencia igulando al púlpito con el escenario teatral, es por ello que se plegaron o fueron permeables a los gustos y modas del público oyente (Herrero Salgado, 1993: 503)¹⁵⁷. El acontecimiento de proferir y escuchar el sermón fue en definitiva un acto social y la función del predicador fue de “único actor” en el escenario (Herrero Salgado, 1996: 212). Sin embargo, las conexiones entre la prédica y las artes de la representación son más diversas.

El arte de la predicación inicialmente se mantuvo apegado a los principios de la elocuencia sacra por sobre la secular, pero al avanzar los siglos XVI y XVII la influencia se invirtió de manera que los sermones se alejan del model medieval y ejercitan una práctica que emana de las teorías de la elocuencia profana y la influencia humanista, como revela el llamado al componente emocional (Kristeller, 1999: 25-26; O’Malley, 1999). Así, el discurso legal, los géneros epistolar y el sermonario mantuvieron fuertes ligazones entre sí, añadiendo ambos el contenido religioso y las formas clásicas desde el siglo XV en adelante. La fusión de estos rasgos asentó finalmente el gusto retórico de la época en los territorios bajo la Monarquía hispana.

La oratoria sagrada hispana del siglo XVII transmitida a los reinos de Indias siguió en general el orden clásico de las cinco operaciones: tres intrínsecas de la retórica a saber *inventio*, *dispositio* y *elocutio*, y dos extrínsecas -y por

¹⁵⁷ A propósito de la “corrupción general del púlpito” que provocó el estilo culterano en la península y que luego contagió a los predicadores de las colonias americanas, R. Vargas Ugarte señala que “no puede extrañarle que en la Lima del s. XVIII y fines del XVII, se predicara en los templos de modo muy semejante a como se disertaba en San Marcos, se dialogaba en el Corral de las Comedias y se discurría en la academia del Marqués de Castell dos Rius (...) Es regla fundamental de la elocuencia que el orador se ha de acomodar a su auditorio y le ha de hablar a su manera para que le entienda, los gerundianos no se apartaron de ella y le dieron en la vena del gusto, perdiéndose en sutilezas y acrobacias de pensamiento o envolviendo la idea en una maraña de frases y de voces raras, cadenciosas y altisonantes” (Vargas Ugarte, 1942: 20).

cierto las más flojas del dispositivo retórico- como son la memoria y *actio* (o *pronuntiatio*). Con respecto a la *inventio* como primera operación cabe señalar que los predicadores hispanos del siglo XVI y XVII inventaban muy poco pues el ejercicio habitual consistió en desarrollar la búsqueda de los temas, motivos y argumentos para componer el sermón, muchas veces a partir de libros y obras existentes en la biblioteca del predicador. La mayoría de los autores de oratoria sacra del Siglo de Oro hispano subrayan las fuentes de la invención, lo que constituye una tarea de recuperación de las fuentes tradicionales y termina por realzar el ejercicio de reescritura o intertextualidad (Cerdán, 2000:99). Los predicadores se valían así de los lugares, citas y *auctoritas* (patrísticas, escolásticas y clásicas); de manera que los autores no vacilaron en invocar profusamente textos de otros. La originalidad no conseguida ni en la forma ni en el fondo se jugaba en la dispositio o renovada combinación de elementos conocidos de antemano, lo que confiere al sermón el carácter de “texto reciclable” (Croizat-Viallet, 2002:106). La necesidad de incorporar explicaciones del sentido literal de los pasajes estimuló la exploración del uso de adornos adecuados para presentar la narración oratoria en términos artísticos, aspecto central de la *elocutio*, considerada la operación principal de la retórica sacra y le confiere el carácter de obra literaria en el manejo de los tropos y figuras (Cerdán, 2000:93). Finalmente, la *dispositio* y *elocutio*, junto a la *inventio*, son tres operaciones que establecen relaciones de interdependencia tan profundas que dificulta identificar con claridad la evolución de cada una de manera autónoma en los conjuntos de sermones a lo largo del siglo XVII.

El énfasis en el discurso del sermón se desplaza hacia su materialización, lo que corresponde a la *actio*, operación en la que adquieren valor la gestualidad, movimientos de las manos y la emisión o modulación de la voz, realizando la escenografía del acontecimiento como indica la “composición del lugar” ignaciana (*compositio loci*). Es decir, la escenificación interna de situaciones cargadas de emoción y susceptibles de ser representadas en el sermón (Smith,

1978; Ledda, 1989). En una perspectiva más amplia, propia del barroco hispano, la *actio* exalta la acción o el movimiento, particularmente del cuerpo humano, potenciando hasta el exceso la dimensión representativa del sermón en su teatralización (Robledo, 2002:147). Para el siglo XVII, el teatro y la música son vistos como fenómenos periféricos de la oratoria sagrada, y en la experiencia puntual de la oratoria sagrada española de la Contrarreforma ambos habrían sido absorbidos por la oratoria, concretamente por la predicación (*musica et theatrum oratoria*) (Robledo, 2003). En todo caso, la intensa ligazón que mantienen el teatro y la música con la predicación permite situarlos en conjunto entre las artes de la representación, orientadas no a *instruere* y apenas *delectare*, sino a *movere* al auditorio, instrumentalización del teatro y lo teatral conocida y desarrollada ampliamente por la Compañía de Jesús que era parte de su estrategia global de evangelización (Fumaroli, 1990). En tanto, fray Luis de Granada en *Los seis libros de la Rhetórica Eclesiástica* (1576), texto de gran peso en el ámbito postridentino, rompió con el antiguo patrón de las cinco operaciones al añadir la amplificación (*amplificatio*) y la emoción, al tiempo que elimina *compositio* y memoria. La variación señala el repliegue del acento ciceroniano en el ritmo áureo y la periodicidad, hacia un énfasis en la expresividad emocional (Shuger, 1993).

La última operación de la retórica es la memoria y se refiere a los recursos mnemotécnicos que se emplean en el sermón, apoyados en la cultura visual del barroco hispano, que se activan en función de la cultura simbólica y el imaginario colectivo. La memoria responde al sistema de representación y al poder de la imagen leída y mentalizada en una experiencia intersubjetiva entre el predicador y el auditorio (Rodríguez de la Flor, 1988).

Cabe señalar que si el carácter exagerado y efectista de la “oratoria barroca” comprometió la operación del *actio*, exagerando el contenido del sermón o su expresión estilística, en la “oratoria culta” lo central se halló primero en la *elocutio* y después en la *inventio*. Por tanto la crítica al uso de la “jerigonza” en

esta oratoria -así como en el teatro- en realidad apuntó al “espíritu del estilo”, a la lengua poética con sus recursos sintácticos y rítmicos, alusiones, metáforas, etc. El ataque a los “cultismos” se dirigió a una verdadera poética que en definitiva desembocaba en una estética (Cerdán, 1993: 65-67).

La predicación en tanto tuvo por objetivo prioritario realzar la gloria de Dios y el bien de las almas a través de la transmisión de las verdades de fe y así evitar los errores y confusiones teológicas, aspecto que concitó mayor preocupación en las sesiones tridentinas. No obstante, en paralelo a “la salvación de las almas” (Estella, 1951, tomo 2: 6), la finalidad práctica coherente con la instrucción cristiana fue emocionar, sacudir y remover al oyente, a la devoción y la virtud. Incluso se propuso con la prédica doblegar las voluntades renuentes a la vida moral y cristiana, tanto al pueblo llano carente de instrucción como al resto de la sociedad hispana en un período de desconfianza sobre la verdad de la vida temporal y de sentimiento de desorden e inseguridad como fue el siglo XVII (Maravall, 2000 y Rodríguez de la Flor, 2002).

En los virreinos de México y el Perú los sermones fueron útiles no solo para incrementar en los fieles los conocimientos sobre el dogma católico. De manera semejante a la influencia que tuvo en el Antiguo Régimen español, la prédica en las colonias americanas fue uno de los medios más eficaces de la Iglesia para configurar mentalidades y dirigir conductas en alianza con el poder político. El sermón fue entonces instrumento privilegiado para orientar los nuevos conocimientos hacia actitudes de vida civiles, políticas y morales (Núñez Beltrán, 1985: 290). Así, el sermón pronunciado e impreso se erigió como un discurso social de gran autoridad y legitimidad.

En este marco no sólo el contenido (moral o doctrinal) del texto literario (manuscrito o impreso) del discurso religioso determinó los comportamientos de los fieles, sino también los contextos y actuaciones, la dimensión performativa, en el que se desplegaron los discursos y se articularon con el resto de los instrumentos de disciplinamiento. Por tanto, la eficacia de los instrumentos no

residió tan solo en el contenido a transmitir sino además en los modos en que los textos, sonidos e imágenes se desplegaron en cada contexto específico, en relación a los objetivos a lograr y de acuerdo a los públicos (auditorios) a los que se dirigieron los instrumentos. Visto así, el sermón y la prédica fueron parte de un sofisticado fenómeno comunicativo que trasciende el solo análisis e interpretación de su contenido y demanda penetrar en la variedad de contextos y entornos (espaciales, institucionales, temporales, culturales) en los que se ejecutaron. Asimismo requiere establecer a sus actores como a los interlocutores, las reacciones que suscitaron tales instrumentos y las resignificaciones y apropiaciones derivadas en objetos, prácticas y mensajes nuevos o híbridos (Palomo, 2013: 58-59). Estos rasgos del sermón y la prédica son especialmente estimulantes para fomentar la permeabilidad de la historiografía por otras disciplinas en el estudio de la religión colonial, área de indagación que podría ser fortalecida en la perspectiva de una historia social y cultural.

Tanto en los contextos peninsulares como en los espacios coloniales la prédica fue una de las formas de intervención privilegiadas de la misión o expediciones apostólicas, en las que se conjugaron distintas formas de acción junto a la predicación, como la confesión, procesiones, actos de devoción, administración de los sacramentos, etc. En las misiones se emplearon variados registros o recursos comunicativos que dieron lugar a una sofisticada “puesta en escena” de ingente carga teatral. En la práctica misionera al interior de la península se usaron con habilidad numerosos recursos orales y gestuales, sonoros, lumínicos, espaciales para conmover con la prédica a los fieles y disponerlos a la confesión y conversión interior, proporcionando además los elementos que reforzasen el cambio duradero de sus formas de vida. La intención de los misioneros fue incidir sobre los sentidos de los sujetos para luego llegar a su entendimiento y presionarlos a la acción a través de estrategias retóricas adaptadas a cada condición de recepción de los auditorios, considerados una población rústica (Copete y Palomo, 1999).

La evangelización misionera ejecutada en las colonias americanas tuvo como antecedente inmediato la experiencia peninsular, donde la prédica asociada a una cultura de la oralidad preexistente fue mutando ante el advenimiento de la cultura del impreso. Para el caso de la Nueva España se ha señalado que el sermón impreso no surgió de la evangelización misionera sino de la prédica a conquistadores y pobladores; de manera que los sermones que han sobrevivido hasta el presente expondrían la evolución del sermón emitido a los españoles, criollos y mestizos, y no el dirigido a los indígenas (Herrejón Peredo, 2003). Es cierto que el adoctrinamiento temprano de los indígenas se realizó en las lenguas nativas, no obstante los predicadores -en su mayoría hispanos- se valieron de los modelos dominantes en la península, así como los más preciados en cada una de sus órdenes religiosas, para dirigirse a los indios. Para los nativos, los sermones no habrían sido entonces una creación completamente foránea y exclusiva de la “república de los españoles”. En el extremo de la argumentación se podría considerar que la tradición sermonaria impresa del virreinato del Perú (que abarcó texto e imagen) se pudo originar a partir de los sermones para indios contruidos desde un modelo de predicación vigente en la Península, conjetura que se desarrolla en el presente apartado.

En los virreinos de la Nueva España y del Perú la unificación o estandarización en forma y contenido de la prédica para indios se ejecutó en torno a los primeros concilios provinciales de mediados del siglo XVI e inicios del XVII. De los cónclaves emergieron las doctrinas y catecismos por sermones en lenguas nativas autorizados por la Iglesia colonial que intentaron atajar la fragmentación y heterogeneidad doctrinaria que cada congregación desplegó en sus misiones, y por extensión en sus predicadores. En la década de 1530 comenzaron a circular entre los indios sermones acompañados de variados textos bíblicos, catecismos, manuales de confesión, devocionarios, vida de santos, materiales repartidos por los clérigos regulares. Al cabo de poco más de una década comenzaron las incauciones de los textos en manos indígenas hasta que

en 1565 fueron completamente prohibidos en el Segundo concilio mexicano, y veinte años después en el Tercer concilio limense, para sólo permitir el catecismo aprobado por las autoridades eclesiásticas (Gruzinski, 1991:63; Estenssoro, 2003:254).

Muy apegados a los preceptos tridentinos, las piezas de retórica sacra visadas por la Iglesia colonial corresponderían al tipo general de sermón clásico hispano del siglo XVI (equilibrado en sabiduría y elocuencia), y en particular al sub tipo de predicación de los “varones apostólicos”, con claras diferencias del sub tipo de predicación rural y popular de las misiones. A diferencia de la primera, esta última predicación misional usó la oratoria sin retórica, con una sabiduría muy limitada (mandamientos y novísimos), de pobre lenguaje, estilo directo, ataviada en su ejecución de recursos de acción, voz y gesto (Herrero Salgado, 1993: 502). En ocasiones el misionero predicador llegó al límite del comediante según los críticos de la pobre instrucción doctrinal y en oratoria sacra que poseía el bajo clero (Castillo, 2004). En cambio, el tipo de predicación denominada de los “varones apostólicos”, se inspiró en reconocidos predicadores, admirados por su virtud, poseedores de una oratoria desprovista de galas retóricas, pocas citas y "mucho fuego en el espíritu inflamaban las almas de los oyentes” (Herrero Salgado, 1993: 502), como los españoles Vicente Ferrer y Juan de Ávila.

Es el tenor de los “varones apostólicos” el tipo de prédica que infiltró los primeros sermones impresos en el virreinato del Perú en 1585. El *Tercero catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones*, en español y quechua, fue el documento resultante del Tercer concilio limense de 1583 sobre el modo más eficiente de predicar a los indios. Mientras la *Doctrina christiana* (1584) fue diseñada para enseñar los principales puntos de la fe a los indios, los treinta sermones bilingües del *Tercero catecismo* fueron hechos en cambio para persuadir sobre su condición de verdad irrefutable y servir de complemento al

resto de los documentos conciliares como la *Doctrina christiana* y el *Confesionario para los curas*, de 1585 (Durston, 2007: 90).

En el tercer aviso del Proemio del *Tercero catecismo* se advierte a los predicadores de indios sobre las tendencias latinizantes o culteranas que ya habían invadido de manera agresiva tanto a la predicación peninsular en general (urbana y rural) como al teatro:

“es del modo de proponer esta doctrina, y enseñar nuestra fé: que sea llano, sencillo, claro, y breve, quanto se compadezca con la claridad necesaria: y así el estilo de Sermones, ó Pláticas para Indios se requiere fcil, y humilde, no alto, ni levantado. Las clausulas no muy largas, ni de rodeo. El lenguaje no exquisito, ni términos afectados; y mas a modo de quien platica entre compañeros, que no de quien declama en teatros. Finalmente el que enseña ha de tener presente el entendimiento del Indio a quien habla y a su medida ha de cortas las razones, mirando que la garganta angosta se ahoga con bocados grandes. Esto advierte el Sabio quando dice: *Doctrina prudentium facilis*” (Tercero catecismo, 1585: 20-21).

Las recomendaciones del *Tercero catecismo* sobre los modos de predicar –que son en definitiva las indicaciones del jesuita José de Acosta- constituyen la primera advertencia o indicio de tratado y preceptiva de oratoria sacra que intentó imponer un ideal en la forma y contenido en el que se debía materializar la predicación en el virreinato del Perú.

El *Tercero catecismo* de 1585 constituye entonces el primer sermonario impreso en Lima, lo que permite discutir si para el virreinato del Perú –y tal vez para el de México también- el sermón impreso germinó no de la dispersa y atávica predicación de la evangelización misionera del siglo XVI, ni tampoco de la prédica a los españoles (peninsulares y criollos) asentados en las ciudades,

como si tal prédica fuese un fenómeno aparte. El sermón impreso en el virreinato del Perú habría surgido de la reacción institucional de la Iglesia colonial por la unificación, estabilización y control de la prédica divergente a indios y población hispana a través de los textos impresos de los concilios provinciales de fines del siglo XVI.

Sin duda el primer sermonario impreso en el virreinato del Perú impuso un punto de referencia insoslayable para los clérigos sobre el modo de predicar y el tratamiento de la doctrina, iniciando una tradición performativa en la prédica y de sermonaria impresa que se comenzó a desarrollar lentamente en Lima en la primera mitad del siglo XVII y que despegó completamente en los cincuenta años siguientes. Entre los predicadores del alto clero hubo varios que al inicio de su carrera pastoral ejercieron como curas de doctrinas de indios, donde habrían desarrollado una prédica del tipo conciliar, es decir clara y directa para una población considerada superficialmente evangelizada. Una vez en las “altas torres de la catedral” los canónigos destinados al “ministerio de la palabra” no tuvieron la certeza de aleccionar a un público mejor adoctrinado que los indios de las doctrinas pues su prédica no habría sido solo para los españoles educados sino para un auditorio heterogéneo formado por españoles pobres y analfabetos, indios urbanos, mestizos y negros que acudían al culto dominical así como a las ceremonias públicas de alta connotación social (Corpus Christi, funerales, autos de fe, festividades cívico religiosas, etc).

Esta fue la situación de Francisco de Ávila quien predicó a los indios de la doctrina de San Damián al inicio de su carrera eclesiástica y terminó dirigiéndose a una población limeña heterogénea como canónigo de la Catedral de Lima, contexto último en el que elaboró su *Tratado de los Evangelios*. La situación bilingüe de la obra de Ávila, con sermones escritos en español y quechua, así como por su contenido que oscila entre la exposición llana del Evangelio para una población insuficientemente adoctrinada y la refutación detallada de la idolatría que aparentemente solo concierne a los indios, vuelven más ardua la

operación de identificación de la audiencia a la que se dirigió y por tanto la ubicación de los sermones dentro de una tipología fundamentada.

El *Tratado de los Evangelios* tuvo varios destinatarios en distintos planos, supuesto que se desarrolla a lo largo del análisis de la obra. Por lo pronto, desde la perspectiva exclusivamente lingüística, los sermones en quechua tuvieron como primer destinatario a los curas párrocos de indios y luego a los propios indios. Sin embargo, la versión en español de los mismos sermones permite descubrir un auditorio más amplio. Si se presta atención tan solo al contenido de los sermones en español se podría plantear de manera dudosa que los destinados exclusivamente a los indios son aquellos pocos en los que se trató la cuestión de la idolatría. Sin embargo, en el resto de los sermones se advierte a menudo alusiones a la vida cotidiana en la doctrina de indios y la relación con la “república de los españoles” encarnada en el rey, el sacerdote, los encomenderos. Así, cada sermón desarrolla el cosmos del tejido social de los pueblos de indios y sus tensiones.

Vale recordar que en el *Tercero catecismo* también multilingüe (español, quechua y aymara), compendio destinado a los indios fundamentalmente pero también al resto de la población en la que había que robustecer la fe, hubo tan solo dos sermones anti idolátricos del total de treinta sermones pensados para la instrucción del dogma cristiano. Es en este aspecto en el que se reconocería la presión del jesuita José de Acosta como asesor del Tercer concilio limense, nombrado por el arzobispo Toribio de Mogrovejo. Acosta habría privilegiado en los sermones el énfasis por la moralidad de la vida cristiana en lugar de hacer mayor aspaviento sobre la idolatría y así evitar o atenuar la reactivación de tales prácticas (Mills, 1997: 190). Cabe destacar entonces que tras la creación de nuevos sermonarios como el *Tratado de los evangelios*, y la re impresión de los antiguos y fundacionales como las obras del Tercer concilio Limense, estuvo la preocupación de los eclesiásticos por reforzar las convicciones cristianas de una

población urbana heterogénea en interacción cultural constante y susceptible a la desviación de la ortodoxia cristiana.

Es oportuno consignar que en el conjunto de los sermones del *Tratado de los evangelios*, que habrían sido proferidos por Ávila en la Catedral de Lima ante un público variado, dejan entrever las “marcas del lenguaje” que revelarían su alocución hacia un público asentado en Lima. A partir de este rasgo se vuelve ostensible la función de intermediación cultural del predicador y la prédica, expresada en este caso en el acarreo a la ciudad a través de la prédica del universo idolátrico de los indios de las doctrinas durante la transición entre los siglos XVI y XVII, período en el que Ávila pasó de cura de indios a visitador de idolatrías. De manera inversa, la cosmovisión cristiana no solo fue introducida a la población nativa de Lima a través de los sermones sino además se intentó su penetración o apuntalamiento en el resto del auditorio híbrido, multicultural y diverso de la Ciudad de los Reyes.

En esta perspectiva se podría considerar que desde los sermones para indígenas de 1585 los predicadores coloniales y su producción sermonaria en general habrían cumplido la función de intermediarios culturales, acomodando y distribuyendo los contenidos de los tratados teológicos, las tradiciones escritas del cristianismo y elementos de la sabiduría clásica pagana para auditorios dispares. En definitiva, el predicador fue agente y el sermón el soporte de un fenómeno de transmisión cultural de gran envergadura que no se remitió tan solo a la occidentalización y cristianismo de los indios sino a la promoción de un comportamiento social colonial.

Con personalidades distintas y niveles oratorios y literarios dispares, los predicadores compusieron con esmero sus piezas de oratoria sacra a sabiendas del impacto, pompa y solemnidad que toda la prédica adquirió en los territorios bajo el cristianismo de la monarquía hispana, sin dejar de ser una práctica estrechamente controlada por la institucionalidad.

La Iglesia ejerció una fuerte vigilancia sobre el sermón, manifiesta en el empeño por reglamentar la estructura, comparaciones, digresiones y ejemplos a usar en la prédica. Así, la uniformización religiosa aparece en el sermón en dos niveles no vinculados entre sí. Primero en la uniformización que se intentó ejercer sobre la feligresía sometida a una pedagogía de multitudes para despertar en ellas el fervor religioso o moldear la fe. En segundo lugar se lanzó sobre el control de la palabra proferida por el predicador, sujeto a una red conceptual elaborada por la ortodoxia de la oratoria sagrada para asegurar la unificación de la interpretación y establecer un referente a imitar.

Con la discusión sobre los límites de la evangelización de los indios y el desarrollo de las iniciativas arzobispales de extirpación de las idolatrías desde inicios del siglo XVII, se gestó un ambiente crítico sobre la importancia de la predicación en el virreinato y se intensificó el debate sobre el control de la prédica y los sermones ya abierto con el Tercer concilio limense. Aparece así una preceptiva para la elaboración de sermones, y repertorios de sermones impresos, para asistir a los eclesiásticos de las doctrinas y volver más efectiva la predicación al amparo de la institucionalidad de la Extirpación de la idolatría, entorno que permite situar la producción del *Tratado de los evangelios*:

“De manera, que mi ánimo no a sido otro, que ayudar a los Beneficiados, y Curas de Indios a la predicación con claridad, y lenguaje no afectado, escusando vocablos esquisitos en la Lengua, acomodándome a la capacidad, y talento del oyente con estilo, y comparaciones a su modo”
(Ávila, 1918: f. 80).

En los reinos de Indias, los predicadores y sermones expusieron a la experiencia de encuentro con conjuntos culturales no cristianos que dio lugar junto a la intermediación cultural ya señalada, un proceso bidireccional de traducción cultural, semejante al que sucedió con la música. Como ya se ha

señalado, expresar la “verdadera fe” fue la función del sermón y la prédica, y coinciden también con los propósitos de la música en la colonia como praxis aculturadora y elemento clave del proceso de cristianización. En todos ellos se produjo la incorporación de elementos del conjunto híbrido de la sociedad colonial. En los motivos de la prédica y las figuras retóricas de los sermones el discurso cristiano fue adornado con florituras retóricas del gusto del auditorio o acordes con su nivel de comprensión o relacionados con su vida cotidiana para lograr acogida entre los feligreses. Las imágenes retóricas en tanto armonizadas con las representaciones visuales religiosas constituyeron el soporte de las enseñanzas doctrinarias y morales, y ayudaban a la grey en la memorización del discurso cristiano. El grabado, estampas, pintura o escultura de las figuras celestiales con las que se establecía relación en la cotidianidad del día a día permitían evocar la existencia de hombres y mujeres sagradas y su papel intercesor (Valenzuela, 2006). Este repertorio visual confería asimismo sentido trascendente a los temores, angustias y placeres de la experiencia cotidiana terrena y además les aportaba con un rasgo de tangibilidad a la cercanía íntima con lo sagrado que mueve hacia las conductas de temor, contrición y culpa (Estenssoro, 2003).

Tales representaciones figurativas ligadas al imaginario de los sermones y prédica planteó asimismo la cuestión problemática de su papel en la activación de una “memoria del Más allá” (Gruzinski, 1994:75). De manera que si las imágenes finalmente favorecían la consolidación de una identificación emocional que condicionaba las conductas individuales legítima y reconociblemente cristianas (Estenssoro, 2003), en el plano de lo social, “la memoria del Más allá” normalizada se convertiría en el hábito y la tradición colonial.

Cabe recordar que la retórica sacra del sermón ejerció un efecto en los modos de ver en la sociedad hispana, y a su vez, la percepción visual del público condicionó la predicación. De modo que la cultura retórica y la cultura visual del barroco hispano se acoplan en un complejo régimen de significación en el que

las obras de preceptiva o tratados de pintura y oratoria se enfrentan a la existencia de una teoría hispana de la imagen sagrada contrareformista en las obras de predicación y espiritualidad de los siglos XVI y XVII (González García, 2015).

Como el sermón y la imagen en los modos de ver, el sistema musical europeo, la música misional y virreinal terminaron por determinar las marcas identitarias sonoras de la acción o conducta cristiana, en un juego de mutuos impactos entre lo vernáculo y lo foráneo, lo individual y colectivo. Objeto de múltiples y continuos préstamos locales en su desarrollo, y la penetración de las claves culturales de la cotidianidad de la heterogénea población, este paisaje sonoro devocional colonial originó a la larga la música popular latinoamericana que constituye una marca de identidad actual supranacional¹⁵⁸.

Con respecto al predicador, aquel que declaraba la palabra evangélica, se consideraba que debía ser culto y letrado, versado en los doctores antiguos y santos (*auctoritates* como San Basilio, Orígenes, San Crisóstomo, San Gregorio y San Agustín entre otros), pero no como puro gramático pues habría de tener presente la Escritura Sagrada como primera fuente de la verdadera sabiduría divina. Previo a estos atributos, el predicador habría de ser “santo y bueno”, lo que demandaba el compromiso con una experiencia vital por parte del predicador, más allá de un saber o habilidad en las técnicas y artificios de la expresión oral. Pero lo demás, tales rasgos debieron ser “de pública voz y fama”, conocidos por la feligresía, exhibidos en el espacio público y fundamentales en la constitución del discurso de autoridad del predicador en una sociedad desvelada por el decoro, prestigio personal y el crédito.

El alarde del talento para predicar se observaba en las intervenciones de los clérigos a propósito de la celebración de nacimientos, bodas o exequias reales

¹⁵⁸ Véase Rainer Huhle (2003). “De la Capilla de Músicos al Buena Vista Social Club. Música, etnia y sociedad en América Latina”, *Iberoamericana* (7), 187-209.

desarrolladas en la lejana Península o en otros territorios europeos como batallas y triunfos. Las situaciones que conmovían directamente al virreinato como el recibimiento de los nuevos virreyes, la bienvenida de obispos y arzobispos en cada diócesis y sus muertes fueron temas recurrentes de los predicadores insignes, solicitados para acompañar con su aptitud la consagración de templos o altares y fiestas patronales. Desde el púlpito, los predicadores transmitieron su interpretación de los acontecimientos de actualidad, fueran eventos dichosos o funestos, y propagaron información interesada, deformada, exagerada o totalmente falsificada.

Lo que permite atisbar entre las cualidades del predicador la habilidad para construir un discurso religioso solemne y apropiado acogiendo “la actualidad” y en sintonía con sus propias capacidades performativas y gustos del auditorio. La capacidad de predicación fuera del templo, al margen de la liturgia, fue apreciada y respetada por la población limeña, tanto en el ritual público en la calle, propio de los autos de fe de la Inquisición y las fiestas religiosas, así como en el pregoneo del sermón callejero como los prorrumpidos por Francisco Solano. Sin necesidad de púlpito ni otras formalidades, solo congregando un grupo de personas a su alrededor, Solano con su prédica causó alboroto en clérigos y laicos motivando confesiones atropelladas y vehementes para la Navidad de 1604 en Lima y días antes en Trujillo. La prédica de Solano que conmocionaba a su audiencia a propósito de la advertencia sobre las catástrofes naturales que castigarían a la desenfrenada Ciudad de los Reyes, fue descrita en rimas en la *Vida de Señor San Francisco Solano* de 1789 por el eclesiástico Francisco Solano Ruiz Polonio de Granada:

LXVIII

“A Lima, Ciudad insigne, subvertida
Con tanto vicio, escandalo, y pecado,
A la Ninive antigua parecida
Sacò el nuevo Jonas del mal estado:
Con un Sermòn tan solo es convertida,
Por haverla SOLANO amenazado:
El Alva se riyó viendo su frente
Con tanta hermosa perla penitente

LXIX

Su espiritu era tal, y tan gigante
Que al temblar una Iglesia con espanto,
Al concurso contuvo; y al instante
Cesò a su vóz estrepitos, y llanto:
Adoró al Sacramento fino Amante,
Hizoles un Sermon, que fue un encanto;
Pues le oyò tan gustoso todo el Gremio,
Que el fenecer alli tendria por premio”
(Solano Ruiz, 1789: 41-42).

Para Solano, la predicación era más eficaz y certera fuera de los grandes púlpitos, en las calles, plazas y teatros, incumpliendo con esto último la prohibición del Tercer concilio limense de ingresar a estos espacios (Peña, 2000:56). La calle, el palacio y la universidad pueden ser vistos como espacios teatrales del barroco hispano proyectados en las ciudades de las colonias americanas, en los que el discurso académico, cortesano y la prédica callejera corresponden a prácticas parateatrales que destacan la influencia de la oratoria sagrada en los discursos profanos y a la vez la convergencia en la elocuencia sacra el influjo humanista.

Pese a la fuerte regulación y control que habitualmente se reconoce sobre la predicación, la sermonaria y la impresión para el virreinato del Perú, tal vigilancia no impidió a los predicadores venerados, como Francisco Solano, la incorrección política e incluso el desapego parcial a algunas normas y preceptos

de la oratoria sacra. Tampoco el control sistemático logró anular la capacidad de innovación en las operaciones de composición de los sermones, ni evitó que salieran de las imprentas obras que resultaran en alguna medida controvertidas, como el *Tratado de los Evangelios*. Así se advierte en numerosos sermones impresos depositados en archivos en papel y digitales, lo que permite conjeturar sobre el dinamismo del espacio público como arena de polémica entre actores sociales enfrentados discursivamente que reconocen con nitidez los límites “de lo decible” públicamente y maniobran con habilidad en estos intersticios resultantes para emplazar sus opiniones, visiones y pareceres en la exploración de una estética barroca. Sin duda en la comprensión del sermón y la prédica colonial conviene internarse en la concepción comunicacional de ambos, en su uso universal en la Monarquía hispana y sus múltiples conexiones con otros fenómenos socioculturales como el teatro y campos que apelan a la visualidad y sonoridad de la época conformando un complejo sistema interpretativo.

5.2 La sermonaria limeña y la cultura del impreso colonial

La popularidad del sermón no frenó su reconocimiento como el discurso retórico más encumbrado entre los siglos XVII y XVIII en el virreinato del Perú; superando incluso al discurso arbitrista-memorialista, al cívico y al académico en la segunda mitad de los años 1700. También fue el más publicado desde mediados del siglo XVII. En la Nueva España se imprimieron entre 1559 y 1834 alrededor de 2 mil sermones. De acuerdo al repertorio elaborado por José Toribio Medina en *La imprenta en la Nueva España*, y las adiciones de Francisco González de Cosío a la obra de Medina, habrían salido 1750 sermones de los talleres tipográficos mexicanos, y el resto disponible no consignado en la relación de Medina correspondería a sermones de colecciones privadas (Herrejón, 2003). Para el virreinato del Perú no se dispone de una cantidad exacta pero el número de sermones sueltos publicados para ciertas ocasiones y festivos en la era del

arzobispo Pedro de Villagómez (desde mediados del siglo XVII) fue monumental (Mills, 1997, pie 53: 191). De manera preliminar ,y a la espera de un estudio más minucioso del sermón en el virreinato del Perú -equivalente al de Carlos Herrejón Peredo para la Nueva España- es posible dar cuenta de alrededor de 1 mil sermones según la obra de J.T. Medina *La imprenta en Lima*, cifra algo menor a la de México. Este dato refleja en cierta medida las dimensiones más reducidas de la actividad impresora en Lima, la que se podría atribuir parcialmente al estreno tardío en Perú de la primera imprenta (1584) en comparación con México (1539), al intermitente control gubernamental y eclesiástico en tanto hubo períodos más flexibles que otros en las autorizaciones de impresión. También se puede considerar el elevado costo de los insumos (papel, tinta, tipos móviles) en Lima a diferencia de México entre otros argumentos para explicar la diferencia de volúmenes de sermones entre ambos virreinos, fuera de los relacionados con la variables culturales y políticas, o archivísticas relacionadas con la conservación y pérdida de estas fuentes primarias. De manera que la cantidad menor de impresos de oratoria sacra en comparación con México no expresaría forzosamente el agotamiento del género sermonario en Lima en el siglo XVII, cuestión que sin duda merece mayor estudio y pesquisa en archivos¹⁵⁹.

El primer sermón impreso en México consignado por Medina -aparte de los conjuntos que se mencionaron más arriba, que acompañaron a los catecismos y doctrinas para indígenas de fines del siglo XVI- fue alrededor de 1559. La obra no tiene indicación del lugar y fecha de la predicación ni tampoco de la impresión, pero se trata del *Sermón de las honras de Carlos V*, lo que permite suponer que circuló a fines de 1559 o inicios de 1560. De acuerdo a la triangulación de datos que hizo Medina habría sido predicado ante las

¹⁵⁹ El estudio de los sermones coloniales para los virreinos de la Nueva España como del Perú se han enfocado en el siglo XVIII fundamentalmente, cuando el sermón barroco ha mutado hacia formas neoclásicas o ilustradas.

autoridades y caciques de México en la capilla de San José de los Naturales con ocasión de la muerte del monarca en la península. El auditorio tuvo a la mano la letra impresa del sermón en cuatro hojas (Medina, 1909: 396).

Con 45 años de distancia, apareció en Lima el primer sermón impreso; compuesto y ejecutado por el primer rector de la Universidad de San Marcos y provincial de la orden franciscana, fray Pedro Gutiérrez Flores para el Auto general de la Inquisición del 13 de marzo de 1605 en Lima (Medina, 1904: 94). De 28 hojas de extensión y titulado largamente con las referencias del autor y la circunstancias de la predicación¹⁶⁰, el tenor y formalidad de la obra permite considerar que en la Ciudad de los Reyes los autores (y lectores) participaron de las convenciones del impreso de oratoria sagrada incluso antes de iniciarse lo que se podría llamar como producción local, esto a través del consumo de manuscritos y ejemplares impresos importados del virreinato de la Nueva España y de la Península. En definitiva, el desarrollo con algo de retardo del sermón impreso no habría impedido que el género en efecto tuviese alta demanda y prestigio en la capital del virreinato del Perú.

Las honras fúnebres y los autos de fe como actos públicos de resonancia social fueron las ocasiones que sellaron la compenetración barroca entre la función religiosa puramente litúrgica del sermón y el acto público festivo literario, en su doble aspecto poético y teatral, que en principio sólo manifestó el sermón funeral pronunciado para un difunto (Cerdán, 1985:90), dirigido a un auditorio de personalidades escogidas y multitudes. En tanto el auto de fe, espectáculo solemne de juicio y castigo a los crímenes religiosos logró una

¹⁶⁰ Sermon que el Mvy Reverendo Padre Fray Pedro Gutierrez Florez calificador del Sancto Officio, Ministro Prouincial de los Frayles Menores, de la prouincia del Piru y Reyno de Chile, Custodias de Tierra firme y Tucuman. Predico en el Auto general de la sancta Inquisicion en la Ciudad de los Reyes a 13, de Março de 1605. Dirigido al Excellentissimo Señor Don Gaspar de Zuñiga y Azeuedo, Conde de Monterrey, señor de las casa y estado de Biedma y Villoa. Virey destos Reynos &c. Por el Doctor Melchior de Amulgo familiar del Sancto Officio. Con licencia. Impreso en Lima por Antonio Ricardo. Año M.DC.V.

compleja síntesis entre el drama de la representación teatral del Juicio Final, la intimidación febril del sermón proferido por un eclesiástico de oratoria afamada, la fiesta religiosa y civil, y el evento elitista y a la vez popular (Moreno, 1997: 144).

Siguiendo a J.T. Medina en *La imprenta en Lima*, durante la primera mitad del siglo XVII se habría impreso en Lima alrededor de 53 sermones de un total de 221 publicaciones en el período, lo que equivale al 24% del total (ver Anexo 2). Al comenzar el siglo XVII la actividad impresora en Lima se desarrolló de manera paulatina y lenta. Entre 1605 y 1606 salieron del taller de Francisco del Canto, única imprenta de la ciudad, solo 4 obras, dos de ellas sermones, lo que equivale al 50% de esta pequeñísima producción impresa (ver figura 5).

Junto al sermón ya señalado del franciscano fray Pedro Gutiérrez Flores con motivo de la causa del Santo Oficio en 1605, la Real Audiencia mandó imprimir en 1606 la prédica “tan espiritual, tan erudita y grave” (Torres, 1657: 403) del agustino y catedrático de la Universidad de San Marcos, fray Diego de Castro, ejecutada en las exequias del también agustino fray Luis López, obispo de Quito¹⁶¹. El sermón de las honras fúnebres, como dimensión escrita de la prédica en las exequias, fue instrumento relevante en la construcción y difusión de la memoria del predicador y del difunto¹⁶², pero también de la memoria institucional de las órdenes religiosas, como fue el caso de los sermones de Diego de Castro para los agustinos.

¹⁶¹ Sermon en la muertedel Maestro Don Fray Lvys Lopez de la Orden de sant Augustin Obispo de Quito, y electo de los Charcas. Por el Padre Maestro Fray Diego de Castro de la mesma orden Cathedratico de Biblia enla Vniuersidad de los Reyes. Al fin del Sermon va vna estampa y declaracion del sepulchro del Sancto Iob. Impresso en Lima por Francisco del Canto. Año 1606.

¹⁶² “[La Real Audiencia] Governava entonces el Reino por muerte del Conde de Monterrey, la mandó imprimir, para que en ella se cõseruase la memoria de tan exemplar Prelado, y de tan insigne Predicador”. Torres, 1657: 403.

Figura 5. Proporción de sermones impresos en Lima (1605-1650)
 Fuente: elaboración propia a partir de José Toribio Medina, *La imprenta en Lima* (1904).

Año	Sermones impresos	Total de impresos anual	%
1605	1	2	50%
1606	1	2	50%
1607 a 1622	0	69	0%
1623	1	5	20%
1624	1	5	20%
1625	1	7	14%
1626	1	8	13%
1627	1	4	25%
1628	1	3	33%
1629	0	3	0%
1630	0	9	0%
1631	1	7	14%
1632	4	8	50%
1633	1	7	14%
1634	1	4	25%
1635	1	7	14%

Año	Sermones impresos	Total de impresos anual	%
1636	0	2	0%
1637	5	6	83%
1638	1	4	25%
1639	2	6	33%
1640	1	11	9%
1641	1	16	6%
1642	3	10	30%
1643	1	8	13%
1644	3	10	30%
1645	4	15	27%
1646	4	11	36%
1647	1	8	13%
1648	5	11	45%
1649	4	19	21%
1650	2	17	12%
Total	53	221	24%

Con una pausa de 15 años, entre 1607 y 1622, reaparecen en 1623 los sermones impresos y de ahí en adelante apareció al menos un sermón anual. Este intervalo de silencio coincide con las administraciones de los virreyes Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros (1607 a 1615) y Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache (1616-1621), así como con la gestión eclesiástica del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero.

A contar de 1623 hubo momentos en que la mitad o más de los impresos correspondieron al género sermonario, como los años 1632 -con 4 sermones de un total de 8 impresos anuales- y 1637 -con 5 sermones de 6 obras impresas en Lima-. Se observa en los primeros cincuenta años del siglo XVII el lento desarrollo de la actividad impresora en Lima y en paralelo el proceso de consolidación del sermón impreso, el que se proyectó de manera constante desde fines del reinado de Felipe IV, por todo el resto del período colonial y durante los primeros decenios del período republicano. Este incremento del sermón en Lima habría sido inversamente proporcional al declive de los memoriales-arbitristas de tipo religioso que habrían copado la primera mitad del siglo XVII. Este fenómeno se manifiesta en que alrededor de 1630 aumenta la producción de sermones impresos y se advierte en su contenido la creciente politización que permite suponer el intento de reemplazo del antiguo memorial por una versión más breve, apasionada pero de igual importancia y fuerza que la literatura de negociación con la corona, como las crónicas históricas y/o memoriales producidas por miembros de las órdenes religiosas (Gálvez, 2004: 186).

En el conjunto de 53 sermones pesquisados se puede realizar una clasificación inicial en cuatro subgéneros de acuerdo a lo visto con los sermones novohispanos (ver figura 6): el panegírico (o alabanza), honras fúnebres, moral, acción de gracias (eucarísticos) y otros (sermones de rogativas, autos de fe y homilías)¹⁶³. En los primeros cincuenta años del siglo XVII se observa que el panegírico o alabanza fue el subgénero más recurrente, compuesto sobre figuras

¹⁶³ Se adoptó la clasificación elaborada por Carlos Herrejón Peredo, sin embargo el mismo autor discute la pertinencia de las categorías para dar cuenta de la diversidad sermonaria. De manera que sugiere por ejemplo la incorporación de los sermoens de rogativas en los morales o en los panegíricos, así como las homilias. También reconoce que si bien la mayoría de los panegíricos son laudatorios y subordinan la argumentación doctrinal a ese fin hay panegíricos donde el fin principal es la doctrina misma, y se les conoce como sermones doctrinales o dogmáticos, donde cabe la “plática” doctrinal, undiscurso de tono y estructura menos formal. Las pláticas también podrían remitirse al sermón moral. Finalmente se observa que fue habitual en la colonia la combinación de clases, con sermones panegíricos-eucarísticos, panegírico-de rogativas, etc. (Herrejón Peredo 1996: 431-432).

masculinas (autoridades de órdenes religiosas, virrey Conde de Salvatierra, Papas, Felipe III, santos y beatos, funcionarios reales) y excepcionalmente sobre mujeres (Virgen María, Santa Teresa de Jesús). La preponderancia de los panegíricos coincide con la tendencia reconocida en el sermón novohispano a lo largo del período colonial (Herrejón Peredo, 1996:432). Sin embargo, a diferencia de la Nueva España donde las honras fúnebres alcanzaron un cuarto de la producción sermonaria (Herrejón Peredo, 1996:432), en Lima se observa que en segundo lugar compiten entre sí los sermones funerarios y los eucarísticos o de acción de gracias. Esta distribución permite reconocer que en la sociedad virreinal sobresalió el énfasis laudatorio festivo, de modo que predicadores y auditorios manifestaron una clara inclinación y gusto por la alabanza, incluso en el ritual fúnebre que adopta rasgos panegíricos. Vale señalar que el objeto de las loas correspondió a las figuras de poder, enaltecidos sus méritos y atributos en la vida terrena para pasar a la vida eterna. La prédica de comportamientos (sermones morales y de acción de gracias) se habría ubicado en un lugar secundario.

En la subcategoría “Otros” figuran los sermones proferidos en los autos de fe ejecutados en Lima por el Santo Oficio en 1605, 1626, 1639, 1645. Los sermones de los autos de fe se prepararon en relación a los delitos de los inculcados, con una función pedagógica y disuasoria clara, acompañada del enaltecimiento de la actuación del Santo Oficio contra la herejía, todo esto en una escenografía cuidadosamente preparada en la plaza. Así, el sermón de los autos de fe combinó los subgéneros moral, panegírico y otros géneros retóricos del ámbito judicial, convirtiéndose en una fiesta religiosa compleja, siendo en simultáneo juicio religioso, actividad pedagógica efectiva y efectista, y fiesta política con el protagonismo de los poderes civiles, locales y monárquicos (Moreno, 1997:165).

Figura 6. Subgéneros de sermones impresos en Lima (1605-1650)
 Fuente: elaboración propia a partir de J.T. Medina, *La imprenta en Lima* (1904).

Panegírico	16	30%
Honras fúnebres	11	21%
Moral	10	19%
Acción de gracias (eucarísticos)	11	21%
Otros (Auto de Fe y homilia)	5	9%
	53	100%

Los predicadores que dejaron “en prensa el eco de su voz en el púlpito” fueron en principio los dominicos (30%), en coherencia con su propia denominación como Orden de los Predicadores (ver figura 7). Tras ellos aparece el clero secular (25%) seguido de cerca por los agustinos (23%), a diferencia de la Nueva España donde los agustinos se mantuvieron muy rezagados en la producción sermonaria impresa (Herrejón Peredo, 1993: 8). En definitiva, el clero regular produjo el 75% de los sermones impresos en la primera mitad del siglo XVII, considerando incluso a los jesuitas (ver figura 8).

Figura 7. Proporción congregaciones productoras de sermones impresos en Lima (1605-1650)

Fuente: elaboración propia a partir de J.T. Medina, *La imprenta en Lima* (1904).

Clero regular	40	75%
Clero secular	13	25%
TOTAL	53	100%

Figura 8. Autores de sermones impresos en Lima por congregaciones (1605-1650)

Fuente: elaboración propia a partir de J.T. Medina, *La imprenta en Lima* (1904).

Dominicos	17	32%
Seculares	13	25%
Agustinos	12	23%
Jesuitas	6	11%
Franciscanos	4	8%
Mercedarios	1	2%

TOTAL	53	100%
-------	----	------

Al examinar los subgéneros producidos por cada congregación no es posible identificar tendencias marcadas. Todas las órdenes dejaron panegíricos impresos; inclusive los mercedarios que solo imprimieron un solo sermón en la primera mitad del siglo XVII¹⁶⁴, así como los seculares (ver figura 9). Sin embargo, se aprecia que los dominicos y los agustinos fueron los predicadores de los eventos de alta connotación pública como las honras fúnebres, mientras que los seculares llevaron a las prensas los sermones que versaron sobre los comportamientos de los feligreses. Cabe señalar también que los franciscanos estuvieron a cargo de las prédicas de los autos de fe de 1605 y 1639, eventos de enorme connotación jurídica, religiosa y social.

Figura 9. Sermones impresos en Lima por subgénero y congregación (1605-1650)
Fuente: elaboración propia a partir de J.T. Medina, *La imprenta en Lima* (1904).

	Dominicos	Agustinos	Franciscanos	Mercedarios	Jesuitas	Seculares	
Panegíricos	6	2	1	1	3	3	16
Honras fúnebres	4	4	0	0	1	2	11
Moral	1	3	1	0	1	4	10
Acción de gracias	5	3	0	0	1	2	11
Otros:Autos de fe	1	0	2	0	0	1	4
Otros: Homilías	0	0	0	0	0	1	1

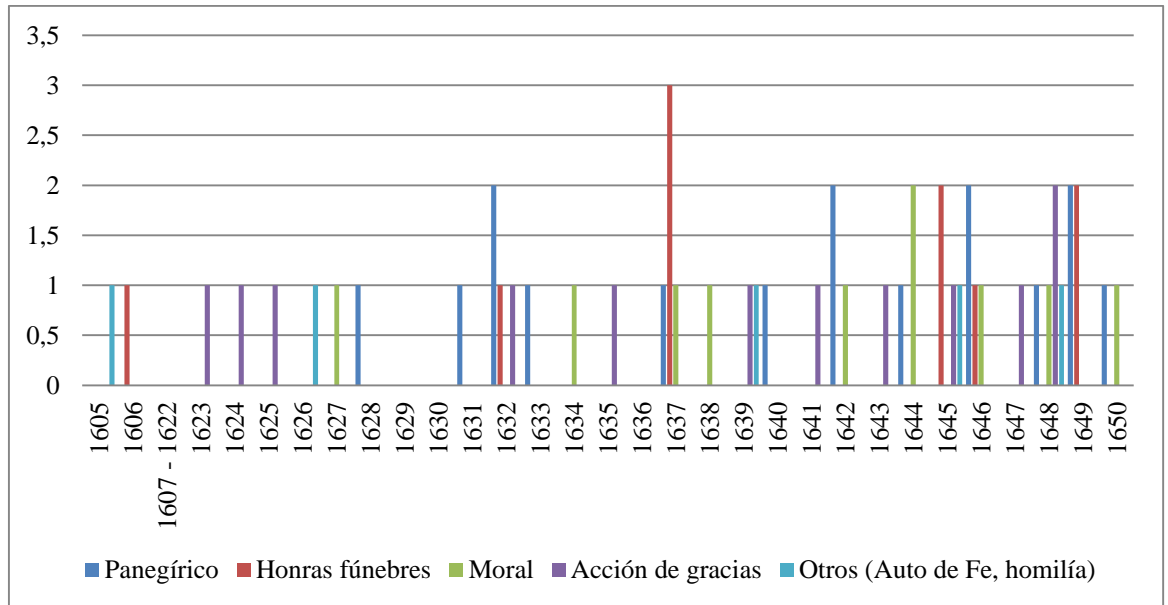
La primera mitad del siglo XVII fue en Lima un período de instalación y lento desenvolvimiento de la cultura impresa. En este lapso de desarrollo precario e incipiente se observa al sermón como un género que aparece de manera

¹⁶⁴ Fray Gaspar de Vilches (1642). Sermon de San Marcelo Papa y mártir, patron de Lima, por Fr. Gaspar de Vilches, del Orden de N.S. de las Mercedes, calificador del Santo Oficio. Lima: s/i.

temprana, adquiere legitimidad y se desarrolla al ritmo en que se afianza la actividad impresora en la ciudad, se incrementan las situaciones o eventos de prédica, se complejiza el tejido de las relaciones sociales y se amplían las prácticas lectoras. Todo esto le atribuye significación y prestigio al oficio del predicador y si bien las cantidades de sermones impresos son más bien pequeñas en cantidad y extensión (15 a 20 folios en promedio), se puede observar de manera tímida que a contar de 1632 las honras fúnebres comenzaron a adquirir notoriedad junto con los panegíricos (ver figura 10).

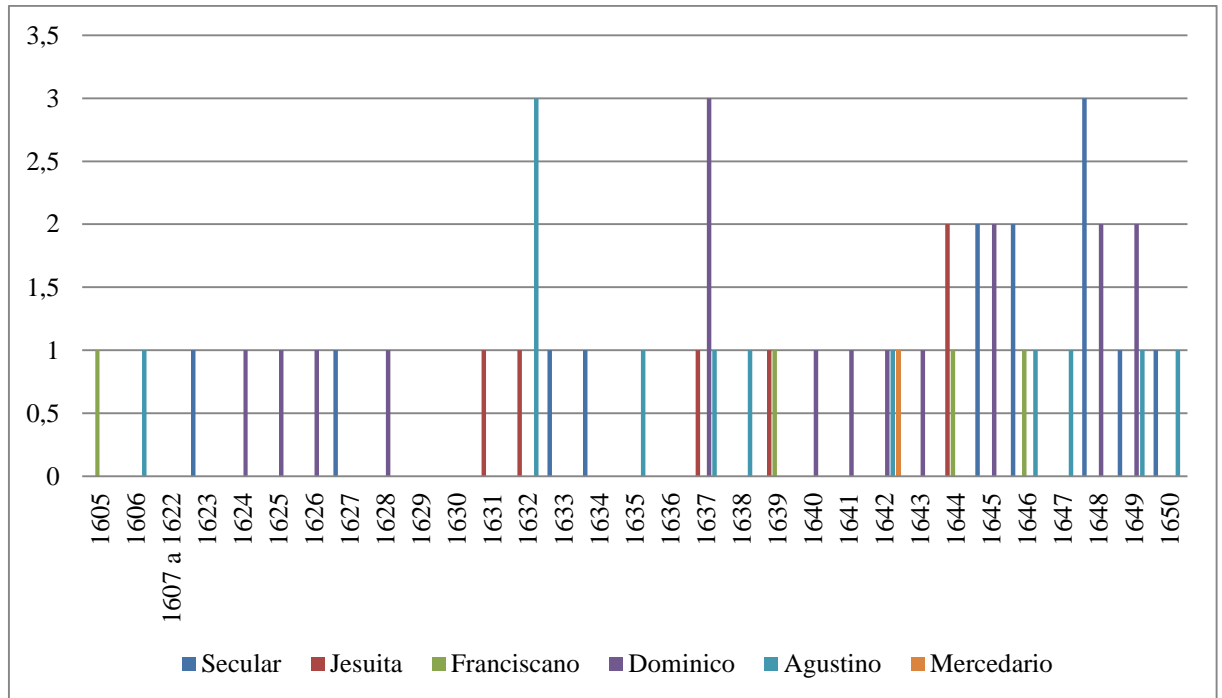
Durante el gobierno del virrey Luis Jerónimo Fernández de Cabrera y Bobadilla, Cuarto Conde de Chinchón (1629-1639) y del arzobispo Fernando Arias de Ugarte, aparecieron en 1637 los sermones proferidos en tres ceremonias fúnebres de dos obispos y un capitán. En 1645, con motivo de la muerte en la península de la reina Isabel de Borbón, se publicaron tres honras fúnebres bajo la administración de Pedro de Toledo y Leiva, Marqués de Mancera (1639-1648). En tanto, los panegíricos se mantuvieron constantes con un impreso anual. En 1649 se imprimieron dos pompas fúnebres que no versan sobre las virtudes de un personaje prominente fallecido sino que contribuyen con exaltar la memoria de las órdenes religiosas. Uno de los sermones fúnebres fue con motivo del aniversario de la Sagrada Cofradía y Esclavitud, escrito por el agustino fray Fernando de Valverde, y el otro con motivo de la conmemoración de la muerte de Santa Catalina de Sena, hecho por el dominico fray Cipriano de Medina.

Figura 10. Subgéneros de sermones impresos en Lima por año (1605-1650)
 Fuente: elaboración propia a partir de José Toribio Medina, *La imprenta en Lima* (1904).



Los sermones morales o pláticas reaparecieron en la década de 1630 y se imprimieron con menos regularidad que las honras fúnebres y los panegíricos. Según el registro elaborado (Anexo 1), ni los predicadores fueron especialistas en un subgénero en particular, ni las congregaciones se especializaron en un tipo en particular (ver figura 11), aunque todo orden clasificatorio de los sermones, resulta controvertido y cuestionable -incluso la propuesta por distinguidos tratadistas como fray Luis de Granada- por la tendencia constante a la superposición de los subgéneros. Muchos predicaron y escribieron sus sermones por encargo, de acuerdo a su fama y reconocimiento según la ocasión fúnebre o evento público, convirtiéndose en fuente de ingresos nada despreciable y con un funcionamiento semejante al de la entrega de la limosna.

Figura 11. Congregaciones con sermones impresos por año (1605-1650)
 Fuente: elaboración propia a partir de J. T. Medina, *La imprenta en Lima* (1904).



El “mecenazgo” o la dimensión económica de los sermones que pudo comprometer la independiencia y autonomía de los autores no fue obstáculo para la tarea de profunda meditación del tema a desarrollar por escrito, así como la cavilación sobre los medios pertinentes para su predicación. , como se vislumbra en la lectura de los impresos. Cada sermón respondió a un tiempo, a un lugar y a un público determinado, elementos que establecen relaciones recíprocas de complejidad no menor, y permanecen a menudo en un plano invisible y aporético en los procesos de análisis, en particular de los sermones denominados panegíricos, así como en las honras fúnebres. Es en la lectura atenta de los sermones cuando es posible seguir al menos el proceso de fabricación de la pieza y la conciencia del que lo ha compuesto, lo que es especialmente notorio en el subgénero de la homilía en el que el tema moral es impuesto por el

calendario litúrgico siguiendo la hermenéutica tradicional del texto bíblico. A pesar de esta restricción el predicador logró un espacio para desarrollar su juego retórico y reflexionar en términos metatextuales sobre la escritura, y las propias condiciones del subgénero de la homilía (Croizat-Viallet, 2002: 115) y de otros temas terrenales. La función pragmática (o lo que se hace al decir) de los sermones es patente y manifiesta en cada recodo de las piezas de oratoria sacra, pero es en las homilías donde se evidencia al unísono la inventiva del predicador y el peso de la cultura escolástica en la prédica del siglo XVII, a diferencia de lo que se observa en los panegíricos y honras fúnebres, más libres y literarios.

Sobre la relación entre congregaciones y producción sermonaria impresa se ha observado para la primera mitad del siglo XVII en Lima que las órdenes de los dominicos y los agustinos aportaron con la mayor cantidad de sermones impresos y con predicadores que alcanzaron prestigio constituyendo una élite eclesiástica conocida en la Ciudad de los Reyes, siendo todos licenciados, autoridades de las congregaciones y muchos de ellos calificadores del Santo Oficio. Los predicadores más acreditados fueron aquellos que además conjugaron su actividad docente en las aulas de la Universidad de San Marcos con la oratoria en el púlpito enlazando las cátedras universitarias con la construcción de opinión pública.

Al examinar la práctica de la prédica y los sermones impresos, y la cultura generada en torno a ellos, se puede vislumbrar además que los propósitos de la Universidad fueron la formación doctrinaria para proveer dignatarios a la Iglesia, suplir funcionarios juristas para la Corona y constituir la fortaleza ideológica contra la herejía, tareas en las que el ejercicio de la prédica y la composición de sermones fueron habilidades imprescindibles. La competencia en predicación que debían ostentar los estudiantes de la Universidad de San Marcos se proyectó más allá de ser el requisito para obtener la licenciatura o el doctorado a partir de

ejercicios para desarrollar un tema bajo los esquemas de la escolástica¹⁶⁵. La habilidad en estos ejercicios de oratoria franqueó los muros del claustro universitario, contribuyeron en alimentar el “buen nombre” de los sacerdotes que se vislumbraban como talentosos predicadores, y además fueron parte de los rasgos virtuosos de los eclesiásticos, de acuerdo a los argumentos consignados en las aprobaciones.

Los predicadores afamados también estuvieron ligados a la corte del virrey como confesores o asesores, como fue el caso de los agustinos, acentuando su función política en su prédica religiosa. Al examinar de manera sucinta los rastros documentales impresos de algunos predicadores de la primera mitad del siglo XVII se constata la conformación de una elite con conexiones hacia diversos ámbitos del poder a lo largo de 25 años, si se toma 1623 como el momento del despegue del sermón impreso en Lima y 1648 cuando apareció el *Tratado de los Evangelios* dentro de lo que se podría denominar por igual como literatura devocional colonial o como literatura arbitrista religiosa¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Los maestros universitarios enseñaron también la interpretación alegórica y la estructuración de complejos programas iconográficos con esquemas teológicos matizados con implicaciones políticas o de otro tono que acompañaron a los impresos y eventos públicos, y que debieron dilucidar con soltura los eclesiásticos (Stastny, 1984: 108).

¹⁶⁶ El arbitrista fue una de las corrientes culturales más características de la España del siglo XVII y consistió en la reacción escrita de muchos hombres letrados ante la percepción de una crisis en la sociedad, constatación que motivó la elaboración de textos con recetas contra los supuestos males del tiempo difícil que atravesaba la monarquía y para Castilla en particular. Estos documentos se intentaron hacer llegar al gobierno y a la sociedad para difundir las ideas que pudiesen contribuir a mejorar la situación, donde las colonias americanas ocuparon una atención significativa (Díaz Blanco, 2014g: 47). El arbitrista religioso provino de los eclesiásticos que reflexionaron en tratados, memoriales y sermones a raíz de la significativa preocupación por la legitimación religiosa de la monarquía hispánica.

5.3 Los predicadores de las órdenes religiosas y las controversias de mediados de 1600

En el balance de los predicadores con sermones impresos según congregaciones religiosas, los dominicos encabezan el cotejo como orden de carácter proselitista desde su fundación en el siglo XIII. Los dominicos eran los especialistas en el oficio de la predicación, y en Lima ejercieron el control de la formación universitaria de laicos y eclesiásticos (eventuales predicadores) con la formación impartida en la Universidad de San Marcos. La influencia de los dominicos fue minada con la reorganización de la universidad en 1578 a instancias del virrey Francisco Toledo quien la dotó de rentas, leyes y autonomía de esta congregación, abriendo el claustro y la elección de rector al resto de las órdenes, los seculares y laicos (González, 1998: 189). Sin embargo, los dominicos mantuvieron una presencia sobresaliente en la pastoral de la predicación no solo con la mayor cantidad de sermones impresos en Lima, como ya se ha visto, sino con predicadores prominentes (ver figura 12).

Si bien la formación de los predicadores dependió fundamentalmente de la orden, hubo elementos en común en cuanto invocaron las mismas fuentes. Entre ellas los autores hispanos reconocidos ya en el siglo XVI. A través de estos autores accedieron a oradores más antiguos, privilegiando a los eclesiásticos por sobre los paganos, aunque cada congregación resolvió a su modo la opción por uno u otro. Los dominicos por ejemplo recomendaron la lectura de los grandes comentaristas bíblicos como San Jerónimo y Jansenio (*Concordia Evangeliorum*), en especial a San Bernardo y Santo Tomás, y los clásicos paganos sugeridos fueron Tito Livio, Salustio e incluso Horacio o Virgilio (Negredo, 2001: 72). Asimismo, en el siglo XVII los tratados hispanos de predicación del siglo anterior tuvieron importancia en la elaboración de los sermones de la Península y en los virreinos americanos, como el dominico fray Luis de Granada, inmensamente popular en Lima, el franciscano Diego de Estella

e incluso algunos menos conocidos como el jerónimo fray Miguel de Salinas y el agustino fray Lorenzo de Villavicencio.

Figura 12. Predicadores c/ sermones en Lima por congregación y año impreso (1605-1650)

Fuente: elaboración propia a partir de J. T. Medina, *La imprenta en Lima* (1904).

Zárate, fray Gabriel de	Dominico	1624	Castro, fray Diego de	Agustino	1606
Medina, fray Antonio de	Dominico	1625	Maldonado, fray Fulgencio	Agustino	1632
Bilbao, fray Luis de	Dominico	1626	Ribera, fray Juan de	Agustino	1632
Muñoz de Toledo, fray Alonso	Dominico	1628	Vadillo, fray Bartolomé	Agustino	1632 1635 1637 1642
Acosta, fray Blas de	Dominico	1637 1642 1643 1649	Riero, fray Alonso de	Agustino	1638
Huerta, fray Francisco de	Dominico	1640	Carrillo de Ojeda, fray Agustín	Agustino	1646
Rios, fray Juan de los	Dominico	1648	Loyola, fray Francisco de	Agustino	1647
Herrera, fray Juan de	Dominico	1648	Valverde, fray Fernando de	Agustino	1649
Medina, fray Cipriano	Dominico	1641 1645 1649	Vilches, fray Gaspar de	Mercedario	1642
Gutiérrez Flores, fray Pedro	Franciscano	1605	Perez de Urazandi, Alonso	Jesuita	1631
Cisneros, fray José de	Franciscano	1639	Mastrillo Durán, Nicolás	Jesuita	1632
Cisneros, fray José de	Franciscano	1639	Cordoba Messia, Juan de	Jesuita	1637
Bustamante, fray Baltasar de	Franciscano	1644	Venabides y de la Cerda, Bartolomé de	Jesuita	1639
Salinas y Córdoba, fray Buenaventura	Franciscano	1646	Lopez de Aguilar, Gregorio	Jesuita	1639
García de Zurita, Andrés	Secular	1623	Valverde y Contreras, Vasco de	Secular	1646
Palma Faxardo, Francisco	Secular	1627 1633 1634 1650	Avendaño, Fernando	Secular	1648
Astete de Ulloa, Gonzalo	Secular	1645	Ávila, Francisco	Secular	1648
Vargas Chacon, Diego de	Secular	1645	Reina Maldonado, Pedro de	Secular	1648
Solis y Valenzuela, Pedro de	Secular	1646	Paredes, Pablo de	Secular	1649

Entre los predicadores más destacados de la orden dominica se cuenta a fray Cipriano de Medina, quien perteneció a una élite limeña unida por lazos sanguíneos con las cúpulas eclesiástica y civil. El clérigo, catedrático de la Universidad de San Marcos y prior de su orden fue iniciador de la campaña de beatificación de fray Martín de Porres y gestor del proceso en Perú y Europa como testigo temprano de las virtudes del futuro santo peruano .

Cipriano de Medina -quien esperaba convertirse en obispo para 1641 - compuso sermones de corte regalista, como el panegírico eucarístico para la fiesta instaurada por Felipe IV de celebración de la defensa del galeón que transportaba el real tesoro de los enemigos holandeses (1641). Medina también elaboró piezas que resultaron comentarios de temas tratados por los predicadores reales en la península, destinadas fundamentalmente a legitimar a la dinastía gobernante, como las honras fúnebres para Isabel de Borbón (1645). En *Oracion. En memoria de las zenizas de D. Isabel de Borbón*, Medina recreó para el virreinato del Perú la imagen de la reina construida tras su muerte por los predicadores reales en la península, basada en su actuación política los últimos años de su vida.

Fray Juan de Herrera asimismo predicó muchos años y gozó de la estima de sus auditorios (Meléndez, 1682: 414), sin embargo solo se cuenta con un panegírico impreso en 1648, *Oracion panegirica de las alabanzas de el Dulcissimo Nombre de Maria Santissima*, en el que se exaltan las virtudes de la virgen. Fray Juan de Herrera fue señalado como “vno de los mas insignes Predicadores, mas aplaudidos, y acreditados de todos, los que hà tenido la Prouincia: predicaua con zelo las verdades, pero con tan singular gracia en el modo de decir, y representar lo que decia, que al mismo tiempo, que aprouechara con la doctrina, deleytaua con la gracia, y con la voz” (Meléndez, 1682:414).

Fray Luis de Bilbao fue otro renombrado dominico, catedrático de San Marcos, calificador del Santo Oficio y provincial de la orden. En 1628 el nombre de Bilbao se comentó para algún obispado pero el fraile murió al año siguiente (Medina, 1904: 256). El 21 de diciembre de 1625 fray Luis de Bilbao predicó a la población de Lima en el auto de fe en el que se trató la causa de las alumbradas -entre ellas Luisa Melgarejo- y de los judaizantes -el clérigo Almeyda y el mercader Garcí Méndez de Dueñas-. En esta oportunidad Bilbao realizó una extensa apología a la Inquisición como institución “vigilante defensor de la Iglesia y de la fe”, al mismo nivel de “los reyes de España que defienden a Dios (...) y conservan toda su monarquía purísima en la fe” (Bilbao, 1626: f. 21).

No deja de ser llamativo que Bilbao estando en Lima predicó desde el púlpito contra la propagación en la ciudad de las herejías de La Voladora y La Platera, pero en un cambio de escala Bilbao también predicó sobre la continuidad de la dinastía Habsburgo como garante de la fe, sintonizando con la argumentación que ya se venía promoviendo vivamente en la península, discurso que si bien fue un ataque claro a los títulos del rey de Francia embestía con toda fuerza contra Inglaterra, ya declarada la guerra el año anterior¹⁶⁷. En 1626 para el nacimiento de la princesa Margarita, la hija mayor de Felipe IV, fray Luis de Bilbao como muchos clérigos españoles ubicó a los nuevos príncipes (Felipe Próspero y Margarita) en una línea atemporal surgida para y por la fe, lo que en la prédica sería exaltado como la distinción entre la monarquía hispana de cualquier otra, como la francesa (Negredo, 2002: 305).

Por último, al dominico español fray Blas de Acosta se le consideró “el mejor Predicador, y el mas bien receuido” (Meléndez, 1682: 605) del segundo

¹⁶⁷ En alusión a la guerra anglo-española, fray Luis de Bilbao “De donde me prometo que no ha de haber poder que pueda sujetarla y vencerla (...) Pues si España entendida no solo no adoró las mentirosas deidades de tan diversas naciones conquistadas, sino que no conquistó palmo de tierra que al culto del verdadero Dios no consagrarse, bien puedo yo prometerme, no solo que ninguna otra potencia la sujete, sino que ella a todas las supedite” (Bilbao, 1626: ff.22-24).

tercio del siglo XVII en Lima. Fue conocido como “el Crisóstomo de Lima (...) siguiendo à este tan estrechamente en su eloquencia de oro, que por quarenta años continuos, enseñando à esta Ciudad en sus publicos sermones, non solo era buscado, y seguido de la multitud copiosa de la plebe, sino de los mas ilustre, docto, y noble de toda la Ciudad” (Meléndez, 1682: 745).

Por su notoriedad se le encomendó a Blas de Acosta la predicación del 19 de septiembre de 1649 en la Catedral de Lima, con ocasión de dos acontecimientos simultáneos que podrían sugerir la convergencia de los fenómenos de santidad y represión a mediados del siglo XVII (Mills, 1997:147): la instalación en el templo de una pieza de madera de la Santa Cruz (reliquia obsequiada a Villagómez por el Papa Urbano VIII) y la investidura de los siete visitantes de idolatrías (Duviols, 1977:198)¹⁶⁸. Ante la presencia del arzobispo Villagómez, el virrey Conde de Salvatierra y un conjunto de autoridades civiles y eclesiásticas Blas de Acosta profirió el *Sermon que en la solemnissima colocacion de la Sagrada Reliquia del Santo Lignum Crucis (...)*, impreso el mismo año, y en el que sostuvo de manera polémica que la idolatría estaba en los curas y ya no en los indios pues al adorar la plata y el oro los clérigos incitaban la adoración de ídolos de distinta especie (Acosta, 1649: 7). Blas de Acosta recreó una corriente de opinión que ligó la propaganda de la nueva campaña de extirpación de las idolatrías de los indios con un reproche sobre la moral del bajo clero en términos amplios y el elogio del traslado oportuno de la reliquia a la Catedral, casa del alto clero. El discurso fue contra la idolatría pero también una alocución de apoyo a la iniciativa arzobispal anti idolátrica, cuestionada por sectores civiles y eclesiásticos, en un complejo evento -como fue el traslado de la reliquia desde la Iglesia de San Francisco- que revela contextos políticos

¹⁶⁸ De acuerdo con Mills, el santo Lignum Crucis sería instalado el 14 de septiembre, el día de la Exaltación de la Santa cruz en el calendario católico, pero la instalación se pospuso hasta el domingo siguiente, 19 de septiembre, cuando partían los visitantes (Mills, 1997, pie 28: 147).

superpuestos en el texto del sermón. Esto permite reconocer la evangelización inconclusa de los indios como un tópico de la vida urbana y a Lima como tierra de misión en la que hay que combatir la ignorancia religiosa de la población.

Los agustinos por su parte también adoctrinaron desde el púlpito, impregnados de su participación en labores políticas como consejeros de la corte virreinal, lo que en cierta medida explica la paridad o cercanía con los renombrados dominicos en la cantidad de sermones impresos compuestos por predicadores de esta orden. De hecho, dominicos y agustinos mantuvieron una clara correlación mientras otras órdenes, como los mercedarios, tuvieron una presencia marginal como autores de sermones impresos.

Aunque no se disponen de sermones de su pluma, fray Antonio de la Calancha fue uno de los autores renombrados de la orden quien al desarrollar su estilo culterano en diversos escritos ejerció una significativa influencia literaria así como doctrinal y misionera entre los agustinos, especialmente a través de su *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú* (1638) donde alude a los modos de predicación (Campo del Pozo, 1979: 124-126) entre otros temas teológico políticos. Fray Bartolomé Vadillo fue también un predicador muy conocido, catedrático de San Marcos donde se le dio el apodo de “pico de oro” por su capacidad oratoria (Torres, 1657: 240), y siendo rector del Colegio de San Ildefonso fundó en 1648 el Hospital San Bartolomé para negros y negras libertos (horros). Vadillo estuvo muy cerca del virrey Marqués de Mancera y su esposa - pareja benefactora del Hospital- así como de la corte y las autoridades civiles. En 1644 el agustino promovió en los círculos políticos más elevados la devoción por fray Elías de la Eternidad (Jesús, 1681: 345-351). De Bartolomé Vadillo se conocen apenas cuatro sermones impresos que van de 1632 a 1642, y sobre esto el cronista agustino fray Bernardo de Torres se quejó amargamente señalando que “ha impreso varios elocuentes sermones fúnebres, festivos y morales, y pudiera imprimir muchos tomos de ellos si el aplauso con que han sido celebrados en casi 40 años correspondiera al caudal para costear la impresión” (Torres, 1657:

240). Como Cipriano de Medina en 1641, Vadillo ya había predicado e impreso en 1635 el sermón proferido para la celebración pública de la defensa milagrosa del galeón español que transportaba el tesoro real, titulado *Sermon a la fiesta real del segundo Corpus de España instituida por la Magestad Catolica del Rey n.s. Filipo IV en hazimiento de gracias por el mas que feliz milagroso sucesso de los galeones, que llevando el tesoro de las Yndias, por medio del enemigo, aportaron en saluamento vispera del glorioso apostol san Andres*. Adornado de versos y epigramas Vadillo también dio a la tinta el *Sermon en las honras de Don Bernardino Hurtado de Mendoca, Cavallero del habito de Santiago, General del puerto del Callao* (1637), en el que se exponen las imágenes y símbolos que enaltecieron al difunto en la ceremonia fúnebre y que en el texto justifica las acciones militares que emprendió en vida contra los enemigos de la monarquía en el Pacífico.

Por su parte la orden franciscana estuvo representada en la primera mitad del siglo XVII por dos sermones impresos para las solemnes ocasiones de los autos de fe de 1605 y 1639, elaborados por los frailes Pedro Gutiérrez Flores y José de Cisneros respectivamente. Si bien son apenas dos sermones, se trata de ocasiones de solemnísimas, de alta connotación social, y ambos eclesiásticos estaban ligados a la cúpula del poder virreinal¹⁶⁹. Vale recordar que la cantidad de franciscanos en el virreinato del Perú fue en descenso desde la década de 1630 hasta 1729 después de formar casi la mitad del personal evangelizador entre los años de 1530 y 1629 (Marzal, 1983), lo que pudo tener un impacto en su escueta participación en la producción sermonaria impresa que habría que esclarecer.

¹⁶⁹ Pedro Gutiérrez Flores viajó desde España a Lima a petición del virrey Francisco Toledo, quien lo nombró su confesor, visitador de Chucuito y rector de la Universidad de San Marcos, agente de la reforma de 1581. Cuando Toledo abandona Lima designó a Gutiérrez Flores su representante en el juicio de residencia que se le realizó (Monsalve, 1998: 73).

El sermón de Pedro Gutiérrez Flores del 13 de marzo de 1605 fue un discurso de alabanza sobre las instituciones de la monarquía en los lejanos territorios de los reinos de Indias en los que se cumplía el compromiso de proteger la fe de los enemigos y la herejía de acuerdo a la elección que Dios hizo de los Habsburgo para cumplir tal fin. En el sermón se denosta de modo sutil a la otra gran potencia católica que representó Francia entre los “países vecinos que se encuentran divididos, destruidos y arruinados” (Gutiérrez Flores, 1605: f.7). De este modo el predicador alterna entre la agenda diplomática de la Casa de Austria y la dinámica local limeña. La exaltación de la autoridad del virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey y del Santo Oficio encabezaron la enumeración de los defensores del cristianismo y por tanto de la monarquía, al ser ambos “escudos fortísimo de la fe”, seguidos luego por la universidad, la Audiencia, las congregaciones religiosas y los gallardos caballeros. No hubo alusión al cabildo eclesiástico ni al arzobispo Toribio Mogrovejo, omitidos entre los asistentes al evento, encontrándose en Lima el prelado luego de finalizar su visita pastoral dos meses atrás, en enero de 1605. El conflicto entre el Santo Oficio y el prelado es una clave política de lectura que va en aumento a lo largo del sermón y que cobra especial relevancia si se considera que este evento en el que se quemaron a tres judíos portugueses fue de una magnificencia no vista antes en Lima¹⁷⁰, con el que se estrenó el dispositivo de excepcional efecto emocional en la audiencia como fue el “sermón de aparato” (Smith, 1978: 18 y 65-66). Este sermón con una prédica acompañada de exhibición o despliegue escénico fue punto de referencia de los autos de fe sucesivos realizados en Lima, juicios que una y otra vez se propusieron la “viva

¹⁷⁰ Es conocida la descripción de gran admiración que hizo el jerónimo fray Diego de Ocaña en su *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605* del auto de fe de Lima de 1605, donde “están las cosas de la fe católica tan adelante que se celebren con tanta majestad y autoridad sus actos, con mucha más gravedad que en España” (Ocaña, 2010: 154).

representación del que se celebrará en el día temeroso de los últimos fuegos del universo y cuando los cielos y tierra se estremecerán desde sus fundamentos” (Gutiérrez Flores, 1605: f.3-rev).

El franciscano fray José de Cisneros predicó en el proceso de “la gran complicidad” del 23 e enero de 1639, ocasión en la que se persiguió y encarceló a los portugueses asentados en Lima acusados de conspirar contra la monarquía hispana. El sermón de Cisneros consistió en un repaso de las potestades teológicas y judiciales de la Inquisición a partir de la cabeza de la Iglesia, es decir, Cristo como Inquisidor general (Florez, 2003), asistido por las órdenes de Santo Domingo y San Francisco. Sin embargo Cisneros se detuvo largamente en exponer las concesiones que Carlos V y su hijo Felipe II hicieron al Santo Oficio, protección también procurada por Felipe IV y representada en Lima por el virrey Luis Gerónimo de Cabrera y Bobadilla, Conde de Chinchón. El momento del auto de fe permitía hacer visible institucionalmente a la Inquisición, reiterar el alcance de su poder e insistir en su papel de salvaguardia de la Iglesia y luego de la monarquía hispana, elementos que no quedaron fuera de la prédica. Este énfasis visto en el sermón del auto de fe de 1639 ratifica la idea sobre la operación de autoproclamación de la autonomía económica del Santo Oficio respecto al fisco real gracias a la apropiación del gran patrimonio que confiscaron a los judíos portugueses de Lima (Millar, 1997:103-104).

En tanto, el franciscano fray Juan de Herrera, autor en 1648 de la *Oracion panegirica de las alabanzas de el Dulcissimo Nombre de Maria Santissima*, cultivó el estilo teatral y en ocasiones aterrador, que ya caracterizaba a los padres seráficos limeños que predicaron en los autos de fe. Basta señalar la dramática participación de fray Juan de Herrera como provincial de la orden en la procesión de penitentes de “notable edificación” realizada después del sismo de marzo de 1630, dando lugar a lo que Jean Delumeau ha llamado la “pastoral del miedo” a partir del estudio de los sermonarios de los misioneros capuchinos franceses del siglo XVII. Al final de la procesión -encabezada por el cabildo secular seguido

por el eclesiástico y el resto de las órdenes- aparecieron los franciscanos dirigidos por fray Juan de Herrera quien predicó a voces penitencia, con la túnica caída a la cintura, descubierto el pecho y cubierto de cadenas de hierro, con un Cristo en las manos y el rostro encenizado. El resto de la comunidad Recoleta lo acompañó en túnica, con cruces muy pesadas, esterillas en los ojos, coronas de espinas en las cabezas, descalzos y “desnudos hasta la cintura, descubriendo asperísimos cilicios de malla y cerdas, azotándose rigurosamente, lo que dejó atónito al pueblo, puso horror y en los ánimos entrañable devoción”¹⁷¹.

Por su parte, fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, provincial de la orden, catedrático de la Universidad de San Marcos, calificador de la Santa General Inquisición y procurador en Roma de la causa de beatificación de Francisco Solano fue conocido predicador con una intensa actividad política que se reflejó en memoriales y en el púlpito. Desde niño estuvo ligado a la corte limeña, primero como paje de los virreyes Marqués de Salinas, Conde de Monterrey y Marqués de Montesclaros, y luego a los 24 años como secretario de gobierno de este último (Medina, 1904: 274). Finalmente, el eclesiástico fue el predicador oficial de los virreyes Esquilache, Guadalcázar y Chinchón, y sus palabras en el púlpito tuvieron peso en los matices de las relaciones entre su orden religiosa, las autoridades virreinales, la Santa Sede y la monarquía durante la primera mitad del siglo XVII. Como letrado y asesor en temas de gobierno, Salinas y Córdoba perteneció a una esfera de influencia y decisión dentro y fuera del virreinato del Perú, que opinó sobre el proyecto global de la monarquía católica (Gálvez, 2008: 43). En 1630 el fraile dio a la estampa el primero de los cuatro memoriales reconocidos como sus escritos de tenor político, titulado *Memoria de las Historias del Nuevo Mundo, del Perú y excelencias de la ciudad*

¹⁷¹ Córdoba y Salinas, 1957: 1113. No deja de ser llamativo como este sermón de aparato se convierte en la crónica conventual de Córdoba y Salinas en el ejercicio de virtud y de cierto heroísmo.

de Lima obra inscrita en el marco de las acciones de seglares y religiosos limeños para elevar a la ciudad al rango de *civitas* católica y equipararla a los centros de peregrinación y devoción que correspondieron a las grandes capitales europeas, a lo que contribuyó la proclamación de Francisco Solano como santo patrono de la ciudad (Gálvez, 2014: 177).

De su obra retórica sacra, que debió ser abundante por su rol de predicador virreinal, solo se dispone del *Panegírico a la fiesta de San Francisco* de 1646 y las honras fúnebres del príncipe Baltasar Carlos de Austria, dedicadas al virrey de la Nueva España, Conde de Salvatierra, e impresas en México en 1647. En este último sermón el fraile reflexionó desde un territorio distante de la metrópoli sobre la amenaza que significaba la muerte del heredero del trono para la continuidad dinástica, sucesión formalizada por los predicadores hispanos como garante de la fe. Como la celebración de los nacimientos reales, la muerte del primogénito actualizaba el problema de la sucesión, tema que aparece en el sermón como una dificultad común a todos los espacios dominados por la monarquía española (Herrera, 2012: 97). La muerte del príncipe interrumpe la atemporalidad de la monarquía surgida para y por la fe, rasgo que la distingue del resto de las realezas, le confiere su razón de ser y constituye el eje de la operación de legitimación dinástica. Ante esto, el fraile exalta y amplifica los atributos del joven príncipe muerto hasta convertirlo en un ser divino, equivalente a un santo que ofrece un modelo ejemplar. Con esta operación que sugiere la veneración del príncipe, en consecuencia la de la Monarquía, y en seguida la de la espada de Dios, Salinas y Córdoba proporcionó a la encumbrada audiencia de México –encabezada por el virrey pronto a volver a la península- un relato de refugio y consuelo ante la catástrofe que significó para la monarquía la muerte prematura del heredero de Felipe IV. Al sugerir la devoción por el príncipe Salinas y Córdoba interviene en el debate sobre la necesidad para la monarquía hispana, sumida en la crisis, de obtener una canonización propia para atenuar la ventaja de Francia con la canonización de su soberano San Luis y quebrar el sino

negativo que implicó la muerte bajo el que se interpretó los malestares de la cotidianidad.

Los exponentes de la prédica franciscana descritos y el tenor de sus sermones impresos descubren una porción del amplio esfuerzo de la orden en apoyar en sus conventos los grupos de estudiosos que en el púlpito tuviesen la capacidad de explicar el Evangelio de manera clara y concisa (Herrero, 1998, tomo I: 526-537). No obstante, al igual que los jesuitas, el precedente inmediato de su prédica estuvo en su intensa participación en las misiones –especialmente la rama capuchina-, lo que establece en la dimensión práctica de su predicación una proximidad con la prédica de la Compañía de Jesús no así con los dominicos (Negredo, 2001: 73). En las misiones predominó la figura de la plática, como una predicación llana, dirigida a individuos concretos y no a una masa indiferenciada. Esta prédica se caracterizó por presentar al pecado como fruto de una decisión personal, privilegiar la predicación en las situaciones de crisis y sistematizar una suerte de prédica del miedo o del terror. Desde este punto de vista se podría señalar que franciscanos y jesuitas compartieron una cultura misional común que dejó huella en su pastoral de la predicación en la presencia de ciertos temas y sus desarrollos, como el pecado, la penitencia y el castigo, la salvación y la muerte (Rico Callado, 2002: 366).

En el caso de los jesuitas, las imágenes mentales asociadas a estos temas fueron encajadas en símbolos, alegorías y en representaciones visuales de múltiples lecturas para fijarla estas imágenes con todos los sentidos en el “teatro de la memoria” (escenario) de manera que cumpliera así con su función de persuadir hacia la virtud. Lo no visto debía ser visualizado, como el caso del infierno que de estar aquí sería visto. Del mismo modo se apeló a la representación de la realidad visible, como son las virtudes. Esta obligación se le imputó tanto a la prédica hispánica jesuita en el uso de metáforas y alegorías como a las representaciones teatrales de la orden, en los festejos públicos que levantaron aparatos de arte efímero, y dio origen además a la “técnica

emblemática” que se propone la más compleja intelección de la imagen impresa. La emblemática jesuita o jeroglíficos fue considerada una herramienta pedagógica y propagandística para indicar el camino a la virtud y consistió en una imagen enigmática, simbólica, provista de una frase o leyenda que proporcionaba el “pie forzado” para descifrar el sentido moral oculto, el que se recogía luego en verso o en prosa. El libro de emblemas fue finalmente un género poético-pictórico con intención moralizante sin un tema central bien definido que se convirtió en una corriente artística y literaria en el siglo XVII, desarrollada con riqueza por los escritores jesuitas (Campa, 1996: 44). En la *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús se contempló la enseñanza de la elaboración y lectura de emblemas y su origen se encuentra en el método de meditación ignaciana expuesto en los *Ejercicios Espirituales* y su primer exégeta fue el padre español Jerónimo Nadal. En 1593 se imprimió las *Evangelicae Historiae Imagines*, en el que cada uno de los Evangelios a leer en las misas dominicales y en las de Cuaresma aparece representado en una serie de 153 grabados en cobre ejecutados por artistas flamencos, seguidos de anotaciones y meditaciones. A Nadal le sorprendió la muerte antes de finalizar el proyecto, el que quedó a cargo del padre Diego Jiménez quien lo terminó en 1593 no sin enfrentar numerosas zozobras. Según la tradición jesuita fue el mismo Ignacio de Loyola quien pidió el trabajo a Nadal y éste desarrolló el primer intento hacia la creación emblemática por un miembro de la Compañía de Jesús cuando no la primera conceptualización sistemática, usando texto y grabado, del método de meditación instituido por los *Ejercicios Espirituales*, obra plagada de referencias visuales. La emblemática jesuita está así ligada al uso de los sentidos en la meditación, particularmente el sentido de la vista, para establecer en la composición del lugar (*compositio loci*) el preámbulo de inicio de la meditación anunciando la representación imaginaria de objetos, personas y lugares que están fuera de la comprensión humana, o la re-creación de lugares y acontecimientos verificables en los Evangelios (el nacimiento de Cristo, la Última Cena).

En la *compositio loci* se reconoce un punto de encuentro conceptual con la práctica de la “predica de las pasiones”, predica jesuita que habitualmente fue desplegada en el espacio urbano a diferencia de la predicación a los “rudos” y los niños en las misiones. En el virreinato del Perú coexistieron ambas, y la “predica de las pasiones”, considerada la característica predica cortesana de la Compañía de Jesús hispánica, fue desarrollada a partir del método de oración y gustos espirituales de los *Ejercicios Espirituales*, junto con la práctica de memorización y escritura desarrollada en *El comulgatorio* del sacerdote jesuita Baltasar Gracián (Chinchilla, 2004: 164 y 177-178). La “predica de las pasiones” se orientó a mover los afectos por medio del temor introducido en el vulgo para inclinar su voluntad, de manera de volver presente a los sentidos el espectáculo de lo funesto del pecado y lo terrible del castigo, junto a las imágenes de lo virtuoso y el camino a la salvación. A diferencia de los *Ejercicios Espirituales*, en el que se establece un diálogo con Dios como ejercicio interior de desengaño ante lo visible del mundo para lograr la vida virtuosa, en la “predica de las pasiones” la interlocución se realiza con un auditorio a través de la palabra memorizada, proferida y luego impresa en el sermón que exterioriza la piedad.

Es preciso notar que la Compañía de Jesús tuvo presente la diversificación de los auditorios sometidos a la predica de acuerdo a la diferenciación social percibida por la congregación en la sociedad de los siglos XVI y XVII. Desde la predica para el “rudo” o el niño realizada en la plaza o la aldea, hasta la de la aristocracia urbana de las cortes, pasando por la predica en las misiones (al interior de la península como en ultramar) a la de los eventos barrocos que convocaron un público variado, la predica jesuita fue bastante ecléctica en el uso de las fuentes con las que elaboraron los sermones y desarrollaron un estilo y procedimientos propios (Chinchilla, 2004: 109).

La producción sermonaria de los predicadores jesuitas se concentró en la década de 1630 cuando aparecieron impresos en Lima cinco sermones panegíricos que respondieron a públicos distintos, casi todos elaborados por

sacerdotes criollos y costeados por los mismos impresores, lo que sugiere el interés de los lectores por este género y autores. El primero fue en 1631, compuesto por el joven padre Alonso Pérez de Urazandi titulado *Pengyrico o oracion en la solemnidad de la inmaculada Concepcion de la Virgen Nuestra Señora*. Este sermón dedicado al “Borromeo Español” fue un cuadro literario más que un sermón doctrinal pues contiene un conjunto de décimas del licenciado Tomás de Mesa, el elogio al autor hecho por el bachiller Fernando de Guzmán y una carta del mismo Pérez de Urazandi dirigida al rector del Colegio de San Pablo en la que hace gala de una falsa modestia sobre sus habilidades intelectuales y literarias. En la carta Pérez de Urazandi acata los preceptos de la retórica clásica formulados por Quintiliano y reivindica en la oratoria sacra el estilo “cultista” hispano del criticado fray Hortensio Paravicino con sus “latinizantes, “palabras raras”, “no genuinas”. Los paratextos y el sermón de Pérez de Urazandi participaron de dos acalorados debates peninsulares del primer tercio del siglo XVII, como fueron la Inmaculada Concepción y la defensa del estilo culto, el que logró activa aceptación de amplios sectores de los auditorios. Ambas polémicas se germinaron con intensidad en Lima, donde el sermón se valoraba por la notoriedad del predicador y no por la calidad del discurso, de acuerdo al descargo de Alonso Pérez de Urazandi cuando sostuvo que:

“extraño siglo el nuestro, donde los errores solicitan piedad, y los aciertos odios, y cuando más favorables, las atribuyen á superiores juicios y calificados maestros, error grande de su mala intención, pues no advierten (dixo un florido ingenio á la misma objecion que le oponian) que mejorandolas de dueño las califican, y lo mismo que intentan para desconsolarme viene a servirme de panegirico” (Medina, 1904: 280).

Al año siguiente, en 1632 se imprimió el sermón del Provincial de la Compañía de Jesús, Nicolás Mastrillo Durán, titulado *Sermón en el otavario que la Ilustrissima Religion de Redemptores celebros a la Canonizacion de su primer*

Fundador y Patriarca san Pedro Nolasco, el que presentó un tono radicalmente distinto al de Pérez de Urazandi en tanto desarrolló el tema de la vida virtuosa para la salvación del alma con una oratoria exigua en ornato que revela su inclinación por la predicación evangélica propia del cura misionero. En 1637 el padre Juan de Córdova Messia, conocido como eminente orador, nieto de Polo de Ondegardo, rector de los colegios jesuitas de Huamanga, Pisco y el Callao (Torres Saldamando, 1882: 359-360), dio a la tinta la honra fúnebre compuesta para fray Francisco Verdugo, Obispo de Huamanga, muerto el año anterior, texto en el que llama la atención al desarrollar el tema de la enorme riqueza de las minas de mercurio de Huancavélica y la prudencia del prelado para calificar el maltrato indígena.

Con la aprobación de fray Antonio de la Calancha apareció impreso en 1639 el sermón del catedrático y arcediano de la Catedral de Lima, padre Bartolomé de Benabides y de la Cerda, *Sermon en la dedicacion del nvevo y famoso templo de S. Pablo de la Compañia de Iesvs de Lima, en dia del glorioso Patriarca san Ignacio*, discurso del que destacó el agustino la honestidad del autor para morigerar la natural distancia entre el momento de la viva predicación del de la lectura serena en el que se goza de los atavíos retóricos del autor:

“Yo le acabo de leer, y aun̄ veo el mismo cuerpo, quien no le oyó predicar le verà con alma: siento solo no verle con el mismo espiritu, y alma con ò entonces lo gozamos. Quien lo leyere si lo sabe conocer, alabará la grauedad de su lenguaje, lo curioso de letras humanas, lo gallardo de sus discursos, la nouedad de su disposicion, y engrandecerà lo rico de la escritura, ò con elegante claridad hizo magnifica la accion: sino añadiere mas credito a su dueño, dirà ò el mismo oro que à dado esta mina en varios sermones (añadidos esmaltes) salio este dia cō mas lustrosos esplendores” (Calancha, 1639: s/f).

El discurso rico en adornos giró en torno a la incorporación de la Ciudad de los Reyes entre las urbes virtuosas como Roma, donde yacen santos y venerables, tema que fue del mayor gusto de Calancha. Benabides aportó con este sermón al tópico literario del siglo XVII ya señalado de exaltación de la ciudad de Lima. Cabe agregar que la operación de enaltecimiento de la ciudad a través de la cultura impresa se realizó a propósito de los eventos de connotación pública como las fiestas a los santos canonizados o rememorados, la dedicación de templos, el traslado de reliquias. La valentía de la urbe ante las catástrofes, el refinamiento, ilustración y conocimiento gestado en la ciudad, fueron también motivos de loas a las que contribuyeron Pedro de Oña con sus sonetos sobre la ciudad devastada por el terremoto (1609), Diego de León Pinelo con el *Hyponmnema apolegeticum pro Regali Academia Limensi* (1648) de glorificación de la Universidad de San Marcos que a su vez enaltece la Ciudad de los Reyes.

En 1644, el teólogo de la Compañía de Jesús, Gregorio López de Aguilar dedicó a la virreina María Luisa Henríquez de Salazar, Marquesa de Mancera, el sermón titulado *Desintereses y franquezas de la Christiana Charidad. Acreditada en la cvra de ppobres enfermas; en el remdio de donzellas recogidas: en el socorro de vergonçantes, y otras obras pias. Discvrso panegirico, y parenetico... en la fiesta de los inclytos Martyres Medicos san Cosme, y Damian, y Iubileo del Santissimo, en el Hospital de la Charidad de esta Corte*, obra encargada y costada por Alonso Sánchez Chaparro, mayordomo del Hospital y familiar del Santo Oficio. En contraste con la alabanza a Lima, este sermón es un repaso del jesuita sobre el buen comportamiento femenino para acometer las constantes transgresiones a las normas y el desborde moral de la población de la ciudad, especialmente las mujeres. El sermón de Sánchez Chaparro junto a la *Defensa de damas* de Diego de Ávalos y Figueroa (1603), y el *Espejo de la perfecta casada* de fray Alonso de Herrera (1627) constituyen los tres manuales de comportamiento emblemáticos del siglo XVII limeño, lo que revela la

dificultad de remitir este sermón tan sólo al ámbito de la oratoria sacra. Las tres obras tienen por antecedente inmediato a *La perfecta casada* de Luis de León (1583) y son parte de los textos devocionales¹⁷² que descubren el gran interés que tuvo la Iglesia limeña por controlar el comportamiento femenino¹⁷³, así como el agrado de los lectores y motivación de los impresores por los manuales prácticos que se ocupaban de cuestiones éticas y de aspectos relacionados con los problemas cotidianos, como la crisis moral o relajación de las costumbres en la urbe. Los sermones que discurrieron sobre la pureza mariana en definitiva cuestionaron los usos y costumbres de la vida de la corte virreinal y urbana en general, apuntando al deterioro de la moral femenina en el virreinato del Perú en ocasiones como expresión de la crisis política mayor de la monarquía hispana global.

Sin embargo, los sermones inmaculistas o sobre la Inmaculada Concepción dejan ver que en la elección de temas y figuras retóricas los predicadores tuvieron conciencia sobre la eventual incorporación de sus sermones a un espacio de circulación formado por diversos centros urbanos de la monarquía española, tanto dentro como fuera de la península, dando cuerpo a un tejido de lectores, críticos y autores entre México, Lima, Madrid, Sevilla, Puebla o Valladolid. La conciencia de pertenencia a una comunidad imaginada monárquica católica hispánica es notoria cuando a contar de 1630 las menciones o referencias a la

¹⁷² Por texto devocional se asume la definición propuesta por Carlos M.N. Eire que contempla cualquier texto que pudiese ser considerado o utilizado como un vehículo para despertar el fervor religioso o para moldear la fe de sus lectores. Tal definición construida desde un criterio básico, conduce a incluir obras de muy diversa índole: libros de oraciones, manuales para la instrucción religiosa, sermones impresos, tratados místicos, hagiografías, catecismos, opúsculos polémicos, algunos volúmenes teológicos y, en última instancia, la Biblia (Eire, 2007:100). El sermón participa así de una compleja cultura del escrito religioso colonial (impreso y manuscrito).

¹⁷³ Los discursos en Europa y los Andes compartieron numerosos elementos provenientes de la ofensiva del concilio de Trento contra los desórdenes sexuales. Preguntas de un lado del Atlántico se filtraron hacia los territorios del Nuevo Mundo expandiendo la fuerza de la cultura barroca contrarreformista. Este fue el caso del interés de la Iglesia hispana por controlar la sexualidad pública y privada de sus feligreses en los Andes, lo que suponía además una forma de control social (Armas Asín, 2004: 509).

figura de María remitían de inmediato a la discusión teológica y política sobre la Inmaculada Concepción. Esta polémica originada en Castilla fue instalada por la Casa de Austria en el imaginario colectivo como aglutinante místico en tanto se le consideró abogada especial de la Monarquía (Calancha,1639:s/f). Así, en el debate público hubo intensos ataques entre órdenes y en la adopción de posiciones políticas los dominicos se opusieron a la novedad que conglomeró al resto de las congregaciones -encabezada por los jesuitas, seguidos por los franciscanos- que propugnaron la concepción de María sin mancha de pecado, asociada a la proyección de un tipo de religiosidad más teatral y populista que logró sintonizar con la sensibilidad religiosa de la población (Negredo, 2002:228-230). En esta contienda peninsular de los últimos años del reinado de Felipe IV en que los dominicos fueron simbólicamente derrotados - el dogma finalmente fue proclamado en 1854- al ser desplazados de los centros de poder, los frailes de la Orden de los Predicadores del virreinato del Perú aportaron a la virulencia de la congregación contra la Inmaculada Concepción en Roma con el frenesí de las devociones de Santa Rosa de Lima y Martín de Porres mermando el impacto del revés en los territorios de esta monarquía compuesta. La noción de una comunidad monárquica católica hispánica entre los predicadores se aprecia finalmente en que estos autores a su vez compusieron aprobaciones, sonetos y décimas incorporadas tanto a discursos de tono universitario así como a sermones compuestos por religiosos seculares como de otras órdenes distintas a la del autor, conformando así una fecunda comunidad más allá de los límites de Lima¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Desde la década de 1640 se hizo cada vez más frecuente la impresión en Lima de sermones predicados en otras diócesis en eventos destacados, como fue el caso en 1645 del sermón de Diego de Vargas Chacón proferido en la Iglesia de Potosí para la publicación del edicto de anatema (Medina, 1904: 357).

5.4 El clero secular y la pastoral de la predicación

El clero secular también participó de la pastoral de la predicación, intervención que en general estuvo menos guiada por la vocación y más por la obligación si se considera los cambios políticos, institucionales y culturales que impulsó la intervención de la Corona en el ámbito eclesiástico a través del virrey Francisco de Toledo a finales de la década de 1560, la llegada de los jesuitas al virreinato del Perú en 1568, y la agenda reformista de la Iglesia hispana y la Santa Sede. A contar de 1569 el virrey Francisco de Toledo emprendió un conjunto de reformas administrativas con implicancias pastorales que dejó varias consecuencias, como la implementación de nuevos asentamientos para los indios (reducciones) y formación de pueblos de indios, espacios en los que se desplazó gradualmente el clero regular por el secular. Bajo la aplicación del Patronato Real, Francisco de Toledo logró que la designación de los párrocos de los pueblos de indios fuera potestad del virrey e impuso la instrucción obligatoria en lengua nativa suprimiendo el uso de traductores en la práctica pastoral. Además exigió que los eclesiásticos residieran en las doctrinas de indios. De este modo el clero secular debió encarar el auxilio espiritual cotidiano de su grey -tareas entre las que destacó “el ministerio de la palabra de Dios”- y dejó en evidencia la necesidad de establecer una sola lengua (lengua general del Inca) dentro de la variedad empleada por los indios, así como uniformizar la doctrina y las prácticas pastorales (catequesis, misa y la administración de sacramentos). Esta situación determinó que para el clero secular del virreinato del Perú la discusión sobre los modos de predicar estuviera asociada fundamentalmente a la evangelización de los indios y al problema de las lenguas nativas.

Las medidas del virrey de Toledo terminaron por mermar el poder y autonomía de las órdenes (en especial la de los dominicos) y el fortalecimiento del clero secular mientras el arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, en paralelo emprendió la tarea de construir el sistema administrativo eclesiástico e

implementar en su arquidiócesis las reformas eclesíásticas de la Iglesia hispana y del concilio de Trento. La renovación emanada de la Iglesia hispana en la cuarta década del siglo XVI acentuó el mejoramiento de la formación de los predicadores, lo que resultó en la proliferación de tratados sobre predicación y la aparición de grandes talentos de la retórica sacra como el dominico fray Luis de Granada (Núñez, 2000: 35). De modo semejante a la Iglesia hispana, el concilio de Trento ejecutado a mediados del mismo siglo, insistió en la importancia de la predicación. En ambas coyunturas (Trento y la reforma de los cardenales Hernando de Talavera y Francisco Jiménez de Cisneros) la predicación recibió un gran impulso. En Trento se dispuso la estandarización universal de la catequesis y los sacramentos, así como la corrección de los vicios de la predicación a partir de la mayor sencillez en el discurso, la asiduidad en la predicación (domingo y festivo, y más frecuentemente en Adviento y Cuaresma) y la obligación de la práctica para prelados y párrocos¹⁷⁵. Los puntos básicos del ideario tridentino (dignificación moral e intelectual de los curas, refuerzo de la predicación, del catecismo y de la confesión) fueron abrazados por Mogrovejo en su programa reformador dirigido al clero de la catedral y de la diócesis limeña en general. Así entre los medios a su alcance para cumplir este cometido el arzobispo dictó un conjunto de normas para regular la actividad eclesíástica en la catedral (regla consuetada), fundó en 1590 el seminario diocesano y convocó el Tercer concilio limense, donde contó con la ayuda de una facción de los jesuitas, y como ya se señaló estuvieron liderados por el ex provincial de la orden Joseph de Acosta. Acosta actuó como asesor del arzobispo no solo en la elaboración de los decretos conciliares en los que finalmente se logró imponer los deseos de la Corona frente al de las órdenes religiosas y obtener la aprobación de los decretos por parte de la Santa Sede (Durston, 2007: 86), sino también para administrar las

¹⁷⁵ *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, 1785, Sesión V, capítulo II: 57.*

tensiones del encuentro (Lisi, 76-77 y 81). El grupo de la Compañía de Jesús representado por Acosta intervino directamente en la elaboración de los tres textos fundacionales del Tercer concilio limense (*Doctrina christiana, Tercero catecismo.... y Confesionario para los curas...*) que establecieron el estándar canónico para el discurso cristiano en español y quechua, y por cierto fijaron un modelo para todos los usos futuros cristianos del quechua. La estandarización de la lengua del Inca o fijación del “quechua pastoral” habría servido para controlar la interpretación de los textos entre las distintas órdenes religiosas y promover la opción por la imitación (Durston, 2007: 92), pero además intentó frenar la propagación entre el clero de la prédica conceptista, de modo que el patrón de la prédica a reproducir correspondió finalmente al estilo misionero jesuita¹⁷⁶. Esta prédica enfatizaba la sencillez en el establecimiento de los contenidos del discurso (*inventio*) y en la expresión verbal adecuada a los materiales hallados (*elocutio*) dirigidos razonable y pedagógicamente hacia la comprensión de la doctrina.

En el Proemio del *Tercero Catecismo* -el que se atribuye a Acosta (Durston, 2007: 92) - se exponen cuatro puntos (“avisos”) sobre el modo correcto de predicar a los indios, y es notorio que el acento de los dos últimos puntos es resultado de la evaluación sobre del estado de la evangelización de los indios y de la población hispana. Acosta apunta a la “predica de las pasiones”, esto es a mover los afectos, a persuadir y menos a estimular la comprensión de la doctrina, lo que le permite a la “predica de las pasiones” franquear las fronteras de la cultura del espacio urbano en el virreinato del Perú:

¹⁷⁶ “que no teniendo la consideracion que deben, mas excediendo de la capacidad, y necesidad de los oyentes, se ponen à predicar à Indios cosas exquisitas, ò en estilo levantado, como si predicasen en alguna corte, ò universidad: y en lugar de hacer provecho, hacen gran daño; porque ofuscan, y confunden los cortos, y tiernos entendimientos de los Indios (...) llano senzillo, claro y breve (...) à modo de quien platica entre compañeros, que no de quien declama en teatros” (*Tercero catecismo*, 1773: s/f.)

“Ultimamente por experiencia consta, que estos Indios, como los demas hombres, comunmente mas se persuaden, y mueven por afectos, que por razones: y así importa en los Sermones usar de cosas que provoquen, y despierten el afecto como apòstrofes, exclamaciones, y otras figuras que enseña el arte oratoria, y mucho mejor la gracia del Espiritu Santo, quando arde el sentimiento del Predicador Evangèlico” (Tercero catecismo, 1773: s/f).

Es la condición persuasiva y conmovedora de la “prédica de las pasiones” la que requiere –según Acosta- el uso de una lengua apropiada para el auditorio, que le permita a través de la *actio* sacudir sus emociones en la magnificencia del ritual de la predicación, aspecto que advierte el jesuita se desvanece en el sermón impreso¹⁷⁷:

“...el Predicador que desea imprimir la palabra de Dios en otros por Sermones, la imprima primero en sî por oracion (b). Y aunque esto es general à todos; pero muy especialmente se experimenta que los Indios, como gente de suyo blanda, en sintiendo en el que les habla algun gènero de afecto, oyen, y gustan, y se mueven estrañamente: porque ellos entre sî mismos en su lenguaje tienen tanto afecto en el decir, que parece à quien no les conoce pura afectacion, y melindre. Y así usar à vueltas de la doctrina que se enseña algunos afectos con que se provoquen à amar lo bueno, y aborrecer lo malo”.

¹⁷⁷ Coincide la aserción de Acosta con la apreciación del agustino fray Antonio de la Calancha en la aprobación del sermón del jesuita Benabides señalada con anterioridad y que acentúa la distancia entre el sermón escrito y la prédica para mover el “alma” del auditorio, lo que sugiere el reconocimiento de la debilidad del sermón impreso en la función persuasiva privilegiando otras funciones como podría ser la de crear opinión pública.

Visto así, la opción por la lengua general del Inca para las tareas pastorales con los indios no solo se remitió a la comprensión cabal de la doctrina (Estenssoro, 2003: 256) sino fundamentalmente a las funciones más sofisticadas del lenguaje, como la producción de una reacción en el auditorio (función conativa) y la creación de un momento en que lo expresado se realiza en el instante de su declaración (función performativa). Tal cometido difícilmente se podría alcanzar con un auditorio pobremente castellanizado (cultural y lingüísticamente) de modo que la preferencia por las lenguas nativas mantenía la oportunidad de lograr en la prédica una estremecedora imagen del Purgatorio.

Desde la década de 1580 la prédica misional y urbana en el virreinato del Perú tuvo un sello jesuita formalizado en los impresos del Tercer concilio limense y robustecido en las clases de retórica impartidas en los colegios de la Compañía de Jesús que recibieron a los niños y jóvenes que al cabo de los años se convirtieron en los eclesiásticos seculares criollos del virreinato del Perú. Entre los destacados predicadores seculares de la primera mitad del siglo XVII, formados en el ámbito jesuita cabe señalar al limeño Francisco Palma Fajardo, quien fue parte de la Compañía de Jesús hasta que fue expulsado alrededor de 1630¹⁷⁸. En 1627 apareció su primer sermón impreso *Sermon del Espiritv Santo (...) en el Espital de los Mareantes, en su Iglesia del Espiritu santo de la ciudad de los Reyes, en que se celebró Iubileo de quarenta horas, y su Fiesta*, compuesto para este evento realizado el martes 25 de mayo en el que el influyente canónigo de Lima, Feliciano de Vega, dijo la misa a la que asistió el virrey Diego Fernández de Córdova, Marqués de Guadalcazar, y “toda la Real Audiencia, y el Cabildo, y Regimiento con toda la nobleza de la Ciudad” (Palma Fajardo, 1627). Es de suponer que Palma Fajardo ya estaba involucrado en una disputa al interior

¹⁷⁸ Medina indica que le echaron de la Compañía de Jesús por desacreditar a quienes no son de su agrado aún cuando sean beneméritos (Medina, 1904: 263).

de la Compañía de Jesús pues, a diferencia del resto de los sermones jesuitas, en la portadilla se le presenta tan solo como “sacerdote teólogo, natural de la muy noble ciudad de los Reyes” (Palma Fajardo, 1627) sin aludir a su pertenencia a la orden. Previo al sermón hay una dedicatoria no explícita a una autoridad de la Compañía de Jesús a la que se dirige como “Reverendo padre y señor” con alusiones a los elogios que habría recibido del superior general Mutio Vitelleschi sobre su talento como predicador. En conflicto con la Compañía de Jesús, el predicador revela en el título de su sermón que finalmente obtuvo el amparo y respaldo de la cúpula del poder virreinal para predicar en una ocasión solemne y conspicua. Para imprimir este sermón -y probablemente para realizar la prédica- Palma Fajardo consiguió el mecenazgo del mayordomo mayor¹⁷⁹ del palacio virreinal, Francisco Zapata Maldonado, lo que queda de manifiesto en las dos dedicatorias, una al virrey Marqués de Guadalcázar y la otra a Zapata Maldonado. Palma Fajardo contó además con el apoyo de los agustinos (congregación que proporcionó a los consejeros más cercanos a la mayoría de los virreyes) y los dominicos (rivales de los jesuitas en la polémica hispana de la Inmaculada Concepción). El favor de ambas órdenes mendicantes se refleja en el sermón en la aprobación del agustino fray Diego Pérez, catedrático y provincial de la orden, y del dominico fray Gabriel de Zárate, también reconocido predicador que en esos años era vicario provincial del arzobispado y prior del Convento de N.S. del Rosario de Lima y después se convirtió en obispo de Huamanga.

Algo de la herencia jesuita se observa en la “materia predicable” doctrinal y moral que desarrolló Palma Fajardo, así como en el estilo llano, sencillo y pedagógico del sermón el que critica el lenguaje ampuloso para exponer los misterios del Evangelios y señala la humildad para predicar. Con una prédica

¹⁷⁹ El mayordomo mayor era el jefe principal de la casa del virrey a cargo del gobierno económico del palacio y a él se subordinaban el resto de los criados (Torres Arancivia, 2006: 76).

inflamada y colmado de alusiones políticas, Palma Fajardo presentó en su sermón el concepto del Espíritu Santo para abordar luego la idea de la confianza en las “cabezas” o autoridades del virreinato (gobernadores y prelados). Estos actúan como pastores con sus ovejas y fueron escogidos por el propio Espíritu Santo (Palma Fajardo, 1627: 6-7), de manera que “...la buena suerte es, quando a la Republica le cabe buena cabeça, vn buen gouernador, vn buen pastor y principe consumado (...) porque del acierto de la buena cabeça depende como de primer moble, y motor, todo el bien del cuerpo mystico de la Republica” (Palma Fajardo, 1627: 10). Asimismo introdujo la apología a la Ciudad de los Reyes que no se rinde ante sus enemigos, y sus triunfos y glorias los celebran con música las mujeres virtuosas (Palma Fajardo, 1627: 9). En el *Sermón del Espiritu Santo...* Palma Fajardo recogió las materias predicables en boga y de actualidad en Lima estableciendo un vínculo con la doctrina y los temas morales en un estilo claro y expresivo sin evitar la novedad en sus figuras retóricas y metáforas.

La portadilla de la obra de Palma Fajardo también respondió a una impronta jesuita que finalmente impregnó la cultura impresa del barroco hispano. En la tapa del sermón Francisco Palma Fajardo plasmó su programa iconográfico basado en el uso del lenguaje simbólico de la práctica de la emblemática jesuita. Con estos recursos visuales el predicador desarrolló una operación de autolegitimación al usar palmas apelando a su linaje, y escudo de Lima invocando el prestigio del territorio de la monarquía en el que nació. Después de las palmas y heraldos figuraron también el monograma de la Compañía de Jesús y los escudos de las órdenes de San Agustín y Santo Domingo, las que lo cobijaron mientras se debilitaba su posición entre los jesuitas. Por último, la apología que Palma y Fajardo hizo de sí mismo a través del impreso abarcó también el preámbulo al sermón con un soneto y décima con loas al autor escritas por fray Alonso de Riero y el del clérigo presbítero Tomás de Mesa, quien alabó en un segundo soneto al funcionario de la corte virreinal patrocinador del sermón, Francisco Zapata Maldonado.

Francisco Palma Fajardo imprimió al menos tres sermones más entre 1633 y 1650 (ver Anexo 1), en los que si bien comenzó a desarrollar un estilo cada vez más “espinoso” mantuvo el aparato de legitimación ya probado en 1627. Nuevamente aparecen las aprobaciones de los obispos de Huamanga (Gabriel de Zárate) y de Popayán (Feliciano de Vega) así como las palmas y escudos acompañados de jeroglíficos y los sonetos de Tomás de Mesa. En este lapso de tiempo Palma Fajardo y Tomás de Mesa figuraron como testigos en el proceso de canonización de Isabel Flores de Oliva, futura Santa Rosa de Lima (Hampe, 1997: 134), y el predicador entró al servicio de la casa virreinal al obtener la designación de capellán menor del Conde de Chinchón.

En los sermones de Palma Fajardo de la década de 1630 –el más prolífico de los seculares de la primera mitad del siglo XVII en llevar a la tinta sus sermones- se observa que los religiosos que ejercieron la predicación y la composición de sermones se manifestaron en ocasiones contra su orden religiosa o contra la iglesia. Del mismo modo, a través de los sermones se manifestaron también los voceros que formularon críticas a la Iglesia diocesana así como contestaron a las críticas planteadas contra las congregaciones. Desde este punto de vista es claro que los autores de los sermones se preocuparon de representar sus corporaciones religiosas adquiriendo una cierta vocería, pero a la vez representaron intereses del grupo de poder que los cobijó o al que pertenecían, de manera que el mensaje religioso de sus congregaciones expuesto en los sermones se cruzó con las demandas políticas de tales grupos. Franciscanos y dominicos a través de sus memoriales primero y después con su producción sermonaria se involucraron en las reivindicaciones de las elites sociales y políticas del virreinato del Perú promoviendo el modelo de la monarquía compuesta, a diferencia de los jesuitas los que se abstuvieron de implicarse pues confiaron más bien en el concepto de monarquía central, atentos a los debates peninsulares que interpelaban a Roma, como se desprende de los sermones y memoriales de la congregación (Gálvez, 2014: 194). En tanto, los agustinos al

asumir el papel de consejeros políticos de la corte virreinal e incluso real, participaron intensamente en este arbitristo religioso como se observa en la producción impresa de la congregación y en los sermones expresaron también su preocupación por la salud del cuerpo místico de la monarquía católica hispana en tiempo de crisis política y económica, acentuada en la década de 1640 y en declive en la década siguiente.

Los predicadores de la primera mitad del siglo XVII, en especial entre las décadas de 1630 y 1640 se manifestaron en torno a las dos nociones articuladas entre sí del estado del gobierno y su relación con la sacralización de la sociedad frente al orden católico global, en tensión con el resto de los territorios bajo el dominio de la monarquía de los Austria que se encontraban en situación de rebeldía. En concierto con la hipótesis propuesta por Carlos M. Gálvez y a partir de esta revisión somera de los sermones impresos del siglo XVII, es plausible que entre 1630 y el final del reinado de Felipe IV se constituyera un espacio o intersticio para que la intelectualidad eclesiástica concibiera desde Lima la recomposición de la monarquía católica hispana desde la vigorización de las élites religiosas del virreinato del Perú como parte de la propia monarquía (Gálvez, 2014: 195).

La participación de los predicadores seculares en esta cuestión se puede escudriñar desde 1638 y durante la década de 1640, cuando aparecieron impresos cinco sermones y dos sermonarios compuestos por seculares (ver Anexo 1), todos criollos, licenciados y algunos doctores, relacionados con la corte virreinal, miembros del alto clero o funcionarios de la Inquisición.

Mucho antes de sacar a la estampa su pompa fúnebre para Isabel de Borbón en 1645, Gonzalo Astete de Ulloa, capellán mayor del virrey Marqués de Mancera, dedicó en 1638 unos sonetos al arzobispo Arias de Ugarte en el discurso panegírico sobre el prelado escrito por su confesor y mayordomo mayor, Diego López de Lisboa. En tanto en 1646, Pedro de Solís y Valenzuela, notario del Santo Oficio, compuso el discurso fúnebre para las exequias del arzobispo de

Santa Fé de Bogotá, Bernardino de Almansa, y el *Panegírico Sagrado en alabanza del Serafín de las Soledades San Brvno*, dedicado al jurista Juan Solórzano y Pereira quien ya se hallaba en Castilla. Luego, en 1648, el canónigo de la Catedral de Trujillo, Pedro de Reina Maldonado, autor ya mencionado de la obra el *Perfecto prelado*, imprimió en Lima el *Sermon del Doctor Egregio de la Iglesia, San Geronymo, en sv primera fiesta* y contó con las aprobaciones de los agustinos fray Miguel de Aguirre, confesor del virrey Marqués de Mancera, y fray Juan de Ribera, vicario provincial de la orden.

A mediados del siglo XVII el clero secular debió responder a través de su prédica y sermones a los múltiples ataques de los regulares a la iglesia diocesana y a la monarquía, con argumentos de carácter teológico-político que apuntaron al declive de la población indígena, el incremento del tributo, la redefinición del real patronato, la revisión de la historia colonial temprana, lugar de la iglesia del Perú en la fundación de la monarquía cristiana y la afirmación del pacto colonial entre los descendientes de los primeros colonos y la Corona. Al interior de la Iglesia diocesana se discutió también las dificultades para formar un clero instruido y moralmente irreprochable, entre otros temas. Esto se percibe en la tendencia a componer panegíricos de los arzobispos apenas muertos, en los que se insiste en la santidad de los prelados para acometer tales desafíos. La sermonaria de mediados del siglo XVII sintonizó con el debate del arbitristo religioso colonial expresado en memoriales, crónicas y relaciones, que señalaron la necesidad de incrementar la presencia de la élite virreinal en la reforma de la sociedad, en particular las congregaciones con representantes que viajaron constantemente a España y pidieron mayor reconocimiento social para mantener la vigencia del orden monárquico (Gálvez, 2014: 174-175).

La producción sermonaria colonial en el virreinato del Perú debió ser más abundante de lo que podría reflejar el registro bibliográfico de J.T. Medina -el que ha sido tomado como base para el esbozo presentado en estas páginas- si se repara en que hubo muchos sacerdotes dedicados a la prédica que no accedieron

al privilegio de dejar el testimonio de sus composiciones orales estampadas por la prensa, quedando muchas de ellas tan solo en la tinta de la pluma del manuscrito previo. Este panorama sobre la prédica y el sermón impreso de la primera mitad del siglo XVII en Lima es tan solo un bosquejo que demanda un esfuerzo de búsqueda en los archivos de las piezas de oratoria sacra para examinar más detenidamente su contenido, en el plano teológico, político y lingüístico. Además se requiere ahondar en las biografías de los predicadores e identificar los vínculos entre ellos. Ambas tareas desbordan la finalidad del presente estudio, sin embargo, pese a lo parcial e inexacto que pudo ser el inventario de J.T. Medina y la síntesis que se ha propuesto en este apartado, se identificaron algunas tendencias generales ya descritas que permiten reconocer lo singular del *Tratado de los Evangelios* de Francisco de Ávila en el concierto de la prédica limeña de la primera mitad del siglo XVII.

Capítulo 6. Narrativas edificantes y polémicas en los sermones de Ávila

6.1 Escenas del cosmos colonial interétnico

El pleito de 1607 entre los indios de la doctrina de San Damián y Francisco de Ávila aparece de manera reiterada en el *Tratado de los evangelios*, primero en la “Prefación” y luego en los sermones.

La versión del canónigo Ávila sobre el inicio de la extirpación de las idolatrías ligado al juicio con los indios ocupa buena parte la “Prefación”, tema discutido ampliamente por los especialistas en la historia colonial de Los Andes en función de establecer la cronología de ambos eventos (pleito con los indios y descubrimiento de la idolatría) y si la venganza (del cura hacia los indios por denunciarlo, o de éstos contra el cura por su celo pastoral) habría sido el motor de los acontecimientos.

En contraste con la exposición de los hechos de la documentación del juicio de 1607 ya examinada, Ávila establece de manera explícita en la “Prefación” -y a cuatro décadas de ocurrido el incidente- la relación directa entre extirpación de idolatrías y la judicialización del conflicto, en tanto aparece este último como consecuencia de la predicación del cura contra las huacas en la víspera de la fiesta de la Asunción luego de ser advertido por Cristóbal Choquecasa que en este evento católico los indios en realidad realizaban ceremonias en honor de Pariacaca y Chaupiñamoca.

Con respecto al proceso judicial, el tratamiento que este evento tiene en la “Prefación” corresponde al tránsito entre la primera y segunda etapa del juicio, es decir, cuando Ávila se presenta en la doctrina para elaborar su defensa durante la visita de Baltasar de Padilla y el comienzo de la seguidilla de retractaciones de los indios principales. Ávila relata en detalle su regreso a San Damián y cómo en compañía de Baltasar de Padilla alivia a uno de los indios capitulantes de una hemorragia nasal; el indio agradecido finalmente se retracta de las acusaciones

motivando la rectificación del resto (Urteaga, 1918: 65-66). La narración en la “Prefación” continúa con la autodenuncia de la idolatría de los indios ante el visitador Padilla, pie forzado que emplea Ávila para exponer la adoración de las huacas como un sistema religioso (con agentes, prácticas y objetos), y los medios que empleó para erradicarla a mediados de 1609, antes de convertirse formalmente en visitador de idolatrías.

Se puede considerar que la finalidad de Ávila al volver sobre el pleito con los indios al cabo de tantos años -cuando probablemente ya nadie lo recordaba salvo él- fue situar armónicamente en su narración autobiográfica el incómodo evento en que sus feligreses descontentos señalaron sus vicios y abusos. En la “Prefación” los eventos del pleito viven una mutación entre su salida del marco interpretativo que proporciona el registro judicial y su incorporación a la narrativa edificante de los sermones. De este modo, la instalación del tema del juicio de 1607 en la “Prefación” experimenta un proceso de ajuste o edición que le confiere a este apartado el carácter de “área de transición”, antes que el tema se integre al contenido de las homilías. En la enmienda del relato sobre el evento judicial –del que salió absuelto el cura, aspecto que no menciona en el apartado- Ávila se presenta como víctima de los indios por su tesón en la conversión de los idólatras y como el pionero en esta tarea, previo al arribo del nuevo arzobispo¹⁸⁰.

Familiarizado con las narrativas religiosas de naturaleza identitaria, como las crónicas conventuales, vidas de santos o hagiografías, martirologios y episcopologios, entre otros, Ávila usa el mecanismo de esta modalidad de escritura en que el interés no radicaría en la literalidad del episodio recogido, el que abiertamente resulta cuestionable como referencia histórica por las alteraciones en el orden y fechas en que ocurrieron los sucesos, así como en los nombres de algunos de los participantes. A partir de estructuras narrativas

¹⁸⁰ “...y que assi los capítulos eran resulta deste tratado. Alegréme mucho de saberlo...” (Urteaga, 1918: 65).

relativamente codificadas, el régimen de verdad queda supeditado en esta escritura a la función didáctica del relato histórico, de manera que los personajes, virtudes, milagros y sucesos extraordinarios si bien podrían dibujar modelos de vida y espiritualidad, acentúan más bien su contribución en disponer un discurso de clara intención edificante (Palomo, 2013: 82). En esta perspectiva, la incorporación del tema del pleito de 1607 le permite a Ávila usar los mecanismos de la memoria para borrar su ausencia de la doctrina, los tratos y granjerías en que incurrió, y persuadir en la “Prefación” sobre sus virtudes al presentar el juicio como revancha de los indios ante su predicación oportuna, acción que lo distingue al portar el atributo cristiano de la predicación. Esta maniobra es parte de la operación mayor que Ávila desarrolla en función de su agenda personal, en la que se propone a sí mismo como modelo para los eclesiásticos.

De acuerdo a los especialistas, los sermones de Ávila se destacan por su estilo llano para dirigirse a los indios. En este modo sencillo y familiar atribuido a su prédica, Ávila habría recreado fundamentalmente aspectos de la vida cotidiana de las doctrinas -y en menor medida de la existencia diaria en la ciudad-, como un ejercicio de memoria sobre un contexto que se desdibujaba de manera acelerada a mediados del siglo XVII en la medida en que los pueblos de la sierra quedaban desolados por la huída de los indios.

Los pleitos o “capítulos” de los indios sobre los curas aparecen como escenas características del cosmos colonial inter étnico que se desarrolló en las doctrinas y pueblos de indios, como se observa en la referencia que emplea Ávila en el sermón nº 7 para explicarle a los indios el significado de “mártir”. Ávila establece una equivalencia entre mártir y “testigo” ante la imposibilidad de establecer una traducción cultural para la lengua general. Sin vocablo equivalente para los indios que permita designar la función del que da cuenta de algo hecho

por un tercero, Ávila recurre a la práctica judicial que es completamente familiar para los nativos¹⁸¹.

Pero lo corriente y acostumbrado de los litigios de los indios contra los curas no frena a Ávila para referirse a ellos con un dejo de reproche desde el primer sermón del *Tratado de los evangelios*. En esta homilía Ávila expone una abierta postura de rebeldía ante las prescripciones reales, conciliares y hasta tridentinas al defender las actividades económicas de los curas -que demuestra conocer muy de cerca- y sólo cuestionar el abandono de la prédica como el único deber pastoral irrenunciable de los sacerdotes, llamado que sintoniza con el proyecto general de la “Prefación” de presentar al “predicador” como un modelo de virtud para los eclesiásticos¹⁸². En un vuelco que establece vínculos claros con el pleito de 1607 en el que nadie le culpó de abandonar la prédica, Ávila responsabiliza a los propios indios por no recibir “buenos” curas, pues en lugar de denunciar a los clérigos por falta de predicación más bien lo hacen por actos triviales como son los “tratos y granjerías” y las ausencias de la doctrina que demandan tales negocios¹⁸³. Casi al final del tomo 1, en el sermón nº 93, Ávila retoma la cuestión de los pleitos con los indios solo para exponer los deberes del cura modélico de las doctrinas, responsabilidades asumidas bajo el compromiso económico contraído con la Iglesia¹⁸⁴.

¹⁸¹ “... y esta palabra, Martyr, quiere dezir, testigo (...) Ya Sabeis, que es ser testigo; no ay vocablo en lengua de los Yndios, que signifique testigo Si bien quã do sabe alguno lo que otro hizo, por que lo vido, ò lo oyò à este tal dezimos que es testigo en lengua española, y este lleuamos ante el juez, quando tratamos pleyto, diciendo, aqui està mi testigo. Esto muy bien lo sabeis todos” (Ávila, 1648: f.72).

¹⁸² “Riome yo mucho quando vosotros capitulais à vuestro Cura de ò compra, y vende, de que haze hilar, y texer, de que fue acá, ò acullà: todo esto es cosa de burla. De lo que le aueis de acusar es: de que no os predica, de que no os enseña las cosas que aueis de obrar, y creer” (Ávila, 1648: f.12).

¹⁸³ “Si vosotros fuerais gente de razon, no auiais de acusar, ni pleytar à los Padres por otra cossa, sino porque no predicauan.O! Que son muy grandes vuestros pecados, pues no os dà Dios Curas que os prediquen. Venis à Missa, y almorçados, estais allí vn rato, bolueis à salir, sin oyr palabra de Dios, quedando vuestras almas en ayunas. O! Pidamos à Dios, que tenga piedad de vosotros” (Ávila, 1648: f. 559)

¹⁸⁴“Sabe aora mas. Que los Padres que estàn en los Pueblos de los Indios, mientras los Domingos, y Fiestas de guardar no predicàn, no declaràn el Euangelio, ni muestran el camino del cielo, no reciuen todo aquel dinero con buena conciencia, porque no hazen su oficio como deben. Oyd. El oficio de los Padres en las doctrinas es en dos maneras; el vno es dezir Missa, y administrar los Sacramentos; el otro es predicar, y

Al revés del énfasis que en el pleito con los indios tuvieron las faltas de carácter político y económico, Ávila presenta en sus sermones tales infracciones –incluyendo el ausentismo– como asuntos intrascendentes frente a la gravedad del incumplimiento de los deberes eclesiásticos encabezados por la predicación. Las épocas de cosecha, siembra, fiestas religiosas y recuerdo de los muertos, fueron las ocasiones especialmente propicias para que los curas ejercieran la corrección sobre los indios en el marco del cobro que realizaba en productos de los nativos, como se observa en la descripción de la vida cotidiana de la doctrina en el documento del pleito de los indios contra Ávila de 1607 así como en otros expedientes conocidos por la historiografía colonial¹⁸⁵.

En la reflexión homilética de Ávila lo que parece un enfoque mercantil de las tareas pastorales corresponde más bien a un análisis en el marco de la distribución equitativa implicado en la noción de justicia colonial (a cada quién según sus méritos), de manera que respalda que el alto clero pueda alcanzar grandes riquezas en virtud de la intensa labor que ejecutan, esfuerzo remunerado pero además merecedor de recompensas. En esta argumentación Ávila ejemplifica con sus servicios en la Catedral de La Plata donde se desempeñó como *massescuela*¹⁸⁶. Lejos de oponerse a la opulencia de otros -y la propia- la acumulación de riqueza se teje de manera natural con las virtudes cristianas a

enseñar. Y los Padres, que no hazen lo vno, y lo otro, no pueden llenar todo aquel salario” (Ávila, 1648: f. 559).

¹⁸⁵ Entre estos se cuenta la denuncia de 1632 de los indios de la doctrina de Corongo contra el visitador de idolatrías Bartolomé Jurado Palomino, por los servicios adeudados a los indios que le trabajaban la chacra, tejían y llevaban su rebaño de ganado, sin contar que el cura tenía seis indias mancebas e hijos en la doctrina, acusaciones negadas por Jurado Palomino y -según él- motivadas por el odio (García Cabrera, 1996: 573). Antonio Acosta proporciona un conjunto de procesos de indios contra doctrineros que después devinieron en extirpadores de idolatrías que revelan numerosos elementos en común sobre la relación económica desigual entablada con los indios y controlada por el cura (Acosta, 1982b).

¹⁸⁶ “Por esta razon los Arçobispos y Obispos, de los diezmos, y de otras cossas, cada año reciuen mucho dinero para su sustento; por lo qual trauajan, y para dar lymosna à los pobres, y en las Iglesias Cathedrales, muchos Padres estàn allí cantando sin cessar, alabando, y rogando à Dios con aquel canto, estos se llaman Canonigos, y à estos assi mesmo para el sustento les dãn parte destes diezmos, assi lo manda la Santa Iglesia, y el Rey” (Ávila, 1648: f.559).

partir de los ejemplos que Ávila atiza de la Biblia sobre hombres muy ricos y muy santos, como Abraham y Job¹⁸⁷. Lo que parece contradicción habría sido más bien la concordancia de los elementos opuestos en adecuación al medio que lo constriñe; se predica la renuncia ascética y a la vez se vive la desorbitada expansión de las aspiraciones (Maravall, 2000: 321). Desde esta perspectiva, la de Ávila fue una moral de acomodación característica del barroco hispano (Maravall, 2000: 325).

La conflictividad al interior de la doctrina de indios drenó así en prácticas de injusticia que terminaban por regular el poder en las relaciones inter étnicas. Entre ellas el castigo fue de uso extendido y cotidiano en un entorno de violencia en las relaciones privadas, interindividuales, que en cierta medida también respondían a la cotidianidad de la violencia pública, social (guerras, usos penales de la época, crímenes, robos, etc.). El castigo que el cura de la doctrina ejercía sobre los indios se desarrollaba bajo la figura del “padre”, validado por la condición de “miserables” y “menores perpetuos” que se asignó a los indígenas, necesitados permanentemente de un tutor que los guiara hacia las normas de convivencia. Así, los indios sometidos por el cura de la doctrina estaban sujetos a su autoridad como “padre”, de manera semejante al *pater* que invocaron los encomenderos, aunque esta tutela privilegió la dependencia económica del grupo doméstico de co-residentes extendido a cualesquiera de sus dominios (estancias, *chacaras* y pueblos de indios) (González y Grana, 2013).

Para Ávila la dependencia del *pater* se propaga por todos los rincones de la existencia del indio. En el sermón nº 1, Ávila sostiene que esta preocupación permanente del cura por el indio exige como retribución la obediencia; cuando ésta es transgredida de cualquier modo -desde oponerse a los deseos del cura

¹⁸⁷ “Y de verdad ninguno tiene mas aparejo para ser amigo de Dios que el rico, por que con la plata, i el oro, se puede comprar el cielo, haziendo limosnas a los pobres i otras infinitas buenas obras, que con el oro i la plata se hazen en esta vida” (Ávila, 1648: f. 133).

hasta no ayunar o adorar las huacas- llama al castigo, que en su extremo deriva de manera justificable en la muerte del indio¹⁸⁸. La forma de corrección del cura o “padre”, que a menudo sobrepasó lo que se podría denominar como atropellos sobre la población nativa con el uso de azotes y cepo, es naturalizada por Ávila entre las rutinas de la corrección paterna. No obstante, el castigo para los indios queda sujeto a la lógica de la justicia distributiva, característica de la monarquía hispana. Esta justicia opera –de acuerdo a Ávila- como en un espejo en el que se refleja en la tierra la justicia de la monarquía celestial¹⁸⁹, de manera que la equivalencia entre la corrección paterna humana y divina converge en el papel de la enfermedad como castigo de los pecados¹⁹⁰.

La oscilación intermitente entre temor y amor, castigo y perdón, rigor y misericordia se observa en el tratamiento de Ávila sobre la justicia con respecto a los indios. La violencia comprometida se disuelve en la lógica del deber paternal que autoriza las medidas de corrección –desmesuradas-, impulsadas por el mal comportamiento del indio y las consecuencias negativas de éste, y no por una decisión arbitraria del cura y padre. En los sermones los actos de amonestación y escarmiento son liberados de su carga valórica al depositar en el otro la culpa y motivo de la reacción sancionadora. A esta lógica colonial sobre el conflicto subyace la estrategia de construcción de alteridad sobre el indio desde la negación, perjuicio y violencia que reafirma la construcción de la identidad no

¹⁸⁸ “Oyd pes ahora. Assi como vn Señor, vn Inga, vn Curaca, vn padre de familia cria a sus hijos, y a sus criados, y les dà de comer, los mira, y los cura en enfermando, los ayuda, los viste, y si le son obedientes, hacen lo que les manda, los premia; y a los que no lo hacen assi, los apremia, los auerguença, los aporrea, les dà golpes, los açota, los ahora, y los mata. (Ávila, 1648: f. 6).

¹⁸⁹ “De la misma suerte el Gran Señor, el inuencible Dios, el Señor de todos los Señores lo haze con sus criaturas los Angeles, y con nosotros” (...) “Porque tiene particular cuidado en ajustar, y dar a cada vno conforme a su modo de vida y de costumbres. Y sino lo hiziera assi, ni fuera sabio, ni justo Dios” (Ávila, 1648: ff. 6-7).

¹⁹⁰ “Qvando vn hijo tuyo es traueso; y amonestado, no se enmienda, no le repelas, lo açotas, y lo pones en el cepo, para que se enmiende? Assi es. Pues lo propio haze Dios con nosotros, que nos castiga con la enfermedad, y como en cepo nos aprisiona en vna cama, para que lo llamemos, y nos volbamos a el...” (Ávila, 1648: f. 210).

india (cura, encomendero, señor) a partir de un discurso sobre el equilibrio, sensatez y justificación, en el marco del humanismo benevolente de los eclesiásticos que fue discursivo y menos performativo (González y Grana, 2013).

Las prácticas y usos sociales que proceden de la conflictividad inter étnica en la doctrina se observan en la prédica llana de Ávila, en la que de manera contradictoria recrea relaciones de protección y hostilidad, reverencia y desdén, afecto y subordinación, piedad y crueldad. Elaboradas desde las jerarquías sociales, estas interacciones son promovidas por Ávila en la arena de la injusticia terrenal y eterna, y fuera de la justicia directa y estricta representada por los procesos judiciales, los que no deja de impugnar en tanto son usos que no aciertan en repartir en equilibrio lo que cada cual merece.

Las principales quejas sobre los curas de las doctrinas señalaban el ausentismo de los eclesiásticos sin dejar reemplazos, descuido en la aplicación de los sacramentos (en particular el de la penitencia), desconocimiento de la lengua nativa, golpear o insultar a los indios (llegando incluso a la muerte en algunos casos), solicitud de mujeres o amancebamiento, uso de los indios en trajiines o para cuidar el ganado y cultivar las tierras del cura. Algunas de éstas han permitido elaborar un perfil de los curas de indios lejos de la ejemplaridad. No obstante, sin cuestionar la veracidad de las denuncias éstas fueron también acusaciones intencionadas que encubrían conflictos de naturaleza variable entre curas, curacas y corregidores, que en su judicialización —e infrajudicialización— terminaban por invoclar al alto clero catedralicio. A partir de estas situaciones de disputa tanto indios como curas se caracterizaron recíprocamente, es decir, las denuncias de los indios aportaron con el modelo del buen o mal cura, y lo mismo hicieron los eclesiásticos al definir a los nativos como borrachos, idólatras o hijos desobedientes para justificar su castigo (Lundberg, 2011). Contrario al arrinconamiento o aislamiento con el que se ha visto a la doctrina de indios, en las páginas del *Tratado de los evangelios* emerge su imagen como un cosmos dinámico e interconectado.

6.2 *Eruditus, doctus y amautas del presente colonial*

La conflictividad intraétnica del alto clero limeño implicada en la producción del *Tratado de los evangelios* puede ser examinada en paratextos y sermones, revelando aspectos de la pugna al interior del estamento eclesiástico de la ciudad virreinal en torno al poder político y cultural, e incluso sobre el poder interpretativo y representacional que detentaba el estamento letrado en general. Esta disputa inherente a las condiciones de producción de los sermonarios bilingües de Ávila y Avendaño pone en tensión el principio de orden que parecía aplicarse con mayor eficacia y rigurosidad en la urbe y su catedral que en la periferia insumisa de la doctrina de indios que litigaba contra sus curas.

A partir de la conflictividad al interior del cabildo eclesiástico se observa que a mediados del siglo XVII se reconoció el papel destacado del letrado eclesiástico en el proceso de registro, interpretación y representación simbólica de la sociedad colonial a través de discursos y estrategias contenidas en su producción escrita (impresa y manuscrita). Vale recordar que la oscilación entre las tradiciones acogidas (de conquistadores y conquistados) y su consecuente modificación constituye el centro de la praxis cultural del letrado, definido como “agente transculturador” no solo desde una perspectiva ideológica¹⁹¹, sino

¹⁹¹ La visión de los letrados como agentes transculturales fue desarrollada de modo precursor por Ángel Rama en *La Ciudad Letrada* bajo la perspectiva de la instalación de la modernidad latinoamericana, entendida como el trasplante de la racionalidad occidental hecha por los letrados funcionales a la esfera del poder colonial. La interpretación de Rama sobre el orden colonial ha sido discutida largamente desde la historiografía, los estudios literarios y la teoría social en relación a los sesgos del autor en la elaboración de un modelo que trata de manera inacabada la complejidad de la sociedad colonial, como por ejemplo el uso exclusivo de oposiciones binarias (como ciudad nuclear y periferias, cultura escrita y oral, etc.) o el uso de nociones clave desdibujadas que dejan a la deriva su objeto de estudio, entre otras criticadas decisiones de Rama para ofrecer una lectura simplificada de un proceso sofisticado de recreación de una sociedad bajo la dominación hispana. El carácter transcultural de los letrados se examina en la presente tesis doctoral desde las condiciones histórico-culturales concretas y particulares que sitúan la práctica política y cultural de Francisco de Ávila quien se reconoce como parte del estamento letrado, propuesta historiográfica apartada del debate sobre el papel de los letrados en el desarrollo de la modernidad latinoamericana inaugurado por

también como el agente que descubre, elabora y redefine la cuestión de las identidades coloniales colectivas e individuales. De manera que en el *Tratado de los evangelios*, Ávila propone una concepción e identidad del letrado en el virreinato del Perú ajustando la noción peninsular de tono universalista a las condiciones concretas de su existencia o contexto colonial de la primera mitad del siglo XVII, período en que se fragua la conciencia de pertenencia y caracterización del estamento letrado, que para el caso de Ávila liga la actividad letrada al conocimiento de Dios.

De acuerdo al estudio clásico de J.A. Maravall *La formación de la conciencia estamental de los letrado* (1953), los llamados “hombres de saber” o letrados hispanos conformaron una capa de carácter estamental en la estructura social de la baja Edad Media, de la que tuvieron autoconciencia sus propios miembros en la Edad Moderna temprana (Maravall, 1953: 53). Formados en una cultura diferente al resto de los grupos que integraban la sociedad, los hombres de saber perturbaron el cuadro tripartito con el que hasta el siglo XV se describió la realidad social hispana de acuerdo a las funciones desempeñadas por sus miembros: labradores que trabajaban la tierra, nobles encargados de la defensa y predicadores que pregonaban la palabra de Dios. Los letrados emergieron como un estamento distinto al de los eclesiásticos, guerreros y nobles aun cuando sus miembros provenían de estos grupos, pero se comenzaron a distinguir por una forma de vida, cualidades, moral y posibilidades económicas y sociales exclusivas a la función que comenzaron a desempeñar con respecto al poder que emanaba del rey. Desde la perspectiva de la concepción orgánica del todo social, donde el monarca constituía la cabeza del cuerpo social, los letrados fueron reconocidos cumpliendo funciones específicas de manera análoga a las diferentes

Rama y cultivado por los estudios culturales y de la literatura hispanoamericana. Sobre esta última perspectiva ver Mabel Moraña, *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

partes del cuerpo humano, pero esta idea no reemplazó la concepción de sociedad rigurosamente estamental constituida por capas situadas en relación al poder económico -y por tanto social y político- representado por el rey, capas definidas de manera independiente de la función social que desempeñaban sus miembros (Maravall, 1953: 63-64).

Al avanzar el siglo XV los términos *eruditus* y *doctus* se comienzan a cargar de un especificidad estamental basada en la formación especializada – fundamentalmente en la ciencia jurídica, objetivamente estimada- que proporcionaban las universidades, preparación vista como necesaria para ejercer determinados puestos en la sociedad, como el de consejero real y en la administración de la justicia. Sin embargo, la retención estamental del saber -o más bien monopolio- no aparejó desde el principio la retención de la función, y solo aseguró a los que poseían el saber una parte entre los que desempeñaban la función (Maravall, 1953: 69).

Si bien el nuevo grupo letrado de la Baja Edad Media hispana se puede separar del estado eclesiástico, siempre admite un grado de confusión entre ambos debido a la existencia de un gran número de letrados entre los clérigos menores, mezcla que se prolonga en la Modernidad temprana. Al inicio de la Contrarreforma en el siglo XVI, los letrados son el grupo social fundamental de la administración regia de la época y su irrupción modifica desde una perspectiva política la concepción del resto de las capas sociales y los grupos que las integran. Los eclesiásticos se comienzan a identificar con el estamento letrado, sin embargo es el alto clero el que se reconoce de manera más abundante en tal categoría en el siglo XVII aun cuando a mediados de la misma centuria ya son numerosos los bachilleres y licenciados a cargo de parroquias y otras instituciones eclesiásticas.

En esta lógica cabe observar el reemplazo de la figura del obispo-militar medieval por el obispo-letrado de la modernidad temprana hispana, especialista en doctrina y derecho canónico. Esta sustitución que también se manifiesta en la

conducción de las arquidiócesis americanas, revela la estrategia de los Habsburgo para fortalecer el papel de la universidad en el mejoramiento del gobierno del clero y los laicos –medida confirmada por los decretos del concilio de Trento vigentes a partir de 1564- e integrar al alto clero a las estructuras de gobierno de los reinos bajo la monarquía hispánica (Fernández Terricabras, 2002: 8). Asimismo, la aparición de prelados letrados revela la conciencia de las familias hispanas y americanas de lo indispensable que se vuelve el título superior o licenciatura –de las universidades de Salamanca y Alcalá preferentemente- para cumplir con la aspiración de promocionarse socialmente a través de la Iglesia con un obispo en el linaje (Fernández Terricabras, 2002).

Para los reinos de Indias se ha visto al letrado conformando una elite asociada a la estructura administrativa de la monarquía, aplicándose fundamentalmente en el siglo XVIII a los juristas y abogados. Pero a inicios del siglo XVII, el letrado -u hombre de saber- se caracterizó por relacionarse con el poder político regio -siempre disperso en distintas instancias de autoridad- a partir de la especificidad del saber detentado que le impelía participar del debate público. En esta faceta no ligada directamente al servicio real, los estudios coloniales han descrito al letrado como el agente del largo y complejo proceso de traslado e instalación de las instituciones y formas de la cultura peninsulares, y a la vez como elemento clave de la transformación de estos aspectos que terminarán siendo reconocidos como propios (Rose, 2005:7). No obstante, también se ha señalado la posición disidente que en ocasiones asumió el letrado en la sociedad colonial, de acuerdo a las posiciones que asumió y los matices que adoptó en la relación entre escritura y poder. El sector letrado en efecto fue instrumento para lograr los objetivos del estado virreinal, pero la compleja dinámica letrada en sociedades colonizadas también acusa procesos de resistencia y desarticulación, así como de adaptación, apropiación y transculturación que se observan en el tipo de saberes en los que se especializaron los letrados, en los modos de transmisión de tales saberes -con énfasis en las

universidades, las bibliotecas y la imprenta- y en la utilización de estos para servir o cuestionar el poder.

En la primera mitad del siglo XVII Francisco de Ávila logró en Lima la reputación de hombre sabio, de mucha virtud y letras. Cabe recordar que surgió de las cúpulas eclesíásticas la teorización de lo virtuoso ligado al mejoramiento de la formación sacerdotal como parte de los principios reformistas tridentinos promovidos por Felipe II. En 1601 y 1607, a propósito de las postulaciones fallidas de Ávila para integrar el cabildo catedralicio de Lima, se advierte que la “virtud del estudio” promovida por el círculo estrecho en torno a Mogrovejo y la Universidad de San Marcos, compitió como argumento para anular la falta de linaje como impedimento para ascender en la jerarquía eclesíástica a partir del supuesto de que todo aquel interesado en el estudio delata su origen noble.

La concepción que Ávila profundizó más tarde sobre la figura del sabio y letrado en el *Tratado de los evangelios* fusiona aspectos relevados en el sentido moderno del término, asociado al conocimiento puesto al servicio del poder, con rasgos de carácter teológico o doctrinal que lo identifican con los mensajeros de la divinidad (apóstoles, mártires y santos) y desplazan al letrado de la esfera secular.

De acuerdo a Ávila en el sermón *Del glorioso Protomartyr San Estevan* (nº 7), el hombre sabio es el sujeto acreditado para acometer la función de la predicación y la enseñanza de la palabra divina, a diferencia del profeta (que sabe las cosas que han de suceder por revelación divina) y los escribas (que conocen la ley mandada por Dios) (Ávila, 1648: ff.66-67). Por tanto, el conocimiento especializado del sabio es el proyecto cristiano, verdad única y universal. En esta línea argumental, Ávila distingue la figura del “sabio antiguo” llamado “filósofo”, aludiendo a una época anterior a la llegada de Jesús (Ávila, 1648, tomo II, f.3). La ciencia de este sabio es pre cristiana, de manera que el filósofo es el especialista en observaciones astronómicas y meteorológicas que Ávila detalla en varios sermones -como en de *La Epifanía del Señor y Pasqua de los*

Reyes (n° 17)- en los que intenta invalidar las interpretaciones sobre los fenómenos naturales que proporcionan a los indios sus propios sabios¹⁹². En el *Prefación* Ávila precisa el error que también cometieron los filósofos en adorar a los ídolos sin reconocer a Dios, tal como lo hacen los “sabios de los indios”, con lo que se aclara la analogía con los filósofos del Antiguo Testamento, ambos idólatras (Ávila, 1918:86). Es así que la denominación “filósofo” corresponde a la la figura histórica y de carácter étnico ligada al culto y perteneciente al relato veterotestamentario sobre el pueblo judío, sin relación con la función ahistórica del sujeto especialista en un saber. De hecho, en la versión quechua de los sermones la expresión “filósofo” no tiene traducción y aparece tal cual, como un préstamo o migración desde el español que alude a los pensadores paganos de la antigüedad grecolatina.

La figura del “sabio” que elabora Ávila en el *Tratado de los evangelios* aparece como heredero de la tradición de los filósofos de la Antigüedad, y es en el sermón *Dominica onze despves de Pentecostes* (n° 107) en el que Ávila expone la concepción empírica del conocimiento de la realidad instituida por la filosofía natural, que une las figuras del sabio con la del filósofo veterotestamentario en torno al conocimiento científico o “filosofía”¹⁹³. Esta aproximación a la realidad que elabora la ciencia barroca hispana, para nada inconexa con la teología, enfatiza la experiencia directa para reconocer las cosas como metodología vigente que recuerda la insistencia de José de Acosta en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) en la primacía de la experiencia directa sobre la

¹⁹² “Este Sol que miramos, a vuestro entender, que tan grande será? Mirado de aqui, no es assi que parece poco mayor, que vn plato grãde de plata? Pues sabed, que esse Sol es mayor, que toda la redondez de la tierra, i mar ciento i sesenta i cinco vezes; Y el ser tan grande lo saben, i entienden mui vien los Philosophos” (Ávila, 1648: f. 107).

¹⁹³ “Verdad es, que nuestra anima miētras està junta con el cuerpo, todo quanto conoce es mediante los sentidos del: i estos son cinco: Ver, Oyr, Oler, Gustar, Palpar o tocar. i assi dizen los Filosofos, que todo nuestro conocimiento tiene origen en el sentido: *Omnis nostra cognitio oritor asensu*” (Ávila, 1648, tomo II: f. 111).

falsedad o verdad del conocimiento de “las cosas naturales” (Acosta, 1962: 87). La aproximación sensorial a los hechos es finalmente el “conocer del alma” pues lo que se percibe con el cuerpo o los sentidos son las “cosas de Dios” que ingresarían al interior del cuerpo, y de ahí al entendimiento, potenciando el alma (Ávila, 1648: f.111).

El vínculo que Ávila propone entre el conocimiento y la salvación es característico de la cultura científica jesuita donde la ciencia o “filosofía” se entiende como una actividad ligada a cuestiones de carácter teológico, exegético o doctrinal. Para los filósofos naturales teatinos como los españoles Acosta y José Eusebio Nieremberg –ambos presentes en la biblioteca de Ávila, el primero con la *Historia natural...* y el segundo con la *Curiosa filosofía, y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales* (1630)- el estudio de los hechos no consiste en la comprensión de las trazas del hombre sino de las obras del Creador y por tanto una excelente teología (Pagden, 1988: 207-208).

De hecho, para el caso de Nieremberg su labor naturalista se ha visto como una mera extensión de sus actividades e intereses teológicos, diferenciados tan solo cualitativamente (Marcaida, 2011:36). Este enfoque expresa una vertiente de la “crisis del aristotelismo” y el cambio de paradigma científico que se plantea la conquista espiritual desde la intervención en este mundo (Chinchilla y Romano, 2008).

La comprensión de la naturaleza como medio para alcanzar a Dios es una perspectiva en la que Ávila toma parte¹⁹⁴, y en la que se distancian el sabio –que conoce y enseña la palabra de Dios- y el filósofo -que solo estudia las obras del Creador sin reconocerlo-, ambos coinciden en la inclinación a la discusión o debate de las ideas y en la escritura de su saber¹⁹⁵. Este último rasgo que es

¹⁹⁴ “...saber que ai Dios, es cossa que se sabe con la razon natural de hombre” (Ávila, 1648, tomo II: f. 3).

¹⁹⁵ En la extensa exposición sobre el movimiento del Sol y sus propiedades, Ávila señala que “Todo esto piensa, y discurre el hombre de entendimiento, y lo desea saber, y alcançar, y todo esto dexarõ escrito, y

plenamente humanista, acusa al registro escrito como “el lugar del saber” compartido por el filósofo y el sabio (Romano, 2012).

En el sermón *Del glorioso Protomartyr San Estevan* (nº 7) Ávila zanja la diferencia entre el “filósofo” y el “sabio” al incorporar a este último al conjunto de los sujetos perseguidos por los idólatras debido al desempeño de funciones divinas, como los profetas y escribas. De manera que el sabio es quien predica y enseña la palabra de Dios mientras que el profeta sabe por revelación divina las cosas que han de suceder y los escribas conocen los mandatos de Dios o su ley (Ávila, 1648: ff. 66-67). En esta prédica que intenta motivar a la audiencia en la imitación de los sufrimientos del soldado mártir San Esteban¹⁹⁶ –los que finalmente le conducen al cielo– los sabios, profetas y escribas también son acosados por los idólatras –entre ellos los “filósofos”– que reciben por castigo de Dios la destrucción y despoblamiento de la magnífica ciudad de Jerusalén. En este sermón -uno de los primeros de la obra- son claras las analogías que Ávila desarrolla a lo largo de todo el *Tratado de los evangelios* entre Jerusalén y los judíos, con el Cuzco y los indios, sin caer en la tesis sobre la correspondencia de los indios con una de las diez tribus perdidas del Libro de Esdras, rebatida con vigor por Acosta en la *Historia natural y moral de las Indias* (Acosta, 1962:60-61).

En el sermón *Dominica quinta despues de Pentecostes* (nº 101) Ávila varía en las analogías con el tiempo veterotestamentario al equiparar a los escribas y fariseos de Jerusalén, definidos como los “principales” de la sociedad, con los canónigos, sabios, padres y letrados del presente colonial, a los que presenta como una elite reverenciada. El énfasis de este pasaje está en el aprecio que la

declarado los Pphilophos en sus escritos, disputandolo entre si. Y por eso lo saben, y nos lo enseñan” (Ávila, 1648: f. 151).

¹⁹⁶ “y luego sepamos también quien fue este san Estevan y como viuió, y murio, para que nosotros le imitemos” (Ávila, 1648: f. 67).

sociedad -del pasado bíblico y del presente colonial- tiene por este círculo letrado, en el que se anulan las distintas funciones divinas de cada cual privilegiando solo la predicación como la gran tarea de los letrados, y los presenta como un estamento superior al resto, capa en la que el mismo Ávila se incluye por ser canónigo¹⁹⁷.

La idea de los sabios y letrados formando un grupo superior ligado al poder regio como consejeros especialistas en un saber –en este caso divino- transmitido por escrito es explícita en el sermón de *la Fiesta de los Santos Niños Inocentes* (nº 9) en el que se expone la relación del rey con los sabios y letrados que asumen el papel de asesores e intérpretes del conocimiento capturado en los libros sagrados sobre la única verdad. Ávila relata en este sermón cómo el rey Herodes perturbado por los rumores de la llegada de otro monarca que lo podría destronar convoca a los sabios y letrados de la ciudad para informarse de lo que estaba escrito en los libros sobre este nacimiento real (Ávila, 1648: f. 82).

Por contraste, los reyes magos asoman en este relato como “tres reyes grandes letrados” (Ávila, 1648:f.81) en tanto conocían la profecía de la aparición de la estrella de Belén como guía hasta el nuevo soberano, vaticinio que se hallaba escrito en los libros de sus antepasados (*mayores*)¹⁹⁸. Este es el único pasaje en el que Ávila reconoce la figura del rey-letrado en tanto conocedor de los escritos divinos, cualidad que en el resto de los sermones es un rasgo exclusivo del altoclero. Las alusiones de la prédica de Ávila al monarca hispano corresponden a los reyes de Castilla y en ningún caso a Felipe IV -conocido por

¹⁹⁷ “Los hombres de aquel tiempo, a quien Iesu Christo predicaua eran los Judios; porque entonces estos guardauan su ley, i era gente muy estimada. Pues los principales destos se llamauan Escribas, i Fariseos, que eran como aora los Canonigos, los Sabios, Padres i Letrados, que predicaua, i declaran la Palabra de Dios, i era gente mui estimada” (Ávila, 1648, tomo II: f. 62).

¹⁹⁸En el sermón *La Epifania del Señor y Pasqua de los Reyes* (nº 16) Ávila vuelve sobre el tema de la visita de los reyes magos, que a pesar de ser idólatras Dios alumbró sus corazones mostrándoles una estrella y el nacimiento de Jesús, como lo ha hecho con los corazones de los indios. Se desprende de este pasaje que la comparación se establece con los Incas, soberanos idólatras a diferencia de los reyes magos que la abandonaron por intermediación de los escritos (Ávila, 1648: f. 108).

su afición a las letras y el arte- o sus antecesores homónimos. Es la figura del obispo-letrado que asume la función de apóstol, la que se perfila en la prédica de Ávila como el centro del poder terreno de la monarquía de lo eterno encabezada por Dios. Para Ávila la dualidad del poder colonial se manifiesta en el rey y el arzobispo, cada uno al frente de sus súbditos encabezando las monarquías terrenal y de lo eterno, pero es sólo el arzobispo/obispo el que dispone por sí mismo de un saber especializado como sabio para servir a Dios, mientras que el rey requiere de los sabios como consejeros. Así, en el orden social recreado por los sermones de Ávila la figura de los preladados letrados adquiere un papel dominante que supera al del monarca hispano y que refleja la percepción del debilitamiento de su poder y la creciente desazón en torno a su reinado¹⁹⁹. Vale recordar que Felipe IV perdió en 1640 los reinos de Portugal y Cataluña, lo que ensombreció aún más su regencia con las crisis financieras y fracasos militares que volvieron más amenazantes a sus rivales europeos, y más críticos a sus súbditos (Elliott, 1996).

La figura del pontífice en los sermones de Ávila corresponde al pasado veterotestamentario donde actúa como profeta, de manera que Ávila lo presenta como equivalente del arzobispo colonial y en ningún caso como la cabeza de la Iglesia católica (Ávila, 1648: f.355). Solo menciona una vez en todo el sermonario la existencia de la Santa Sede en el marco de la enumeración de lugares y personajes distantes en el tiempo y el espacio que en efecto existen y que jamás se les podrá ver, como el rey, los Incas y Roma, “donde ésta vn Padre, que manda a todos los Christianos, i que es cabeça de la Iglesia” (Ávila, 1648, tomo II: f. 22). En tanto el virrey “o gobernador de una tierra” (Ávila, 1648: f.54)

¹⁹⁹ La operación en la que Ávila rebaja al rey al nivel de sus súbditos se desarrolla al describir sus padecimientos mortales como la enfermedad, dolor de muela, calor, frío, roomadizo, calentura y finalmente la muerte. En este punto Ávila le pregunta a los indios: “¿Y finalmente no muere como cualquiera? Verdaderamente assi es. Pues siendo esto assi, no veis como los gustos del Rey no son cumplidos?” (Ávila, 1648: f. 42).

es para Ávila apenas un funcionario real enviado por el monarca hispano, al igual que los oidores²⁰⁰.

De acuerdo a Francisco de Ávila los sabios, letrados (y doctores), imbricados en la figura del arzobispo y el obispo, son las figuras políticas fundamentales, agentes relevantes de la estructura de las sociedades en cierto estadio de desarrollo o civilización caracterizado por un sistema de gobierno monárquico, por la fundación de ciudades y por la configuración de un sistema religioso y de conocimiento.

En el sermón de la *Fiesta de la Santísima Trinidad* (nº 95) Ávila plantea que de manera similar a la de los judíos del Antiguo Testamento, los indios anteriores a la conquista hispana tuvieron a los Incas como soberanos asentados en la espléndida ciudad del Cuzco en la que se desempeñaban los “sabios” o *amautas*, poseedores del saber divino emanado por el “Señor universal”, conocimiento al servicio de los soberanos cuzqueños²⁰¹. En clara alusión al pasado protocristiano de los Incas, Ávila elabora la equivalencia entre el sabio veterotestamentario con el *amauta*, y finalmente establece ambos conceptos como sus recíprocas y correctas traducciones pues los dos poseen un conocimiento especializado y función política y religiosa semejante ante el poder del soberano.

²⁰⁰ “No soleis oyr, que està en Ccastilla vn gran señor, que es el Rey, i que este enuia acá los Virreyes, y los Oydores?” (Ávila, 1648, tomo II: f. 22).

²⁰¹ “Pues notad a ora que los Ingas vuestros Reyes muy claramente entendieron, i sus Sabios, a quien llamauan: Amauta, que auia un Dios, i Señor uniuersal” (Ávila, 1648, tomo II: f. 3)

6.3 El sabio frente al maestro de los ídolos y la visión bipartita de la sociedad

Al examinar en los sermones la conceptualización de Ávila sobre los sabios, letrados y doctores se reconoce la matriz de sentido que construye a partir de la “interpretación figural” propuesta por Erich Auerbach que configura una visión unitaria de la historia universal transmitida simultáneamente con el cristianismo (Auerbach, 1998: 98-99). La operación figural en los sermones de Ávila conecta los hechos y personajes veterotestamentarios con el pasado incaico y a la vez con el propio autor y su presente colonial. En sus sermones Francisco de Ávila, “natural del Cuzco”, no solo se reduce a ser él mismo, sino que además equivale a un “otro” que en este caso es Jesús que predica las Escrituras en Jerusalén, ciudad de sabios como fue la capital de los Incas.

En general, los sermones de Ávila se revelan así como dispositivos políticos de primer orden que buscan una aproximación/ identificación con el imaginario nativo, al punto ofrecer a éstos en su lenguaje una narración en el plano de los universales de la cual no se sientan excluidos. Esta operación discursiva asimila los signos y estilemas de la cultura local y la inscribe mediante un proceso de traducción en un nuevo relato soteriológico. De este modo, la persuasión convierte a los nativos de América en una extensión del “pueblo de Dios”, cuyo fundamento último no es otra que una “interpretación figural”. La evangelización de los pueblos precolombinos “consume”, por decirlo así, un plan divino ejecutado por los españoles²⁰². Los sermones de Ávila apelan a escenas bíblicas que adquieren un carácter universal, como es el caso del relato sobre el mártir San Esteban, y en tanto universal “traducible” al imaginario híbrido de su

²⁰² “... quando estabā adorando Idolos, embio a esta tierra de tan lexos los Españoles, i con ellos el Euangelio, i su palabra, i conocimiento” (Ávila, 1648: f. 109).

auditorio nativo en el que el pasado Incaico ejemplificador revive como el de los judíos.

A diferencia del *amauta* de los Incas, la figura que correspondería al sabio de los indios de la sociedad colonial es denominado por Ávila como “maestro de los ídolos”, falso maestro, predicador falso, ministro del demonio o hechicero, caracterizado como “indio viejo” o “india vieja” que posee el conocimiento del engaño, que hace pasar por adivinación o superstición, esto por indicación demoníaca (Ávila, 1648: ff.271-272). En los diálogos imaginarios que Ávila entabla con los indios al interior de los sermones, los nativos se refieren al maestro de la idolatría como el “sabio” (Ávila, 1648: f.107). Al introducir este concepto Ávila crea la ocasión en el sermón para aclararle a los indios que hay hombres y mujeres, viejos y jóvenes, a los que llaman equivocadamente licenciados y sabios cuando en realidad son empleados o funcionarios del demonio y no de Dios, que los engañan y llevan a creer “mil disparates, i locuras”. En el sermón *Dominica septima post Pentecostem* (nº 103) Ávila se jacta de conocer en la lengua nativa la denominación de los maestros de idolatría como *vmo*, *yachacc*, *chacha*, *sonccoyocc*, momento en el que exhibe además su auténtica condición de sabio, especialista en la ciencia que estudia la idolatría (Ávila, 1648, tomo II: f. 75). Finalmente, son estos los términos que en efecto emplea Ávila para traducir en los sermones en quechua el concepto de “maestro de la idolatría”.

La valoración del pasado incaico, la denostación de las prácticas religiosas heterodoxas de los nativos (*idolatrías*) y la autoconciencia de pertenecer en el presente al estamento letrado, finalmente conducen a Ávila a exponer su visión bipartita de la sociedad colonial.

En el sermón de la *Dominica quarta despves de Pentecostes* (nº 100), cuando aclara las razones que llevaron a Jesús a escoger como los difusores de su pensamiento o apóstoles a “gente pobre y pescadora” en lugar de optar por los

“letrados, sabios y ricos, i gente que estimara el mundo” como lo hace el rey, Ávila propone en el pasado como en el presente una sociedad organizada en dos grupos de acuerdo a la cercanía que tienen con el poder real²⁰³. Junto al monarca o emperador estaría el grupo de los letrados, sabios, valientes (equivalente a soldados) y ricos; la masa restante estaría formada por los pobres, es decir, pescadores, mercaderes y cobradores de rentas (funcionarios de la administración real) (Ávila, 1648, tomo II: f. 54). La visión dual de la sociedad, encabezada por un soberano y su corte²⁰⁴ es reiterada a lo largo del *Tratado de los Evangelios* como un rasgo común entre el pasado incaico²⁰⁵ y la sociedad virreinal, en la que los sabios, letrados y doctores pertenecen al conjunto más privilegiado.

La condición aventajada de los letrados y doctores del pueblo judío no impide que Ávila exponga algunas críticas a partir del relato de los sabios que se opusieron a Jesús, que alude a disputas entre los letrados eclesiásticos limeños o más bien entre los predicadores de mediados del siglo XVII. En el sermón *Feria quarta post tertiam Dominicam Qvadragesimae* (nº 48) a través del profeta Isaías, Ávila cuestiona la destreza oratoria de los sabios, pericia discordante con sus corazones en tanto promueven el respeto exterior, vano y falso, basado en exclusivas enseñanzas terrenas y temporales (Ávila, 1648: f. 264). El reproche se dirige a los predicadores de estilo culto, letrados que desatienden los contenidos doctrinales y exaltan las *vanitas*, es decir, aclaman al mundo temporal como algo estable y consistente cuando es lo eterno el que manifestaría la solidez.

En esta dirección de crítica la inestabilidad e inconsistencia de las cosas, Ávila también rebaja en términos generales el registro oral, tanto lo que se sabe de oídas como “lo que sale de la boca”, ante la superioridad de la percepción

²⁰³ “No lo han hecho, i lo hazen assi todos los Reyes, o grandes Señores” (Ávila, 1648, tomo II: f.54).

²⁰⁴ “...reyes, Incas, poderosos y sabios” (Ávila, 1648: f 510).

²⁰⁵ No deja de ser llamativo cómo Ávila se refiere al pasado incaico como “nuestros mayores” incorporándose al grupo de los descendientes de la época de civilización previa a la llegada de los españoles (Ávila, 1648: f. 101).

directa donde la consistencia del escrito no es más que la proyección de la fiabilidad de lo visto, aun cuando sea texto. “El oído es infiel y la boca su cómplice” (Lozano, 1994: 19) en la transmisión de la duda y el error. Para Ávila la boca al hallarse conectada al corazón o a la dimensión corporal del ser -y no al alma que es voluntad, memoria, entendimiento- permite la salida de los malos pensamientos, homicidios, hurtos, falsos testimonios, blasfemias (Ávila, 1648: f. 265). En esta línea argumental, el relato oral del pasado de los indios es relativizado por Ávila²⁰⁶, sin embargo él mismo lo valida en cuanto incorpora en sus sermones de manera explícita la existencia de la monarquía de los Incas, acontecimiento que no se halla en las Escrituras pero que equipara con la historia del pueblo judío, con lo que finalmente le confiere existencia a este pasado y se reconoce a sí mismo como fuente escrita autorizada. Esta operación que realiza Ávila sin dificultad puede remitirse a la conocida recomendación con la que comienza el *Manuscrito de Huarochirí*.

Así, el ministerio de la palabra revela finalmente el compromiso de Ávila por lo oral y lo escrito como un binomio en que la prédica está controlada por la composición escrita apegada a los textos “verdaderos”.

Desde este punto de vista, Ávila advierte que el sabio y el letrado que en la prédica (y en el ritual y ceremonial) hacen uso de la oralidad se debaten entre el cuerpo y el alma, tensión que la cultura contrarreformista -formalizada en el virreinato del Perú a través del Tercer concilio limense- disiparía al fijar un canon (manuscrito o impreso) de las Sagradas Escrituras y los textos de los Santos Padres (Bouza, 1995:75). Ávila construye para su auditorio la imagen de Jesús asociada a la escritura como sabio u “hombre de razón y entendimiento (...) y

²⁰⁶ “Vos conocisteis a los Ingas passados? Conocisteis a vuestro aguelos? No. Pues como sabes, que vuo Ingas? Y como sabeis que vuestros aguelos fueron, los que os dizen vuestros padres? No mas de porque creéis lo que otros os refieren. Pues mirá aora, lo mesmo aueis de entender en el Santissimo sacramento, i aun mucho mejor; porque lo que os refieren los hombres, tienen mucho de mentira, i dizen lo que no saben (Ávila, 1648, tomo II: f. 22).

assienta en su libro todas nuestras obras, y que al fin nos ha de tomar cuenta” (Ávila, 1648: f.65). Para Ávila el libro (o más bien el escrito) permite asegurar la estabilidad y permanencia de la verdad y por extensión la figura de los sabios. En el ejercicio de la memoria reconoce así la importancia de poner libros en las manos de sus fieles, justificando así su propio esfuerzo al componer el *Tratado de los evangelios*²⁰⁷ y en dar cuerpo a una formidable biblioteca personal.

²⁰⁷ “Ea hijos mios acabemos: porque este sermon ha sido mui largo, pero prouechoso, i para esso queda escrito en vn libro, para os lo predique amenudo” (Ávila, 1648, tomo II: f. 40).

Parte 3. Los paratextos y las marcas de una memoria en discusión

La escritura sólo habla del pasado para enterrarlo. Es una tumba en doble sentido, ya que con el mismo texto honra y elimina.

Michel de Certeau (1993). “La operación historiográfica”, en *La escritura de la historia*. México: UIA, 85.

Al cabo de casi un siglo de producción tipográfica en el Virreinato del Perú, la cultura del impreso²⁰⁸ de mediados del siglo XVII en Lima promediaba entre 15 y 20 títulos por año, a diferencia del discreto inicio de siglo en el que aparecieron entre 2 y 3 títulos nuevos²⁰⁹. En este activo escenario impresor en torno a 1650, las formas de registro y procesos de transmisión envueltos en la producción y la recepción de los escritos se manifiesta en el virreinato del Perú como prolongación de la impronta peninsular, tradición en sí misma híbrida, de control y libertad, en la que la palabra verbal, las imágenes (pintadas o grabadas) y la escritura manuscrita y tipográfica, articuladas entre sí se erigieron como equivalentes (Bouza, 2000). Aunque concebidas como formas igualmente válidas de conocimiento, el carácter particular de cada modalidad de expresión se distinguía de manera precisa, lo que impulsaba el trasvasije de un discurso en

²⁰⁸ La noción de “cultura gráfica” (A.Petrucci, 1991) puede resultar más oportuna en tanto suprime las fronteras artificiales y enfatiza el espacio en el que se articulan las distintas prácticas y hábitos de lectura, usos de la escritura manuscrita y productos impresos, orientados a una pluralidad de finalidades (políticas, administrativas, religiosas, privadas, etc).

²⁰⁹ De acuerdo al inventario que ofrece J.T. Medina en *La imprenta en Lima* el promedio de 3 libros anuales impresos tiene como excepción el año 1603 en el que el virrey Luis de Velasco sacó en tinta 12 ordenanzas relativas a la protección de los indios en diversas actividades productivas, con lo que alcanzó un un total de 14 impresos registrados para ese año.

formas distintas o el uso simultáneo de los tres recursos en un mismo objeto - como fue el caso de los emblemas- o en una misma práctica -como fue la predicación-.

En el *Tratado de los Evangelios* -impreso en 1648 y elaborado durante la década de 1640- se observa el enlace de textos, voces e imágenes como forma de comunicación persuasiva, conocimiento y memoria, tanto en los sermones como en el conjunto previo, denominado “paratextos” por Gérard Genette²¹⁰. Esta área intermedia mantiene relaciones tácitas y explícitas con el sermulario, lo caracteriza y legitima, intentando influir prospectiva y retrospectivamente en su interpretación.

En la obra de Ávila los paratextos abarcan 94 páginas en el primer volumen, y 11 páginas en el volumen 2 y opera como una zona intermedia del libro que revela las convenciones de la cultura del impreso limeño del siglo XVII y se constituye en el lugar elegido por el autor para revelar o callar sus apropiaciones, comentar sus borradores, reivindicar su originalidad e importancia y presentar su red de apoyo social (ver figura 13).

²¹⁰ Genette diferencia dos tipos de paratextos; el que se ubica en el libro mismo o “peritexto” (título, epígrafe, prefacio, advertencia, prólogo, notas, ilustraciones, etc.) y el “epitexto” en el exterior del libro, destinado a comentarlo (correspondencias, diarios íntimos, entrevistas, etc.) (Genette 1982.)

Figura 13. Contenido del *Tratado de los evangelios*
 Fuente: elaboración propia en base a Ávila, 1648.

Volumen 1	Volumen 2
- Grabado con anagrama y epigrama	- Portadilla
- Portadilla	
- Dedicatoria a San Pablo y predicadores	
- Auto del Virrey Pedro de Toledo y Leiva, Marqués de Mancera, sobre la idolatría y embriaguez de los Indios	- Dedicatoria al Señor Doctor Don Francisco Sarmiento de Mendoza, del Consejo de su Magestad, su Oydor en la Real Audiencia de los Reyes, Consultor del Santo oficio, y Auditor General de la guerra, en los gouuernos destos Reynos. Por Florián Sarmiento Rendón
- Carta de Pedro de Villagómez, Arzobispo de Lima, sobre la idolatría y embriaguez de los Indios	
- <i>Oratio habita in ecclesia cathedrali Limensi ad Dominum Bartholomaeum Lupum Guerrerum</i>	
- Solicitud de revisión y licencia por F. de Ávila	- Aprobación de Francisco Contreras
- Aprobación apologética del agustino Fr. Miguel de Aguirre	- Licencia eclesiástica de Pedro de Villagómez, Arzobispo de Lima
- Licencia para imprimir (1646)	- Aprobación Apologética de Fray Miguel de Aguirre
- Privilegio de impresión	- Licencia para imprimir (1648)
- Nueva solicitud de licencia por Ávila	
- Designación de revisor al jesuita Francisco de Contreras por Pedro de Villagómez, Arzobispo de Lima	
- Aprobación del jesuita Francisco de Contreras	
- Licencia eclesiástica de Pedro de Villagómez, Arzobispo de Lima	
- Aprobación de Fr. Juan de Arguinao, obispo de Santa Cruz de la Sierra	
- Aprobación de don Andrés García de Zurita, electo de Guamanga	
- Prefación al libro de los sermones	

Es en la zona paratextual donde los libros impresos en España presentan diferencias significativas con los elaborados en el resto de Europa debido a la temprana “política de cautela” inaugurada en 1502 por los Reyes Católicos y como resultado del sistema de control implantado en 1558 a través de la Pragmática de Felipe II. Destinada a impedir la propagación de las ideas y

escritos considerados inútiles y perjudiciales a la Corona, la Pragmática de 1558 no solo impidió la introducción, venta y posesión de los textos prohibidos por el Santo Oficio, sino además estableció un nuevo orden de impresión de libros centrado en la aprobación del rey. Así, cada libro debía cumplir con un inicio en el que se presentaba la licencia, tasa, privilegio de impresión, nombre del autor y del impresor, el lugar de la impresión, y en algunos casos la fe de erratas (preliminar en el que se registró el cotejo del impreso con el texto original).

A lo anterior se agrega la censura eclesiástica fijada en las primeras sesiones del concilio de Trento, ocasión en la que se estableció la prohibición de imprimir libros o hacer circular manuscritos sobre materias sagradas sin el nombre del autor, ni venderlos previo al examen y aprobación del Ordinario. Es así, que los libros elaborados en los reinos bajo la monarquía hispana presentaron a contar de 1558 una estructura más compleja que la del resto de los países europeos, alcanzando la plenitud del desarrollo paratextual alrededor de 1762. La particularidad de los libros (y manuscritos) de los dominios hispanos estuvo dada por la conjunción de diversos factores, como los de tipo socio-cultural, propios de los paratextos literarios que originaron extensos prólogos y dedicatorias, poesías laudatorias y apologéticas entre otros tipos de textos. A lo anterior se sumaron los condicionantes legales ya señalados (en las licencias y aprobaciones), mercantiles (expuestos en los privilegios de impresión y las tasas), editoriales (con los datos de identificación del libro) y comerciales presentes por ejemplo en la disposición de la portada.

En esta línea argumental, las relaciones entre el texto del sermonario y el conjunto paratextual responderían a las condiciones de producción de Francisco de Ávila (intencionalidad discursiva) para representarse a sí mismo y a sus lectores en un complejo acoplamiento del texto impreso y manuscrito, palabra verbal e imagen en la ciudad de Lima de mediados del siglo XVII.

Desde la portada hasta la “Prefación”, pasando por los preliminares legales (privilegios de impresión) y literarios (prólogo, dedicatorias, títulos y añadidos

variados) del volúmen, se observa el ejercicio de Ávila por resolver la articulación entre las técnicas intelectuales de la escritura manuscrita con la tipográfica (incluyendo el grabado como práctica impresa), desafío de sus contemporáneos letrados. La convergencia entre ambas se reconoce en la tendencia por el copiado, imitación y *excerpere* -o confección de anotaciones de lugares comunes seleccionados-, así como en el uso múltiple que se les dio a la escritura manuscrita y la tipográfica devenida en signo de distinción y a la vez almacenaje de memoria escrita. Por último, aparecen en la encrucijada tipográfica y manuscrita que encierra el *Tratado de los Evangelios* los propósitos dispares de este proyecto intelectual que van de la sumisión del lector a la autoridad de los textos e imágenes, así como la posibilidad de subversión del escritor a los controles y censuras a través de sutiles estratagemas discursivas (Bouza, 2000).

Son los “paratextos” del *Tratado de los Evangelios* en su hibridez, variedad pero también en su regularidad, el lugar escogido para examinar una dimensión de la política cívico eclesiástica que responde a la cuestión de la evaluación negativa sobre el estado del virreinato a mediados del siglo XVII, diagnóstico que comparte Francisco de Ávila en su obra. En este marco de queja se desliza por el conjunto paratextual la aspiración del canónigo por una promoción en el escalafón de la Iglesia que traspasa los límites del plano de lo terrenal y se enlaza con el eterno, procurando un espacio en la memoria de la Iglesia de Indias. Ambos temas están ligados a la colocación del sermonario bilingüe en la agenda pública limeña, en la que se expresan las redes clientelares que vinculan a los grupos de poder local y sus la “lazos atlánticos” con respecto al Consejo de Indias y Felipe IV.

Los paratextos del *Tratado de los Evangelios* reivindican la originalidad de la obra, como suele aparecer en los libros del siglo XVII cuando emerge de manera progresiva la noción de lo que hoy tildamos como “derecho de autor” en la acción de discutir en los prólogos los límites de la imitación y de la falsa

erudición y vanidad que disimulan las citas, en el escenario de creciente desarrollo técnico de la reproducción tipográfica y la aparición de nuevas formas editoriales que condensan saberes y opiniones enfrentadas. La novedad y autenticidad que el propio Ávila declara en los paratextos radicaría en que los sermones por él compuestos responderían a una tarea divina que le fue encomendada, condición que convergería hacia la utilidad, y más que eso, la imperiosa necesidad de su sermonario en la revitalización de la persecución de las idolatrías de mediados del siglo XVII, y en ello el salvataje del virreinato acechado por los enemigos de España, y sumido en el desorden, codicia, vanidad y apariencia.

En los siguientes apartados que forman la Parte 3 de la presente tesis doctoral se examinan el conjunto paratextual que corresponde a la anteportada, dedicatoria y aprobaciones apoloéticas, elementos diversos colocados por Ávila para formar la antesala al texto. La tarea de reordenamiento y enlace que propone el canónico al ubicar estas unidades discretas de diversos géneros y autores (contando las aprobaciones), ha sido conceptualizado como ejercicio de “reescritura” (Cayuela, 2000), el que demanda en cada pieza paratextual las operaciones de traducción, resumen, corrección, explicación y comentario. Son este conjunto de tareas las que desde la perspectiva de la historiografía de la cultura confieren a los paratextos del siglo XVII la riqueza como fuentes de indagación histórica revestidas de dificultades interpretativas no solo porque sus contenidos están elaborados para persuadir, cumpliendo las funciones que determina el autor.

En lo formal, los paratextos relacionan unidades discontinuas siendo piezas completamente apegadas a sus géneros, esta característica determina la tipología y tópicos, y restringe su variedad. Pese a lo anterior, las reiteraciones y variaciones, las cohesiones y discrepancias argumentales abren los paratextos para vislumbrar las opciones del autor para maniobrar entre los condicionamientos generales del período en que vivió y elaboró su obra. La

indagación paratextual permite observar la transformación de las formas tradicionales y rutinarias en los impresos y manuscritos de mediados del siglo XVII, la reflexión sobre la propia construcción paratextual y las condiciones duales de producción del texto (como objeto y discurso) (Cayuela, 2000: 37).

Desde esta perspectiva los paratextos del *Tratado de los Evangelios* responderían no solo a las convenciones de la cultura impresa de acuerdo a las prácticas del taller y las relaciones entre impresores/editores y autores. También obedecerían a la adecuación del proyecto intelectual de Ávila a los contextos que imponen su lugar en las relaciones con los grupos de poder eclesiástico y civil, y las condiciones del mercado del libro como reflejo de la agenda política. Los paratextos constituyen así un metadiscurso que consiste en un área de mediación entre el autor y su entorno, metadiscurso que condiciona la aproximación del lector a la prédica de Ávila. De manera que al examinar el *Tratado de los Evangelios* como caso ejemplar, las piezas paratextuales del siglo XVII se muestran no solo como acompañamiento que condiciona la presentación de la obra ante el mundo, y participa de su recepción y consumo; en ellas además se reflexiona sobre el propio conjunto paratextual determinado históricamente.

Capítulo 7. El grabado de san Pedro *episcopus*. Iconografía y emblemática desapercibidas

En los libros impresos en Lima durante el siglo XVII la portada suele ser la primera página, sin embargo el *Tratado de los evangelios* se inicia con la imagen de san Pedro y un anagrama. Juntos ocupan toda la página como anteportada, a la que sigue la tradicional hoja con los datos de identificación de la obra o portada. La decisión de Francisco de Ávila de inaugurar su libro con este grabado pareciera un gesto furtivo, inhabitual y muy particular si se toma en cuenta que el *Tratado de los evangelios* carece de ilustraciones y de adornos. Esto impide reconocer el grabado de san Pedro y su anagrama dentro de una línea o propuesta estético discursiva del canónigo. Sin embargo la imagen emblemática también se hace visible por la palabra evangélica de los sermones, aspecto que se analiza más adelante y que complementa este apartado.

El contexto limeño del la primera mitad del siglo XVII contribuye a destacar la condición excepcional de la anteportada pues en este período en el que se comienza a consolidar la cultura impresa son aún escasos los libros ilustrados con imágenes salidos de los talleres de la Ciudad de los Reyes. En las portadas predomina el elemento tipográfico por sobre el ilustrativo, semejante al antecedente que ofrecen los libros del siglo anterior (Pardo, 1990). Las cenefas, orlas, escudos de armas, monogramas de congregaciones religiosas, viñetas decorativas con motivos religiosos y letras capital adornadas con figuras paganas renacentistas son los grabados empleados habitualmente por las imprentas limeñas en las primeras décadas del XVII.

En este período, la iconografía religiosa es de pequeño formato, elaborada habitualmente en entalladuras de madera, con trazos sencillos, a diferencia de la producción impresa europea en la que se abandonó por completo el uso de la xilografía o grabados en madera desde fines del siglo XVI, reemplazado por la calcografía o grabado en hueco sobre láminas de cobre (Pardo, 1990: 225, 227).

Visto así, el *Tratado de los evangelios* pertenecería al reducido conjunto de libros del siglo XVII, impresos en Lima, que cuentan con elaborados grabados calcográficos acompañados de emblemas y anagramas. No obstante, las imprentas limeñas participaron del vigoroso comercio de estampas religiosas provenientes de Europa, y a la vez reprodujeron en sus talleres los modelos flamenco y alemán predominantes en el siglo XVII. Desde esta perspectiva, la anteportada del *Tratado de los Evangelios* con su expresión simbólica se inserta en un ambiente local en el que la doctrina de la analogía fue asumida de forma sistemática y generalizada, no solo por una élite sino también por el colectivo. Las relaciones sutiles entre fragmentos bíblicos, mitológicos, astrológicos que establecían relaciones sutiles descifradas en el ejercicio de interpretación se incorporó gradual y progresivamente a la cultura e imaginario colectivo a través de las estampas masivas y en los contextos festivos que contaron con gran aparato público como arcos triunfales y túmulos funerarios.

La anteportada del *Tratado de los evangelios* señala una proximidad con el modo de representación occidental (renacentista italiano, flamenco, barroco español) exaltada por las élites urbanas de los virreinos americanos, las que demandaron la aplicación de las convenciones europeas en la producción de las imágenes sueltas y en los textos impresos locales, lo que supone una práctica cultural que intentó –sin éxito– atenuar la hibridez o mestizaje, no solo en el uso de ciertas técnicas locales, sino en los productos finales (Gruzinski, 2010).

Para el caso de Lima, es recién al final del siglo XVII y durante el XVIII cuando se afianzan las técnicas calcográficas, y la iconografía –ya no solo religiosa– se vuelve protagónica en las portadas de los libros impresos. Extendidos en todo el espacio disponible de la hoja, los “frontis” o frontispicios y diseños de carácter arquitectónico grabados en metal consolidan en Lima una corriente estética ya desarrollada en la Península a lo largo de todo el siglo XVII, considerada la “etapa barroca” de la portada del libro español (Reyes, 2010:20). Los estudios sobre el grabado colonial limeño se concentran en las técnicas y

moivos de la etapa equivalente para los virreinos que corresponde al último tercio del siglo XVII y el siglo XVIII. También el estudio del grabado colonial ha privilegiado la identificación de las “correspondencias” entre el grabado europeo como fuente pictórica original que inspiró la práctica de la pintura al óleo barroca. En este escenario, las menciones sobre la producción anónima de grabados limeños en la primera mitad del siglo XVII es escueta.

En el presente apartado se analiza la anteportada del *Tratado de los evangelios* en su eficacia como medio de comunicación dentro de la tradición emblemática que hace visible y tangible lo invisible, y como género mixto impresivo-persuasivo.

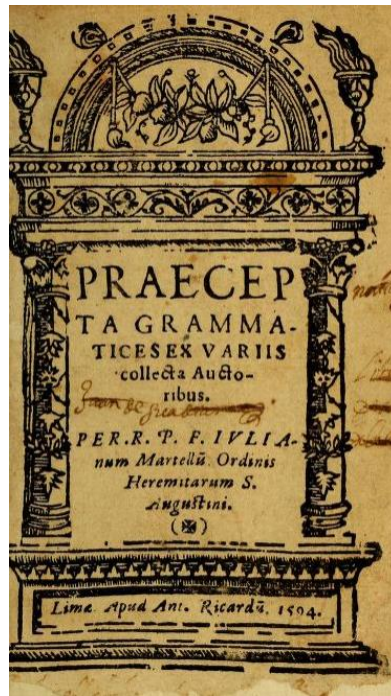
7.1 Pensamiento alegórico virreinal y la iconografía religiosa dominante

La emblemática y el pensamiento alegórico fue un saber constituido en Lima tempranamente, reconocible en los primeros impresos del XVI, como revela la sutil simbología pagana en la *Doctrina cristiana*, en la que aparece la sirena como símbolo del pecado que debe evitar todo buen cristiano, o el enigmático perfil de Cristo en una medalla al interior del *Catecismo mayor*.

En el conjunto de los primeros libros impresos en Lima en el siglo XVI cabe destacar el único ensayo de frontispicio hecho en la Ciudad de los Reyes en esta época. Se trata del *Praecepta grammatices ex variis* del fraile agustino Julián Martel impreso en 1594. El libro es una rareza en tanto es la única portada limeña de tono arquitectónico del siglo XVI (Pardo, 1990: 234), y de buena parte del XVII si se considera que la eclosión de este motivo barroco fue en el siglo XVIII. Hecha a partir de una entalladura de madera muy rústica se desarrolla en el esquema arquitectónico el rico contenido alegórico de la gramática como un jardín, visto en la pintura renacentista (Stastny, 1984:114). Las enredaderas trepan por las columnas que forman un pórtico o puerta al texto en alusión a la

prolongada tradición literaria de la Antigüedad que alude a la jardinería espiritual de la educación universitaria, particularmente de la gramática. El par de columnas corintias soportan en su parte superior un par de urnas flameantes que simbolizan la divinidad, y que flanquean una luneta decorada por follaje y flores (Ver figura 14).

Figura 14. Portada de Praecepta Grammatices ex variis...
Fuente: Martel, 1594.



Con autorización y elogio del virrey García Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, por considerarlo “útil y provechoso para mandarlo a imprimir”, el compendio de gramática latina de Martel tuvo por finalidad evitar la corrupción de los contenidos originales en el “traslado” descuidado que hacían los estudiantes agustinos desde múltiples fuentes a los cartapacios. Martel intentaba con su obra suprimir el método de estudio basado en la anotación personal en un cuaderno, promovido por numerosos autores del humanismo renacentista bajo la

teoría de la imitación o copia previa a la génesis del discurso personal. Sin embargo, en el apartado final de la *Praecepta grammatices ex variis...* Martel presenta un repertorio de sentencias latinas traducidas al español para utilizar en la prédica, en una suerte de compilación de frases, florilegios y poliantheas (llamadas también jardines o huertos), práctica también de raigambre renacentista que fragmenta y conquista el discurso ajeno para la creación de un discurso individual enérgico y robusto. Así, la portada de la *Praecepta grammatices ex variis* de Julián Martel -basada en una estética “a la romana” que caracterizaría la producción impresa limeña del taller de Antonio Ricardo del siglo XVI (Estabridis, 2002:69)-, expone la adecuación del acto enunciativo que desarrolla al interior del libro de gramática latina, con el gráfico figurativo del frontispicio, con lo que da lugar a una paradójica combinación de cambio en la aparente continuidad del ideal de erudición colonial.

En la *Praecepta grammatices* Martel revela su participación en un imaginario muy estable en los territorios de la monarquía hispana en relación a la discusión en torno al uso o repudio de la lectio varia o método de estudio que acude a múltiples fuentes. Opuesto a la “variada lección”, Martel propone un itinerario único y fijo en la letra impresa como fórmula de adquisición y estructuración legítima del saber. Pero la trayectoria de Martel para llegar a crear esta fuente única le demandó acudir a variadas obras para luego organizarlas en una fórmula basada en la adquisición de la copia, complementaria al ejercicio de la retórica que sorteaba el estilo tedioso y desagradable (Nákládova, 2012:10). Dentro de una tendencia humanista, Martel intenta corregir la dispersión del método de estudio de los discípulos agustinos y se revela además compartiendo tempranamente en Lima el pensamiento alegórico europeo que se extenderá a lo largo del siglo XVII, adhesión del agustino manifiesta desde “la puerta de entrada” de su obra pedagógica hacia un jardín de sabiduría latina formado de conceptos y formas breves predicables.

La *Praecepta grammatices* podría ser el indicio del comienzo del desarrollo en la cultura impresa limeña desde fines del siglo XVI de los procedimientos característicos de la economía significativa que comparte el emblema con este sistema comunicativo basado en el pensamiento alegórico. A lo largo del siglo XVII se expande la aplicación y función del emblema y las alegorías, particularmente en los textos didácticos, religiosos y persuasivos, basados en una imagen síntesis que exige un esfuerzo hermenéutico en tanto la imagen es asistida por una indicación concisa y elíptica, amplificadas en un discurso interpretativo (Ledda, 1996: 49).

Así, la simbología del vergel del claustro académico sigue este hilo conductor desde 1594 para consolidarse desde mediados del siglo XVII, momento de ascenso en Lima de la expresión simbólica, la que logra su cúspide en el 1700. En la argumentación e imágenes de las *Constituciones de la Universidad de San Marcos* de 1735 se observa nuevamente el motivo hortelano renacentista relacionado con la actividad universitaria, e incluso entre 1770 y 1773 se aprecia en la iconografía de la pintura mural cuzqueña de invención local (Stastny, 1984). Pero en 1648 el símbolo del jardín en relación a la academia está presente en el *Hypomnema apologeticum pro academia limensi*, texto de refutación y apología que Diego de León Pinelo escribe como respuesta a Justo Lipsio (1547-1606) en defensa de la Universidad de Lima como claustro meritorio, comparable con la academia europea que exalta el humanista flamenco. En esta obra de León Pinelo, contemporánea al *Tratado de los evangelios*, se observa la preferencia por la expresión simbólica, localizada además en el mismo espacio anterior a la portada del libro, tal como lo hizo Ávila. La anteportada asume así a mediados del siglo XVII la función de presentar el contenido del texto a través de signos para descifrar por parte del lector. Aun cuando el motivo de la anteportada de Pinelo no es arquitectónico sino más bien corresponde a la tipología de las medallas, hay una disposición central con un emblema rodeado de elementos para interpretar. El lienzo central del óvalo

contiene junto a la alegoría del sol radiante sobre el futuro promisorio del Nuevo Mundo un disco con mares y montañas envuelto por un listón con un texto latino apologético que refuerza la imagen central (ver figura 15).

Figura 15. Anteportada del *Hypomnema apologeticum*...
Fuente: D. León Pinelo, 1648.



Los dos emblemas que aparecen sobre y bajo la medalla indican una posición de exaltación de la cultura criolla (Gerbi, 1982: 232-33). Sin embargo, la defensa intelectual americana encubre la propia defensa del autor que fue rechazado para una cátedra en la Universidad de Lima (Papy, 2001: 268-269). La refutación laudatoria de León Pinelo muta desde la apología de la academia *limensi*, se convierte en reivindicación de la identidad cultural y científica americana de acuerdo a la emblemática, pero al interior del texto asume finalmente la alabanza a la Virgen de la Inmaculada Concepción con la finalidad de demostrar su viejo cristianismo y desautorizar su origen judío con el que se

justificó su exclusión de la Universidad. La simbología del jardín de la academia se articula con un conjunto simbólico en distintos niveles que despliega una loa al Nuevo Mundo y finaliza en una autoalabanza en el marco del drama personal de León Pinelo.

Este ejemplo que proporciona el *Hypomnema apologeticum...* revela que la presencia simultánea de elementos que cifran de manera parcial el contenido, y le confiere riqueza y gran complejidad a la alegoría, jeroglíficos y emblemática desarrollados en el siglo XVII. El carácter abierto de los signos fue un rasgo de estos medios de plasmación de lo invisible, de declaraciones tácitas, soporte ideológico y a la vez vehículos también de mensajes morales, religiosos o sociales. Descifrar este medio comunicativo estaba reservado para una élite que se deleitaba en la acción hermenéutica y sabía seleccionar, evaluar y establecer las sutiles relaciones del juego de las analogías, para lo que se requería también un saber integrado por recortes bíblicos, de la Antigüedad, astronómicos, geográficos, etc., que pasaban a incorporarse progresivamente desde restringidos grupos, a la cultura e imaginarios colectivos a través de la circulación de los impresos (libros, estampas, sermones).

El grabado de san Pedro con el que se inicia el *Tratado de los evangelios* - un texto persuasivo, instrumento de enseñanza y de autoafirmación- expone la vitalidad en Lima del hábito mental emblemático y el arte de la combinatoria, el que ligaba la alegoría visual proveniente de los textos “almacén” que acopiaban imágenes así como máximas, aforismos, sentencias latinas, epigramas, emblemas, jeroglíficos, etc. Las migraciones que se dieron entre campos discursivos, en obras pedagógicas, programas de pintura de iglesias, decoración de fiestas, textos literarios y la predicación en modo alguno configurarían un campo semiológico que el conocimiento pueda cerrar y contener. Por el contrario, en este medio de expresión ícono-textual no hay funciones estructurales ni fijas que cumplan los signos (Rodríguez de la Flor, 1995: 165). Es en las portadas de los libros políticos y religiosos en los que se reconoce con

vigor el dinamismo de un sistema comunicativo integrado entre los distintos modos de la imagen con la palabra escrita y verbal. De manera que la huella de los tratados de emblemática del siglo XVI se realiza en las portadas y anteportadas de los libros impresos en diálogo con las estampas grabadas que circularon por las colonias americanas con las composiciones de Durero, Rembrandt y los maestros flamencos, a su vez utilizadas en la pintura, la escultura y el arte efímero, imágenes recogidas en relaciones, sermones y poesías que rememoran estos eventos festivos.

El Tratado de los evangelios se inscribe dentro de esta tradición intertextual en la que la anteportada establece una asociación directa con los emblemas, la misión apostólica con los indios y la memoria histórica de la conquista que el canónigo expone en los paratextos y sermones.

La imagen de San Pedro del *Tratado de los evangelios* se puede examinar dentro del conjunto de grabados de tema religioso, central en la circulación profusa de estampas religiosas para la devoción popular y limitado en la ilustración de libros. En este conjunto la iconografía mariana prevalece por sobre cualquier otro tópico. En estampas como en libros impresos destinados a impulsar estas advocaciones en creciente difusión se observa la instalación y desarrollo de la imagen de las vírgenes de la Inmaculada Concepción, la de Copacabana y Santa Rosa de Lima por sobre la de Cristo y los santos.

La iconografía mariana virreinal se inaugura con el temprano *Symbolo catholico indiano* (1598) del fraile franciscano Luis Jerónimo de Oré, considerado fundacional de los cultos marianos en los Andes (Durston, 2007:262). En la portada del texto de himnos y cantos en latín y quechua aparece en un recuadro un grabado en madera con la virgen María de pie, cargando al Niño Jesús con su brazo izquierdo y con el derecho sosteniendo una larga pasiflora (ver figura 16).

Figura 16. Portada de *Symbolo catholico indiano*
Fuente: Oré, 1598



También conocida como granadilla, la pasiflora es una planta de las Indias asociada al simbolismo cristiano por distintas órdenes religiosas en tanto expresaría la pasión dolorosa del acompañamiento de la muerte de Cristo (Mardones, 2012). La representación de las especies botánicas revelaría la asociación impulsada por Oré con los cultos locales de los indios, acción de pervivencia iconográfica que ligaría las prácticas religiosas nativas con la representación de los ciclos agrícolas, los astros, etc. (Gisbert, 1980:20). Así la Virgen María estaría en un lugar de equivalencia con la Pachamama,

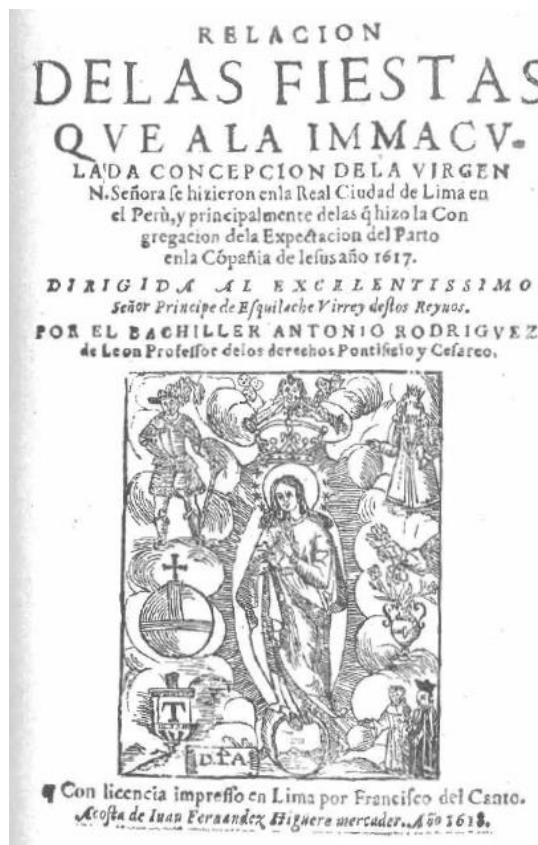
compartiendo ambas el culto a la fertilidad en una operación simbólica promovida tempranamente por los franciscanos. El recuadro con la imagen de la Virgen está circundado por un texto latino que destaca la acción de la virgen de ayuda a los “miserables”, que en este contexto colonial alude sin duda a los indios.

En el siglo XVII, la imagen mariana dominante en los grabados limeños fue la inspirada en la *virgen mulier amicta sole*, reproducida de manera masiva a partir de xilografías y grabados en metal en Flandes y Alemania entre 1400 y 1530. Este modelo femenino medieval se difundió por todo el mundo católico moderno, abarcando las colonias americanas e inspirando en la Nueva España la iconografía de la Virgen de Guadalupe (Von Wobeser, 2015). Plasmada en dibujos, miniaturas, pinturas al óleo, tallas en madera, esculturas, la Virgen coronada, rodeada de una mandorla de luz, parada sobre una luna creciente aparece en numerosos grabados del siglo XVII representando a la Inmaculada Concepción. En 1618 se le observa por vez primera en los impresos limeños, en la portada de la *Relación de fiestas que a la Inmaculada Concepción de la Virgen N. Señora se hizieron en la Real Ciudad de Lima en el Perú*, escrita por el jurista Antonio Rodríguez de León Pinelo²¹¹ y dedicada a Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache. La Virgen se encuentra al medio de la hoja, flanqueada por numerosos símbolos y retratos, entre ellos el del propio Príncipe de Esquilache con chambergo emplumado y bastón de mando en el borde superior izquierdo, y su esposa Ana de Borja coronada en el borde superior derecho (Estabridis, 2002:103). En la parte baja del grabado figuran un franciscano y un jesuita (ver figura 17), junto a variados símbolos relacionados con el poder cristiano como el orbe con la cruz (*globus cruciger*) y algunos vistos en

²¹¹ No deja de llamar la atención que Antonio León Pinelo firmara en esta obra temprana como Antonio Rodríguez de León a diferencia del resto de sus escritos del siglo XVII.

miniaturas. Llama la atención el anagrama D.P.A. que podrían indicar el nombre del autor del grabado. León Pinelo destaca en el paratexto “Al lector” la cercanía de la estampa con el original, “sin discrepar un punto” en el reflejo de la magnificencia de las fiestas, para que “en España sepan sobre los devotos de la Concepción en las Indias” (Medina, 1904:151). Cabe situar tanto la simbología del impreso como la obra misma, dentro de los esfuerzos permanentes de los miembros de la familia León Pinelo por señalar su ascendencia de cristianos viejos y despejar las dudas sobre su origen “marrano”.

Figura 17. Portada *Relación de las fiestas que a la Inmaculada Concepción...*
Fuente: J.T. Medina, 1904.



La iconografía mariana se desplazó ágilmente por el virreinato del Perú en las estampas sueltas y en libros devocionales provenientes de Alemania o Flandes, ejerciendo gran impacto en la práctica del grabado americano (Escalante, 2009) al instalar un repertorio de modelos para representar a la Virgen. En 1621, la devoción creciente de la Virgen de Copacabana en Lima –ya promovida en estampas sueltas- se consolida en las páginas interiores de la *Historia del celebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* del fraile agustino Alonso Ramos Gavilán. El grabado en madera y anónimo acompaña un poema laudatorio de fray Antonio de la Calancha en torno a los apellidos Ramón y Gavilán. La imagen de la Virgen coronada aparece de pie, vestida con un traje de composición triangular, mientras carga al Niño Jesús con su brazo derecho mientras sostiene un cirio encendido con el izquierdo, lo que corresponde a una versión de la Virgen de la Candelaria (ver figura 18).

Figura 18. Virgen de Copacabana
Fuente: Ramos Gavilán, 1621



Este grabado no dispone de texto alguno, sin embargo cabe mencionar que la Señora de Copacabana se encuentre en una suerte de podio, descubierta por un par de cortinas recogidas como si se tratara de un teatro, aludiendo a la representación escénica del mundo, parte de las metáforas, emblemas y simbología del teatro político colonial.

Es en 1641 cuando el grabado deja de ser una práctica anónima pues aparece firmando la imagen de la Virgen de Copacabana el fraile agustino Francisco Bejarano, el más destacado discípulo del pintor Mateo Pérez de Alesio (Estabridis, 2002:103). Bejarano elaboró la portada del poema sacro de estilo culterano del también agustino Fernando de Valverde, titulado *Santuario de N. Señora de Copacabana*. En esta ocasión la imagen de la Virgen de Copacabana tiene autor y figura en la anteportada del libro, con lo que la sofisticada alegoría de la que forma parte ocupa un lugar prioritario en la obra de Valverde. Inspirado en la Virgen de Ramos Gavilán, la Virgen de Copacabana de Bejarano tiene un tamaño más reducido dentro de la composición pero repite la misma figura de composición triangular con el Niño en brazos y el cirio en la mano en ubicación invertida. Al centro del grabado hay un mapa de Perú en un globo sobre el que se alza la virgen de pie sobre una luna creciente en posición horizontal, rodeada por un par de querubines que levantan las cortinas de un dosel. Bajo el globo hay un paño con la identificación de la obra y su autor, y a cada costado hay una figura alegórica sobre una nube, ambas coronadas. Con el caliz, la hostia y la cruz representa la Fe, al otro costado con un ramo de olivo y una paloma sobre el hombro se representa a la Gracia. En la parte inferior hay al centro una viga o estante con capelo cardenalicio y escudo de la orden agustina junto a un paisaje diurno con un manantial y un pequeño espacio para la firma del grabador a la izquierda. A la derecha está la figura de un indio orando ante el ídolo en un paisaje nocturno (ver figura 19).

Figura 19. Portada *Santuario de N. Señora de Copacabana*, grabado de fray Francisco Bejarano
Fuente: Valverde, 1641



Fray Francisco Bejarano ejecutó una composición que intentó recoger la enseñanza de Fernando de Valverde en su poema de tono culterano, en el que construye un paralelismo entre la idolatría indígena y el paganismo greco romano en paralelo a la superposición de los santos cristianos y la Virgen María sobre antiguas deidades, en un proceso del que participó junto a los frailes agustinos Ramos Gavilán y Antonio de la Calancha, así como los jesuitas (Gisbert, 1997). De acuerdo a T.Gisbert, la portada confiada por Valverde a Bejarano refleja la misión de la divina Providencia encomendada a los Reyes Católicos de fundar un imperio basado en la Fe y la Gracia, como se reconoce en la composición central. En tanto, el personaje de la sección inferior de la portada representa al

pastor indio del Collao orando ante la noche de la lascivia en la que reinó el ídolo de Copacabana (Gisbert, 1997). El énfasis iconográfico al interior del poema de Valverde radica en los ángeles y la protección que ejerce Aniel sobre el Perú, aspectos que no se reconocen en la portada. Sin embargo, la exaltación de los milagros de la Virgen en Copacabana, en especial el que le hizo al indio Callisaya, y finalmente la justificación divina de la conquista están presentes en la alegoría. En esta perspectiva, los tópicos de Valverde pueden ser vistos como preludeo de una tendencia expresada en sermones y poemas de mediados del siglo XVII en el que se inscriben los contemporáneos Juan de Espinosa Medrano, Juan de Ayllón y los Pinelo (Juan, Diego y Antonio). En particular *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (1656) expone este “pensamiento indiano” criollo en tanto Antonio León Pinelo inserta a las Indias en el contexto universal, no a través de la mitología clásica como lo hace Ramos Gavilán y Valverde, sino a partir de la erudición bíblica, como lo desarrolla Francisco de Ávila en sus sermones.

Durante la primera mitad del siglo XVII -y parafraseando a Jerónimo de Oré- la imagen mariana fue dominante entre los “símbolos católicos indianos” impresos en Lima²¹². Cabe señalar que la devoción por María –especialmente bajo la advocación de la Inmaculada- en la Península se propaga desde los teólogos del siglo XVI hacia los monarcas y más tardíamente al pueblo que antes optaba por los santos (Stratton, 1988:20). La difusión y representación de la imagen postridentina de María no tuvo límites en las colonias hispanas del Nuevo Mundo al transformarse en patrona y protectora de estos territorios y poblaciones.

²¹² A inicios del siglo XVII se remonta el surgimiento de la devoción por san José en el Perú a partir de la promoción del jesuita Francisco del Castillo, proceso que logra su cúspide a la mitad del siglo con los tratados de los jesuitas Juan de Alloza (1652) y Pedro de Torres (1710), y el dominico Joseph de Pastana (1696). Con estas obras en las que se glosan unos a otros, no solo se desarrolla de manera sostenida y consciente el culto josefiino sino también la iconografía del santo en el Perú en las altas esferas de la cultura religiosa peruana, desde la imagen con connotaciones evangelizadoras hasta las alegorías políticas que representaba una institución. Ver Patrocinio, monarquía y poder: el glorioso patriarca san Joseph en el Perú virreinal, de Irma Barriga Calle, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva Agüero, Lima, 2010.

Para Stratton la preferencia mariana en América es sugerente en tanto interpela sobre los elementos y sentidos que la llevaron a convertirse en la gran devoción continental, basada en la capacidad que adquirió para fusionar elementos cristianos y no cristianos, devenida luego en símbolo de poder, amor y acción (Stratton, 1988: 21).

La opción de Francisco de Ávila por la imagen de san Pedro para la anteportada señala una distancia con el registro visual mariano predominante en los impresos religioso políticos, encabezado por agustinos, franciscanos y jesuitas. Ávila sitúa el *Tratado de los Evangelios* en la tradición de la erudición bíblica en torno a la imagen de Cristo y los santos apóstoles, repertorio visual presente en la vida cotidiana limeña a través de esculturas, retablos de madera, platería, tappices y pinturas al óleo en altares, templos y capillas (públicas y privadas), así como en los abundantes impresos de vidas de santos y biblias ilustradas que alimentaron el mercado librero de la Ciudad de los Reyes.

7.2 Santos apóstoles y la “resolución gráfica” para san Pedro

Es conocido el reclamo contra los usos de la imagen en el concilio de Trento, y el apego decidido a la fidelidad histórica -y por consecuencia al Evangelio- ante cualquier consideración estética determinó que los distintos Flos Sanctorum que se imprimieron durante el siglo XVI y XVII asumieran este cometido para sustituir el maravilloso repertorio visual de la popular Leyenda Dorada medieval. Las obras de Pedro de Vega (Zaragoza, 1521), Alonso de Villegas (Madrid, 1588) y Pedro de Ribadeneira (Madrid, 1599-1601) se convirtieron en útiles tratados para guiar tanto la vida cristiana como la expresión de los artistas que recrearon las vidas y martirios del alud de mártires, confesores, vírgenes y anacoretas irradiadas por las mentalidades de los reinos de los Habsburgo. La copia de los grabados de estos libros aprobados en otros reinos cristianos como el de Flandes, y desde la propia Italia, fue promovida en los

virreinos americanos no solo para asegurar el consentimiento de las autoridades, sino también por la inclinación de la Corona hispana en acumular tablas y pinturas flamencas con imágenes devocionales, gusto que se proyectó en el Nuevo Mundo y popularizó la importación de arte a las colonias americanas.

El protagonismo de los modelos europeos en el virreinato del Perú también fue favorecido por la presencia de artistas nacidos y formados en Italia y Flandes. Bernardo Bitti (1548-1610), Mateo Pérez de Alesio (1547-1616), Angelino Medoro (1567-1631), asentados en Lima desde el final del siglo XVI, se convirtieron en los artistas más exitosos e influyentes de la ciudad, participando de un proceso de apropiación de la estética italiana en Lima, no vista ni en España ni en otros reinos del Nuevo Mundo (Irwin, 2014). Casos como el del jesuita Diego de la Puente (1575-1583) formado en Amberes (Mesa y Gisbert, 1982) y discípulo de Bitti en la Ciudad de los Reyes, así como el ya mencionado agustino Francisco Bejarano, aprendiz de Alessio, conformaron un grupo de eclesiásticos pintores y grabadores criollos que reprodujeron en sus obras formas alemanas, italianas y flamencas. A su vez ellos formaron maestros mestizos y nativos que desarrollaron las artes visuales y ornamentales reelaborando la base europea recibida.

Se ha sugerido también que la fuerte impronta flamenca en las pinturas al óleo de los templos de las doctrinas de indios y periferia urbana, destinadas a la evangelización de los indios, se reconoce fundamentalmente en los motivos relacionados con la muerte, el juicio final y el infierno, así como las imágenes de Cristo y la Virgen María recogidas de las estampas de los hermanos Wierix (Jerónimo y Jan) (Mesa y Gisbert, 1982). No obstante, la popularidad de las obras de los hermanos Wierix también se verificó en Lima, y pudo obedecer a la influencia significativa de la actividad de los jesuitas en el adoctrinamiento de la población urbana, en particular sobre los grupos de poder. Los hermanos Wierix trabajaron para la Compañía de Jesús proporcionando imágenes grabadas para ilustrar las obras impresas emplazadas tanto en la formación de las élites como en

las misiones evangelizadoras. Este fue el caso de *Evangelicae historiae imagines* (1593) del jesuita Jerónimo Nadal (Kubiak, 2008:84-85), libro en el que se ofrece a los cristianos ejemplos de vida virtuosa con los santos (apóstoles, evangelistas, fundadores de las órdenes religiosas, doctores de la Iglesia y Patriarcas) a través de los grabados de los hermanos Wierix y de Juan Collaert sobre dibujos de Marteen de Vos y Bernardo Passeri.

Las obras impresas como libros ilustrados y álbumes actuaron como soporte de los grabados flamencos que luego fueron modelos de grandes óleos y esculturas encargadas para ataviar las iglesias, universidades y colegios. De acuerdo a estas obras que han pervivido son numerosas las correspondencias identificadas entre grabados y óleos (Ojeda, 2014), y en función de este repertorio Pál Kelemen sistematizó en cuatro etapas el impacto de los grabadores flamencos en la Nueva España y Perú. Las dos primeras etapas abarcarían el período que va de mediados del siglo XVI hasta la mitad del siglo XVII. Esta trayectoria comenzaría con los artistas flamencos (Hendrick Golzius, Hans Bol, Marteen de Vos, la familia Sadeler, Adriaen Collaert, los hermanos Wierix y Karel de Mallery entre otros), seguida por la tradición alemana encabezada por Pedro Pablo Rubens y los miembros de su estudio: Lucas Vosterman, Paulus Pontius y los hermanos Boswert (Kelemen, 1967).

En esta periodificación basada en las obras de los artistas flamencos que circularon por el virreinato del Perú conviene incorporar el aporte de los maestros italianos en la creación local como intermediarios de la difusión de la obra flamenca y del incremento de la reputación de los artistas holandeses. Por ejemplo, Kelemen ha documentado el compromiso que adquirió Mateo Pérez de Alessio para cancelar quinientos veinte ducados a un librero de Sevilla por la encomienda de un album o libro que contenga todos los grabados de Durero y otros maestros con la finalidad de ejecutar sus obras (Kelemen, 1967: 203). Los álbumes de estampas así como los libros ilustrados que adquirieron los artistas en efecto funcionaron como modelos para composiciones, pero también se

emplearon como recurso para ilustrar y adiestrar a los aprendices en la habilidad del dibujo, fundamento de las disciplinas artísticas desde el Renacimiento. Asimismo, las colecciones de estampas y libros con imágenes también se dirigían a los clientes que acudían al taller para contratar obras para cofradías, conventos, monasterios, hospitales, casas particulares e incluso ceremonias públicas como funerales, entradas de virreyes y arzobispos, entre otras.

El grabado de san Pedro del *Tratado de los evangelios* tiene como punto de referencia insoslayable los repertorios de estampas que ofrecen una rica iconografía en las series sobre los santos apóstoles, imágenes presentes de igual modo en las obras de talla y ensamblaje como retablos en capillas, retablos-sepulcros, portadas retablo, sillerías, púlpitos, cajonerías y otros muebles litúrgicos elaborados por excelsos maestros que en ocasiones rivalizaron entre sí. En esta perspectiva cabe señalar la severa competencia entre los escultores/ensambladores sevillanos que llegaron a Lima en 1627 para pujar por la elaboración de la sillería del coro de la Catedral de Lima (Bernal Ballesteros, 1991), disputa que finalizó poco tiempo después con la vuelta a la Península de los artistas, lo que no impidió el desarrollo de una escuela local de escultores/ensambladores nacidos y formados en el virreinato del Perú. Desde los últimos años de la década de 1620 hasta mediados del mismo siglo trabajó en Lima una generación de escultores y ensambladores criollos que a través de sus obras dieron lugar a la ruptura con las orientaciones de los maestros sevillanos portadores de la imaginería montañista dominante para la talla religiosa (San Cristóbal, 1996:243 y 267). El conocimiento limitado del desarrollo de los numerosos retablos limeños hechos por artistas locales hasta mediados del siglo XVII –de los que han sobrevivido muy pocos-, delata la existencia de un ambiente artístico de gran dinamismo en el que las imágenes de los santos fueron profusas, según consta en los conciertos notariales de obra acordados entre los artistas y los contratantes (San Cristóbal, 1996). De manera que las conexiones iconográficas para examinar la imagen de san Pedro constituyen un cosmos

visual desplegado en diversos medios expresivos que enlazan las representaciones escultóricas, las tallas, pinturas y grabados, entre otros (Bernal Ballesteros, 1991: 46, 99-108).

Los grabados flamencos de san Pedro y María, imágenes dominantes en la cultura religiosa europea de los siglos XVI y XVII (Burke, 2001), sirvieron como modelo e inspiración de los artistas en el virreinato del Perú. En particular las series de los doce apóstoles ofrecen las características que en las artes coloniales distinguen a Pedro, llamado “Príncipe de los Apóstoles”, del conjunto de discípulos de Jesús que él encabezó. La triple misión que se le encomendó a san Pedro se manifiesta en las representaciones del santo, como son el cuidado del rebaño, la mantención viva de la fe y la edificación sobre él de los muros de la futura Iglesia de Cristo. De hecho, el cambio del nombre primitivo Simón por Cefás (palabra aramea equivalente al latín *petrus* o “piedra” obedece a este último cometido. Cristo además prometió entregarle las llaves del Reino de los Cielos, concesión presente en la iconografía “pétrea” en un par de llaves: una de oro y otra de plata, para abrir el cielo y la tierra.

En la serie Cristo, los doce apóstoles y san Pablo, dibujada y grabada por los hermanos Wierix en el último tercio del siglo XVI, se observa el conjunto de símbolos en san Pedro de cuerpo completo y gesto doliente que posa su pie izquierdo sobre un bloque de piedra que linda con el muro del templo, que es a su vez la institución a levantar (ver figura 20). Un grabado más temprano del apóstol cargando una llave y la Biblia es el de Lucas van Leyden, hecho alrededor de 1510. San Pedro luminoso camina descalzo sin contar con ambientación de fondo, y en el encuadre se observa la firma de van Leyden con una “L” (ver figura 21). A diferencia de las imágenes de cuerpo entero en la que se destaca la vestimenta de toga antigua, cabeza descubierta y pies descalzos, usadas como modelos para retrablos y respaldos de sillerías, el grabado en madera de 1515 del mismo van Leyden ofrece tempranamente un patrón de representación del santo de medio cuerpo que se volverá habitual a inicios del siglo XVII, próximo a las

series italianas de retratos de cardenales. Con zonas pintadas a mano aparece el apóstol con sus símbolos bajo las convenciones de las medallas renacentistas: de medio cuerpo, gesto adusto o retraído, ataviado como autoridad formal de la Iglesia (ver figura 22).

Figura 20. San Pedro en la serie “Cristo, los doce apóstoles y san Pablo”. Hermanos Wierix (dibujo), Jeronimus Wierix (grabado) - (1574)
Fuente: Colección Espínola



Figura 21. San Pedro de L. van Leyden (1510)
Fuente: Spaightwood Galleries



Figura 22. San Pedro de L. van Leyden (1515)
Fuente: Metropolitan Museum NY



Pedro se convirtió en portavoz de los apóstoles en cuanto se le concedió superioridad sobre el resto, aún cuando también fue susceptible de recibir reprimendas de Jesús por su incomprensión del destino que el Mesías debía seguir. Esta incapacidad para aceptar el sino trágico de Jesús le llevó por ejemplo a desenvainar su espada la noche que detienen a Jesús, arma con la que cortó la oreja de Malco, siervo del Sumo Sacerdote. La espada es uno de los elementos que aparece no tan a menudo en la representación del santo, a diferencia del gesto afligido tan frecuente. A san Pedro se le considera el primer penitente por romper

en sollozos luego de negar a Jesús hasta tres veces antes del canto del gallo, tal como lo presagió el Mesías. Estos rasgos se observan en el retrato *S. Petrus Poenitens* de Schelte van Bolswert hecho con Pedro Pablo Rubens en su estudio, en el que un gallo cantando ocupa el borde superior derecho de la composición mientras la cabeza del apóstol resplandece mientras ora arrepentido (ver figura 23). La estampa de Crispijn van de Passe hecha entre 1610 y 1620, recrea la misma escena de contrición del apóstol que ha dejado en el piso el par de llaves para orar (ver figura 25). En ambos grabados se observa como novedad el uso de la filacteria o banda con inscripciones o leyendas ubicadas en la parte inferior – o superior- de retablos, pinturas o esculturas que intentan parecer tela o pergamino con las extremidades enrolladas.

El mismo gesto de pesadumbre se reconoce en el rostro de san Pedro dibujado y grabado por Marteen de Vos (siglo XVI). La diferencia con las imágenes anteriores radica en el escenario boscoso de la entrada de la gruta sepulcro en la que se encuentra el apóstol, la que contrasta con el paisaje luminoso de una ciudad coronada con una cúpula al fondo. Los claros y oscuros acentúan el sufrimiento del apóstol, hincado en la pierna izquierda mientras abraza una Biblia en la semipenumbra (ver figura 24).

Esta escena de gran dramatismo ha sido simbolizada de manera recurrente y fue muy apreciada en la estética post tridentina que exalta el sacramento de la confesión en la persona del primer apóstol, cuando la Reforma protestante negaba el valor del arrepentimiento para alcanzar el perdón y cuestionaba la primacía de la Iglesia de san Pedro (Carmona Muela, 2003: 362-368). A este conjunto penitente recreado en numerosas obras se agrega las escenas que describen su martirio y crucifixión.

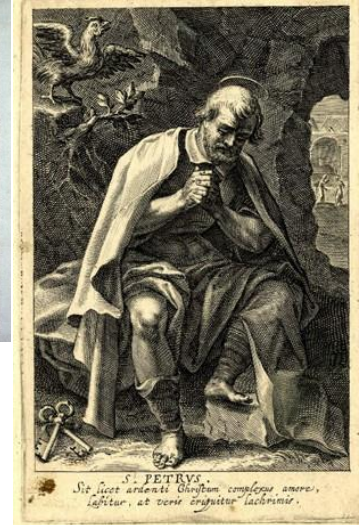
Figura 23. San Pedro de S. van Bolswert y P.P. Rubens
Fuente: London Library



Figura 24. San Pedro de M. de Vos (siglo XVI)
Fuente: Fine Arts Museum of San Francisco



Figura 25. San Pedro pecador arrepentido de C. van de Passe (1610-1620)
Fuente: British Museum



Los hermanos Wierix elaboraron a inicios del siglo XVII un grabado de san Pedro que se diferencia del señalado más arriba en tanto que el apóstol aparece de medio cuerpo en una habitación exenta de adornos, y que solo dispone de una ventana en la que se vislumbra un paisaje campestre (ver figura 26). En esta imagen en que la aureola subraya la santidad del apóstol, destaca también la acción de lectura de la Biblia en “voz alta” de acuerdo a su gesto, prédica realizada al interior de un recinto y no al aire libre, lo que sugiere su desempeño como autoridad de la Iglesia que ya erigió. En esta misma línea de exaltación de la santidad, Bolswert elaboró entre 1625 y 1640 un grabado de san Pedro de medio cuerpo, sosteniendo esta vez el par de llaves y posando al interior del templo pues se reconoce una columna a su espalda (ver figura 27). El “pie de imprenta” en la parte inferior izquierda del grabado identifica la autoría del dibujo por Bolswert y el grabado de G. Segers, mientras que al otro lado se señala que la obra representa el martirio de san Pedro y proviene del estudio de Plantino, con privilegio del rey. Este retrato que destaca la santidad del apóstol contrasta

con la obra de Nicolaes Rijckmans y Pedro Pablo Rubens, hecha para la serie “Vida de Cristo” del estudio de Rubens, entre 1612 y 1636, en la que exento de locación y en un juego de luces y sombras, san Pedro ora hacia el cielo, con las dos llaves en sus manos, también vestido de autoridad de la Iglesia (ver figura 28). En estos tres grabados se reconoce una estética del tratamiento como Papa y no de apóstol.

Figura 26. San Pedro de J. Wierix (después de 1619)
Fuente: The British Museum

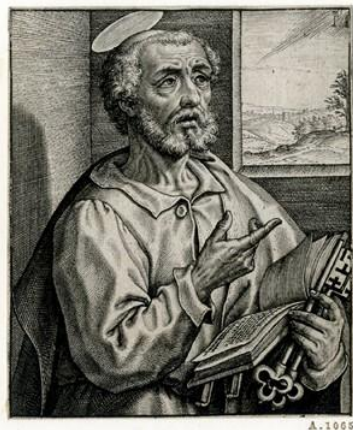


Figura 27. San Pedro de S. van Bolswert (1625-1640)
Fuente: The British Museum, Collection on line

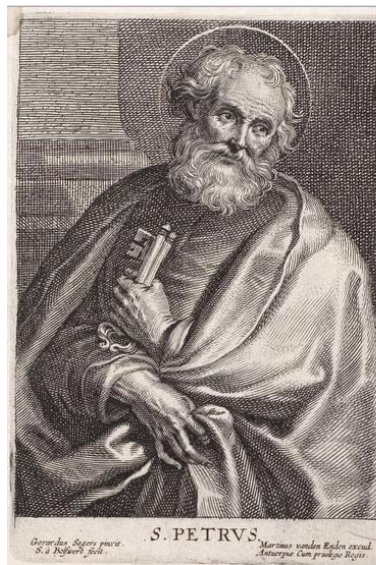


Figura 28. San Pedro de N. Rijckmans y P. P. Rubens (1612)
Fuente: Rubenianum, Antwerp



Una variedad de imágenes de san Pedro del siglo XVII provienen de las series de “El Credo”, conjunto empleado como recurso visual para explicar el Símbolo de la Fe, llamado también “Credo corto”. La oración narra las cuatro acciones históricas de Jesucristo (nacimiento, pasión, muerte y resurrección) y en los grabados una frase de ésta se le asocia a cada apóstol, los que aparecen en la imagen con los atributos que permiten identificarlos. “El Credo corto” o apostólico habría sido establecido por los discípulos de Jesús tras su Ascensión;

otros tratados antiguos sostienen que una vez que María fue Asunta a los cielos y previo a la diáspora apostólica, los doce discípulos reunidos elaboraron una breve oración, resumen de sus creencias y prédica. Las secuencias de estampas comienzan por san Pedro, de forma orante, se acompaña de la llave y el libro y en la parte inferior de la estampa dispone el texto latín: *credo in deum patrem omnipotentem, creatorem coeli & terrae*.

En la edición de “El Credo” diseñada por Ambrosius Francken (1544-1618) y grabada por Antonius Wierix en 1585 se reconoce la misma representación de san Pedro de la serie de los hermanos Wierix de fines del siglo XVI (figura 20), con pelo rizado, barba corta, vestido de túnica, de pie, sosteniendo una llave y la Biblia, pero esta vez bajo un cielo nebuloso que destaca el resplandor que proviene de su cabeza (ver figura 29). Esta serie ha sido considerada extraña y curiosa pues el apóstol se encuentra al medio de una escena de martirio en la que aparece la cruz invertida, circundada por un paisaje ubicuo que evoca tanto a la antigua Roma con sus acueductos, como la Italia Renacentista poblada de muros medievales en las colinas, y Jerusalem con el recuerdo del templo de Salomón.

Jacob De Gheyn II, y Hendrick Hondius también elaboraron un grabado de san Pedro de cuerpo entero enlazando los mismos elementos presentes en la composición de Wierix y Francken, con la diferencia que el apóstol hecho en 1604 se apoya en la cruz invertida mientras sostiene en su mano derecha las dos llaves y la Biblia, y al fondo se observa una ciudad amurallada a orillas del mar (ver figura 30).

En este análisis sobre la variedad de grabados flamencos de “El Credo” disponibles en el mercado de las estampas coloniales cabe señalar la de Adriaen Collaert –elaborada a fines del siglo XVI– en la que aparecen en una misma placa o matriz los tres apóstoles (Pedro, Andrés y Jacobo) con los elementos que los identifican a cada uno, asociados a los fragmentos de la oración sobre un fondo dividido en tres escenas de la vida de Jesús (ver figura 31). Este grabado dio

origen a la pintura al óleo anónima de san Andrés, ubicada en el Museo de Arte Religioso San Pedro de los Milagros (Colombia), hecha entre el siglo XVII y XVIII, en la que se observan numerosas variaciones introducidas por el artista virreinal que no impiden reconocer su vínculo con el grabado de Collaert²¹³.

Figura 29. San Pedro de A. Wierix y A. Francken (1585)
Fuente: The British Museum



Figura 30. San Pedro de J. De Gheyn II y H. Hondius (1604)



Figura 31. San Pedro y dos apóstoles en “El Credo” de A. Collaert (fines siglo XVI)
Fuente: Museum Boijmans



Los artistas de los reinos de la monarquía hispana del siglo XVII emplearon el rico repertorio que proporcionaron las distintas series de “El Credo” grabadas en Flandes para representar a los apóstoles y los momentos significativos de la vida de Cristo. Sin embargo, los artistas no se conformaron solo con la transposición del estilo, también desarrollaron múltiples modificaciones de acuerdo al artista y el lugar en la que la elaboraron por encargo. Por ejemplo, el pintor quiteño Miguel de Santiago (1633-1706) hizo una serie de “El Credo” para

²¹³ La correspondencia entre el grabado y la pintura fue establecida por Gustavo A. Vives en el Proyecto PESSCA Archive bajo el código 707A/707B (colonialart.org).

la Catedral Metropolitana de Bogotá. El repertorio formado por 11 pinturas sigue de cerca la secuencia grabada por Johan Sadeler a partir de los dibujos de Marteen de Vos. Si bien la obra de Santiago se mantiene apegada al patrón flamenco que ofrece pasajes de la vida de Jesús, hay cambios en algunos detalles, como el reemplazo de las inscripciones que acompañan al grabado original por pequeñas volutas con un texto simplificado, la transformación de la arquitectura ampulosa de los fondos por sencillos templos de dos puertas y el cambio de los atuendos medievales de los creyentes por vestidos españoles del siglo XVII (Fajardo, 2011: 207).

Asimismo, las estampas de “El Credo” del artista alemán asentado en Flandes, Hendrick Goltzius, fueron modelo para el conjunto de doce pinturas anónimas del colegio apostólico hechas en Lima en el siglo XVII, que se encuentran en la Catedral. Goltzius ejerció una enorme influencia entre grabadores y pintores, tanto en técnica como en modelos, y fue distinguido por el rey Felipe II como “historiógrafo y pintor de la casa de España” (González de Zárate, 2008: 194). El san Pedro de Goltzius es parte de un conjunto en el que los apóstoles aparecen efigiados en grutas, cuevas o sitios boscosos, una temática que subraya el ascetismo de los santos muy del gusto barroco español de los siglos XVII y XVIII (figura 32). En la pintura anónima de san Pedro basada en el grabado de Goltzius se reconoce el esfuerzo del artista que se comprometió a realizar la obra conforme a la estampa que le proporcionó el mandante (figura 33).

De acuerdo a J. Mesa y T. Gisbert, fueron pocos los maestros que escaparon al poderoso influjo del grabado flamenco (Mesa y Gisbert, 1956: 68), el que se instaló en los virreinos americanos como la fuente principal de inspiración para los artistas que debían responder a los contratos concertados. Sin embargo, las estampas producidas en el siglo XVII en Amberes con escenas religiosas y las representaciones de Cristo y los santos apóstoles no solo actuaron como modelos para desarrollar los temas de la pintura al óleo local.

Figura 32. San Pedro en El Credo de H. Goltzius (1589).
Fuente: Rijks Museum Website

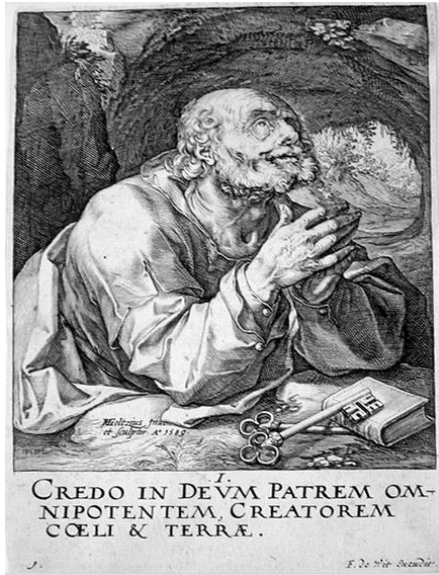


Figura 33. San Pedro (anónimo)
Fuente: Museo de la Catedral de Lima (s. XVII)



Si bien el papel de las estampas flamencas fue decisivo en la construcción de un patrón para representar los temas religiosos, éstas también actuaron como estímulo de invención, asistente de composición y repertorio de poses (Ojeda, 2014), dando lugar a una producción original pero tendiente a garantizar la ortodoxia iconográfica (Burke, 1998), tal como se observa en el san Pedro de la anteportada del *Tratado de los evangelios* de Francisco de Ávila.

En la *Leyenda dorada* del dominico Santiago de la Vorágine (escrita hacia 1264) se relata que san Pedro estando en Antioquía fue encarcelado por el gobernador Teófilo, y cuando se encontraba a punto de desfallecer en la cárcel recibió la visita de san Pablo quien le dijo que Teófilo le liberaría si conseguía resucitar a su hijo muerto hace tiempo. Ocurrido el milagro, san Pedro recobró su libertad y Antioquía entera quiso honrarlo con la construcción de una cátedra elevada para que todo el mundo pudiera verle y oírle. San Pedro ocupó la sede

de Antioquía por siete años, al cabo de los cuales marchó a Roma para establecerse allí por otros veinticinco años.

El grabado de la anteportada del *Tratado de los evangelios* muestra a san Pedro ocupando su tribuna en Antioquía mientras sostiene en cada mano la llave y la Biblia. Al fondo se observa un fragmento de pared y a lo lejos la ciudad amurallada, en tanto la filacteria expone el inicio de “El Credo” (ver figura 34).

En el conjunto de grabados flamencos de san Pedro de los siglos XVI y XVII la ilustración de su estadía en Antioquía es poco habitual. La estampa de san Pedro en “El Credo” de Crispijn van de Passe hecha en 1594, sin duda alguna fue el modelo que seleccionó Francisco de Ávila para el contrato con el artista que elaboró la anteportada. En términos generales, el maestro anónimo de Lima siguió con fidelidad la imagen de van de Passe, pero se preocupó de reemplazar la cabeza del apóstol de la estampa por la versión tradicional oriental que se repite en la mayoría de los grabados flamencos, descartando la representación europea de van de Passe en la que san Pedro luce una calva con un mechón por delante, algo de cabello en los costados y atrás, y una barba corta (ver figura 35).

En la estampa flamenca se reconoce en el borde inferior derecho la firma de Crispijn van de Passe, a diferencia del grabado limeño en el que el espacio para identificar al autor quedó en blanco.

Figura 34. San Pedro en el *Tratado de los Evangelios*
Fuente: Ávila, 1648

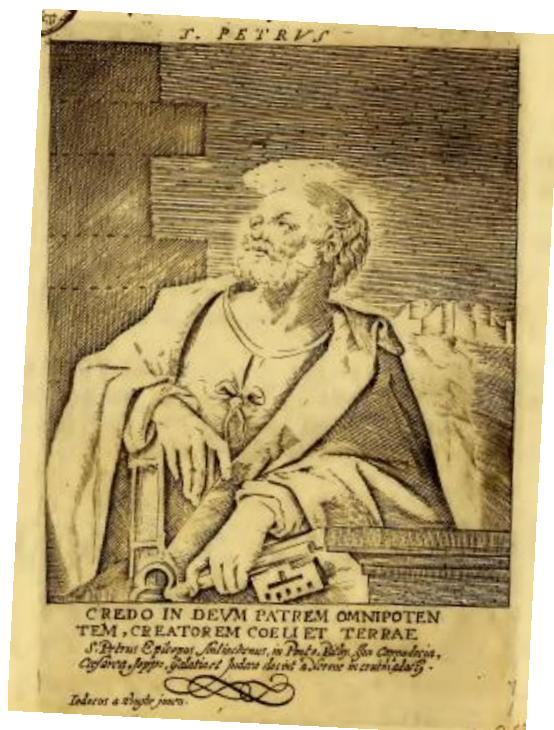


Figura 35. San Pedro de C. van de Passe (1594).

Fuente: British Museum, Collection on line



A excepción de la indicación de la autoría de la obra, la filacteria de ambos grabados de san Pedro se mantiene invariable. Las dos presentan la oración inicial de “El Credo”, seguida por el texto latino –con impresión más gastada y menos nítida en la estampa limeña- que aporta el contexto de la imagen: san Pedro en su rol de obispo, autoridad máxima de la Iglesia de Cristo que abarca los territorios que van desde Antioquía hasta Judea, prelado muerto de manera sangrienta por Nerón²¹⁴.

Ambos grabados hechos en buril ofrecen una ligazón con la concepción del retrato renacentista centrado en la figura de los cardenales, composiciones del

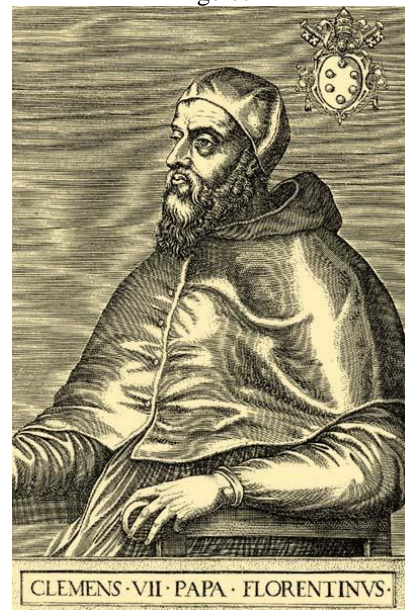
²¹⁴ S. Petrus Episcopus, Antiochenus, in Ponto, Rithy, Asia, Cappadocia, Caesarea, Joppe, Galatia et Judea docuit. à Nerone in cruem adact.

siglo XVI en las que el fondo y ángulo agudo de la silla -y en ocasiones la mesa- convergieron para que la figura de Papas o cardenales apareciera mayor de lo que realmente eran (Pope-Hannessy, 1985: 139) (ver figuras 36 y 37).

Figura 36. Retrato grabado en madera de Giovanni de Médici o Papa Leo X por anónimo (s. XV-XVI)
Fuente: Collection De Agostini Picture Library



Figura 37. Retrato grabado en madera de Giulio de Médici o Clemente VII por Sebastiano del Piombo (s. XVII)
Fuente: J. Paul Getty Museum, Los Angeles



La expresión de san Pedro es severa y reservada, como acostumbran las autoridades de la iglesia. Sin embargo, en la complaciente sociedad en la que se movió Ávila, la posición de san Pedro casi de frente, con la cabeza girada tres cuartos hacia la derecha mirando al cielo y especialmente iluminada, tuvo por intención resaltar también el halo de santidad del obispo. Estos detalles difieren de la estampa de van de Passe, en la que san Pedro sereno mira hacia el piso, en gesto de humildad, bajo una aureola delgada.

Si bien se ha logrado identificar la fuente precisa del grabado anónimo de la anteportada del *Tratado de los evangelios*, la relación con el original dista de

una dependencia absoluta en tanto se reconocen variaciones introducidas por el grabador limeño a petición del contratante, como era costumbre. La correspondencia entre ambos grabados no implica necesariamente una dependencia si se considera además que el grabado es la parte central del emblema diseñado por Francisco de Ávila y por tanto pertenece a un conjunto mayor de sentido en el que el carácter abierto de los signos que convergen en la composición conceptualizan una experiencia humana situada en Lima de mediados del siglo XVII que difiere de lo que podría representar la estampa flamenca solo orientada a ilustrar “El Credo”.

En este sentido, se relativiza la importancia de la semejanza con la fuente precisa que motivó la estampa ante el acercamiento a formas de describir y significar la propia experiencia que ofrecen las inscripciones (epigrama y anagrama) diseñadas por Francisco de Ávila que acompañan al grabado limeño y lo vuelven único.

7.3 Emblemática, política y memoria

El vigor de la literatura emblemática religiosa entre los siglos XVI y XVII en los reinos de la monarquía hispana se manifiesta en la proliferación de libros con ilustraciones que conjugan tanto el deleite (*delectare*) que proporciona la articulación de la palabra y la imagen, en una suerte de síntesis de la pragmática y la moral que cumple con enseñar y mover (*docere y movere*), de modo semejante a las finalidades del sermón. La emblemática en el Nuevo Mundo se ha relacionado principalmente a la actividad evangelizadora como instrumento didáctico de adoctrinamiento, sin embargo, como toda literatura religiosa de los siglos XVI y XVII, responde también a una finalidad política que se revela en su lenguaje figurado y sentido metafórico para participar del debate sobre el orden político en los reinos de Indias.

A pesar de la ausencia en los virreinos americanos de tratados de emblemática así como de traducciones y comentaristas del *Emblematum liber* (1531) del jurista humanista boloñés Andrea Alciato -obra apreciada en todo el mundo católico hispano- en la Nueva España los autores locales se habrían apropiado del arte emblemático fundamentalmente para crear los recursos simbólicos para los actos de la vida pública colonial (arcos triunfales, túmulos funerarios, pinturas murales, poemas laudatorios) y menos para elaborar libros ilustrados. Este rasgo sugiere la relación estrecha entre la emblemática novohispana, la vida cortesana, y las élites, códigos culturales de los que se apropió la masa al participar de estos rituales públicos. El caso de la *Rhetorica christiana* (1579), del franciscano Diego de Valadés, eximio grabador y eclesiástico mestizo, resulta excepcional. Valadés elaboró todas las ilustraciones de su obra -impresa en Italia- y es de los pocos libros novohispanos que han sobrevivido al tiempo que exponen un conjunto alegórico seguido de extensos textos en el que el autor expone su proyecto intelectual sobre el triunfo del cristianismo en el Nuevo Mundo en el marco de la reflexión sobre las cualidades del orador cristiano. Valadés enlaza a los textos en latín las ilustraciones que movilizan sus *exempla*, así como diagramas y cuadros sinópticos que terminan finalmente por persuadir sobre la participación de los franciscanos en el éxito de la evangelización. Su discurso consiste en una predicación demostrativa destinada a crear estados de ánimo mientras integra la realidad admirable de la Nueva España al orbe cristiano (Carrasco, 2000; Ortega, 2009). Las formas de atrios de templo y árboles que elabora Valadés incorporan elementos de la tradición simbólica occidental como la precortesiana, en su vertiente ornamental y de apoyo de memoria (Ortega, 2009).

Como en la Nueva España, en el virreinato del Perú la emblemática habría funcionado como un sistema en el que se ejecuta la intertextualización entre los elementos que conforman el conjunto emblemático. A la vez, la intertextualización se activa con otras obras de emblemática ya consagradas, en

el uso compartido de símbolos, frases latinas y composiciones que dialogan finalmente en el marco del universo simbólico cristiano del siglo XVI y XVII (Buxó 2002). La tradición emblemática común a los virreinos se pronunció sobre la conducta moral o política de los gobernantes en una interpretación sociológica y desde la filosofía política en la que destacó el enfoque antropomórfico aristotélico de la causalidad. La expresión simbólica que recoge la emblemática también resultó favorecida por el entorno neoplatónico activo entre los jesuitas de Lima y el Cuzco. La doctrina de la analogía fue asumida en la corriente neoplatónica italiana desarrollada en el virreinato del Perú de modo sistemático y generalizado a partir de la idea de la correspondencia entre el mundo superior con el inferior, de manera que el primero es inteligible al comprender el segundo. Esta convicción es una clave interpretativa de la rica literatura emblemática “madura” que se desarrolló en el siglo XVII como uno de los rasgos que habrían caracterizado al barroco hispano y peruano, coincidente de modo paradójico con la crisis de certidumbre y confianza vista para este período. En esta lógica en la que la Iglesia católica contrarreformista contuvo duramente cualquier titubeo, reavivó e irradió los fundamentos de su autoridad, se asumió a la naturaleza como parte infinita de la inmensidad del Universo, signo y prueba de la bondad y misericordia divina, presencia de lo divino en lo humano (Ledda, 1996).

Tanto en la Nueva España como en Perú se reconoce el poder que el estamento eclesiástico tuvo sobre estas artes a lo largo del siglo XVII y XVIII, como autores que enaltecieron a través del “ánima y cuerpo”, es decir, palabra y figura cubiertas de resplandor erudito, modelos de virtud inspirados en la moral cristiana.

La forma emblemática colocada al inicio de un libro constituye al mismo tiempo un *Introibo* o índice y resumen del contenido del texto, pero elaborado en un lenguaje cifrado, con signos más o menos enigmáticos, solo penetrable en su sentido con la ayuda de los códigos de su tiempo o contexto. De manera que

“cuanto más aparece oculto el sentido en la cirfa y cuanto más trabajo cuesta su inteligencia tanto más deleita y se plasma en el destinatario” (Ledda, 1996: 50).

El emblema de la anteportada del *Tratado de los evangelios* ofrece la “clave de lectura” de todo el texto, y está formada por un emblema unitario que ocupa la página por completo. A diferencia de otros emblemas que reúnen varias imágenes, en este caso sólo se cuenta con la estampa de san Pedro circundado por inscripciones que en conjunto expresan el sentido y contenido general de la obra. Visto de este modo, los emblemas de las portadas y anteportadas son parte integrante del texto pues si bien cumplen con la función inmediata de tipo decorativa, fáptico-conativa y de publicidad, en simultáneo responden con la tarea de apuntar de manera sofisticada el contenido e ideas fundamentales o directrices de la obra, intencionando de modo sutil su lectura. Los emblemas en las portadas son guías para penetrar en el sentido del libro, no obstante constituyen a la vez un estimulante acertijo. Planteado de este modo, su función es menos la de representar y mostrar que la de significar. Así, mientras menos muestren más desafían la capacidad de indagación de los destinatarios. En palabras de F. Rodríguez de la Flor, los emblemas del Siglo de Oro “esconden para mejor desvelar”. Es decir, prestan a un trabajo activo de exploración y explotación dando vida a nuevas conexiones y realizaciones pues la función estructural de los signos en la emblemática no está totalmente fijada (Rodríguez de la Flor, 1995: 165).

El conjunto emblemático de la anteportada del *Tratado de los evangelios* siguió de cerca la estructura europea de los emblemas, consignados en tratados político-morales con los que establece una cercanía en la estructura de las imágenes y relación con el texto, de manera que bajo la norma de la emblemática las palabras habrían de atender cabalmente a la declaración de la figura como única estipulación previa al ejercicio de interpretación. Así se observa en la *Declaracion magistral sobre los emblemas de Andres Alciato* (1670) del comentarista hispano Diego López, el que por ejemplo presenta en la alegoría

asociada al mote *Fere simile ex theocritus* la analogía entre la picadura de un insecto y la pérdida del amor²¹⁵, imagen encerrada por una barda que la separa del texto latino (ver figura 38). Asimismo, en los *Emblemas regio políticos* del jurista Juan Solórzano Pereira (1651) se apostilla las virtudes del príncipe católico a estimar por los súbditos expresada en el emblema XIV con el mote *Vitar regum, quasi texentis* en el que se observa a un hombre trabajando en el telar, imagen encerrada por un marco que la separa del texto latino sobre el buen gobernante que maneja el telar como un artesano que crea el bienestar de la comunidad (ver figura 39).

El emblema de la anteportada del *Tratado de los evangelios* ofrecería en principio la imagen del obispo como gobernante espiritual, superpuestas a las virtudes pastorales como apóstol. Aunque en las páginas precedentes se ha hecho alusión al grabado de san Pedro, en realidad la imagen corresponde más bien a *Petrus* en su condición de apóstol devenido en autoridad de la Iglesia en el mundo terrenal, en lugar de su condición celestial como santo. La imagen se encuentra fijada por dos textos latinos o “cintas parlantes” que aportan con la explicación de la alegoría y enseñan una verdad moral o religiosa, ubicados en el borde superior e inferior del grabado.

²¹⁵ La imagen corresponde a la narración en la que mientras tomaba la miel de las colmenas, una abeja maligna picaba al ladrón Amor, y dejó su picadura en el extremo de su dedo. El chico en peligro gritó mientras su dedo se hinchaba. Corrió, golpeó con el pie, mostró su herida a Venus y se quejó amargamente de que una pequeña abeja, esa diminuta criatura, podía infligir heridas tan graves.

Figura 38. Emblema 112
Fuente: López, 1670: 406.



Figura 39. Emblema 14
Fuente: Solórzano, 1651



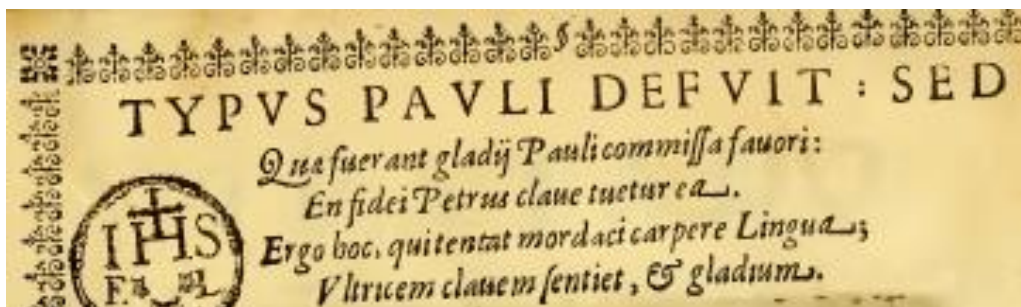
Ambos textos corresponden a epigramas, definidos como palabras (conceptos) que ilustran los objetos²¹⁶; práctica literaria helénica, actualizada en el ambiente neoplatónico italiano, muy difundida en el barroco español como ya se ha señalado, y desarrollada vivamente en los reinos de las Indias a partir de la composición de breves y sutiles poemas que permitían a los autores hacer exhibición cortesana de su ingenio. Por tanto se trató de un género cifrado, dirigido a grupos especialmente instruidos, capaces de penetrar en el juego de ingenio que ofrecen.

²¹⁶ En la perspectiva de la teorización sobre el emblema hecha por el jurista Andrea Alciato en el siglo XVI, el epigrama es el reverso del emblema si se asume que el emblema son representaciones de objetos que ilustran un concepto mientras que los epigramas son conceptos que ilustran objetos (obras de arte, ofrendas votivas, tumbas) (Praz, 2005: 24).

Bajo el mote de *Typus Pauli defuit sed* el epigrama se refiere a san Pablo en su tarea de conversión de los gentiles, con lo que el emblema cumple la tradición cristiana de asociar a ambos apóstoles debido a que los dos murieron en Roma, el mismo día y a la misma hora, y sobre ellos la Iglesia sustenta los pilares de su fe. La conversión de los gentiles que asociada a Pablo se recoge en los símbolos de la espada y su equivalencia en la lengua, que en síntesis apuntan juntos al ministerio de la predicación. La identidad de Pablo como apóstol se define por la espada que poseía, arma material con la que defendió la perfidia judaica; pero al convertirse al cristianismo defendió la ley evangélica con la espada espiritual, que es el verbo divino. A través de sus epístolas y predicación Pablo habría extendido por el Mediterráneo el mensaje cristiano en la lengua de los gentiles y códigos de la cultura helena. Finalmente, como ciudadano romano Pablo muere decapitado con una espada por instrucción de Nerón, de modo que el arma representa también su martirio (Carmona Muela, 2003: 353-354).

La simbología reunida en el epigrama que identifica a Pablo establece en el mismo epigrama un contrapunto con los atributos asignados a Pedro como el resguardo de la fe, los que finalmente son enaltecidos. El texto sugiere que una vez desaparecido Pablo, era allí en su espada donde estaba su compromiso a favor de la fe, la que fue la llave de Pedro para protegerlos, por lo tanto al recoger su lengua afilada se siente más que diez espinas y un cuchillo (ver figura 40).

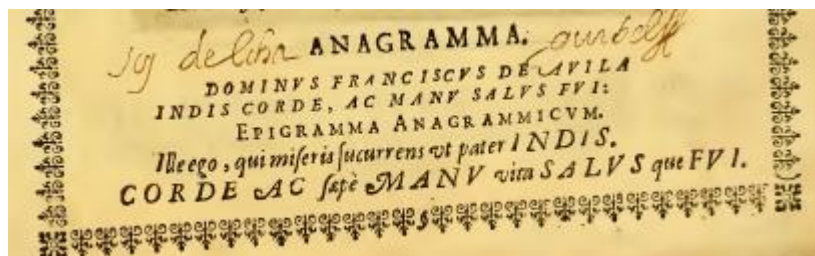
Figura 40. Epigrama superior anteportada del *Tratado de los evangelios*
Fuente: Ávila, 1648.



La inscripción del borde inferior está cifrada de manera más compleja que la precedente por cuanto funcionan deliberadamente como acertijo que involucra al mismo Francisco de Ávila. El escrito comienza con un anagrama, texto en el que se modifica la posición de las letras que forman un vocablo creando palabras diferentes. La aproximación literal al enunciado da cuenta de “Francisco de Ávila señor, corazón de los indios, quien fue su mano salvadora”. El segundo texto es presentado bajo el título de *epigramma anagrammaticum*, una composición poética breve que hace gala de ingenio y a la vez se somete a la alteración de las letras propia de los anagramas. El enunciado está elaborado en primera persona, y en él se distingue la acción deliberada de ubicar palabras en mayúsculas y otras en minúscula. El sentido del mensaje podría ser: “Era yo, y los pobres actuales y padre INDIO. Quien fue CORAZON Y a menudo MANO vida SEGURIDAD” (ver figura 41).

En síntesis, la imagen de Pedro exhibe la potestad divina y humana del apóstol devenido en obispo al ser elegido por Dios para sustentar a la Iglesia pues se le ha revelado las verdades. Entre los dos epigramas se destaca que las verdades definidas para la enseñanza han sido definidas para su enseñanza por los obispos como Pedro, mártires como Pablo, así como doctores y confesores que predicán, enunciado en el que se incluye en la secuencia el propio doctor Francisco de Ávila.

Figura 41. Anagramas anteportada del *Tratado de los evangelios*
Fuente: Ávila, 1648.

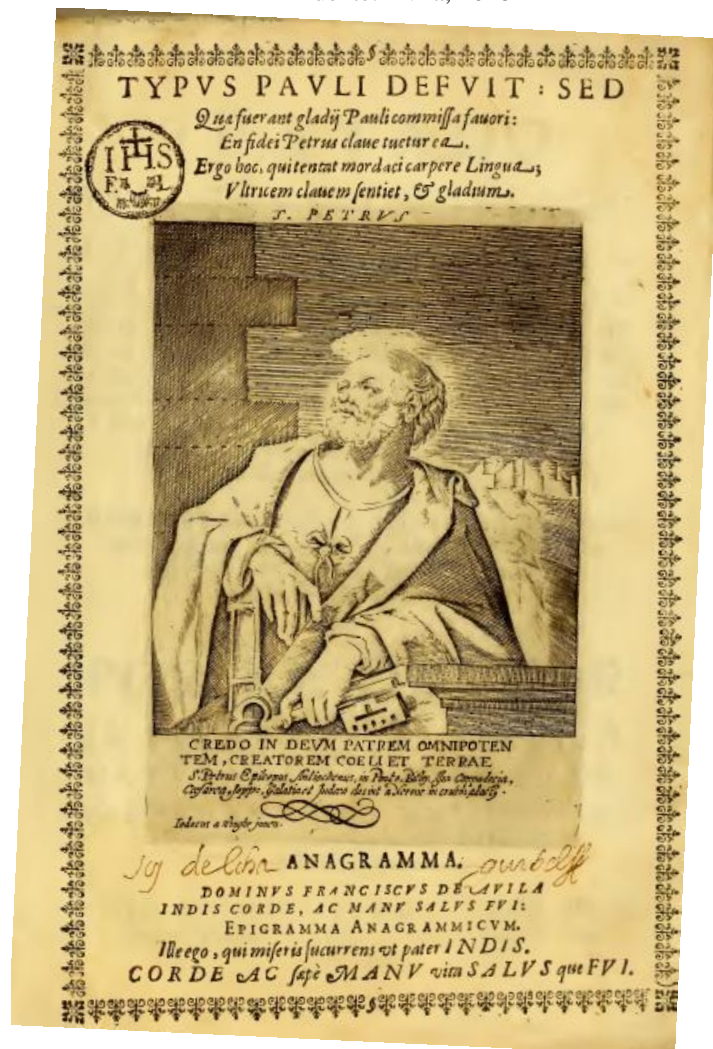


Para respaldar esta correspondencia entre Pedro, Pablo y el canónigo cuzqueño, Ávila alude en el epigrama inferior que su tarea -por designio divino- de conversión de los gentiles fue esfuerzo de amor que le valió tornarse en salvador de los indios, replicando la acción de Pablo, Cristo y los mártires. Al reconocer su origen entre los pobres, Ávila manifiesta su humildad, como Pedro y el mismo Cristo. De manera que el programa iconográfico de Ávila está basado en la definición de las virtudes de Pedro y la equivalencia consigo mismo. Así, el libro cerrado que en la iconografía católica Pedro acostumbra sujetar, y que representa la clave de su misión apostólica, es el símbolo que le falta agregar a la construcción apostólica y episcopal de Francisco de Ávila sobre sí mismo, la que se completa con la creación de su *Tratado de los evangelios* (ver figura 42).

La imagen de Pedro penetra en el contenido conceptual de los epigramas y lo sintetiza en un episodio clave como es el ascenso del apóstol a la tribuna en Antioquía, reconocido como obispo en su saber, y previo a su instalación en Roma como autoridad absoluta de la Iglesia terrenal. La exaltación de la Iglesia secular pudo resolverse en términos visuales con el uso de un escudo u otro símbolo más evidente en su sentido episcopal. Pero la opción por situar al representante eclesiástico supremo en el momento en que se erige por vez primera como obispo, pero con el rostro modificado en relación a la estampa

flamenca original, no puede ser sino del propio Francisco de Ávila para realizar la trasposición de la imagen hacia el texto latino. A menudo, en la ideación o la traza para el diseño del recurso emblemático intervienen frecuentemente el autor de la obra indicando al maestro grabador lo que desea, como se ha documentado muy frecuentemente para los impresos del siglo XVII español a partir del diálogo entre el conjunto del emblema con los paratextos del libro que colaboran en la fijación del sentido cifrado.

Figura 42. Anteportada del *Tratado de los evangelios*
Fuente: Ávila, 1648



El emblema del *Tratado de los evangelios* paradójicamente hace una “clara” alusión al poder en un lenguaje cifrado que admite dos derivaciones complementarias entre sí, ambas relacionadas con las situaciones del contexto inmediato de Francisco de Ávila en 1645, fecha probable de la composición de la obra. Una apunta hacia la queja velada del canónigo por no recibir aún nombramiento de obispo presentando las cualidades del cargo y la función al mismo nivel que los apóstoles Pablo y Pedro. Los historiadores de la Iglesia peruana colonial que han desarrollado una lectura panegirista de la actuación de Ávila, se han preguntado por las razones que habrían impedido a la Corona su nombramiento en un obispado, lo que habría sido un rumor a voces en la Lima virreinal de la década de 1630, “violentando el sentido de justicia” al no premiar al notable sacerdote (Urteaga, 1936: 169).

El discurso verbo-visual del emblema desplaza el sentido autocelebrativo de Ávila hacia el enaltecimiento del arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, quien es también un *Petrus* por partida doble: por su rango episcopal y por su nombre. Conseguir el favor del arzobispo de Lima para la elaboración e impresión del *Tratado de los evangelios* fue una frustración para Ávila, quien resolvió la ausencia del símbolo de apoyo episcopal en el emblema y en los paratextos del libro con la incorporación de la carta sobre la relación entre la idolatría de los indios ante la imposibilidad de obtener una aprobación para el libro escrita por el propio arzobispo. La secuencia apostólica episcopal en la que se sitúa Ávila tendría así como predecesor inmediato a Pedro de Villagómez en el encadenamiento de modelos que comienza con Pedro y Pablo. De manera que el elogio de las virtudes de Pedro-obispo, como el amor, humildad y pobreza, se proyecta hacia Pedro Villagómez y el mismo Ávila. En el conjunto no hay ningún elemento que se dirija al rey o al virrey, de manera que Ávila se pronuncia en relación a su lugar en el escenario político virreinal a través de la imagen emblemática. Ésta se vuelve visible por la palabra evangélica, y juntas ponen en escena el conflicto que anuncia Ávila, es decir, dan lugar al “teatro del mundo”.

La anteportada del *Tratado de los evangelios* es atípica en tanto invoca pocos signos para significar mucho; y entre los símbolos empleados opta por un conjunto no visto en otros libros impresos en el período colonial como el retrato de Pedro con la oración de “El Credo” en un conjunto de epigramas sobre la conversión de los gentiles. Esta decisión de Ávila analizada exhibe de manera plena la potencialidad del emblema como soporte ideológico, así como vehículo de un mensaje moral, religioso y político que requiere para su esclarecimiento completo su vinculación con el resto de las piezas contenidas en el *Tratado de los evangelios*.

Una vez leído e interpretado el conjunto emblemático, sus imágenes y palabras alusivas escoltan mentalmente al lector o lectora, para al cabo funcionar como síntesis mnemotécnica. La literatura emblemática a la que pertenece la anteportada de Ávila deja a la vista su parentesco con las artes de la memoria, transmisoras de textos y de mensajes condensados en imágenes que invocan el ejercicio de pensar a través de imágenes. Esta forma de pensamiento es análogo y paralelo a la creación de los *loci* ignacianos, práctica cultural que comparte el dinamismo conceptual que da vida tanto a las imágenes mnemotécnicas en los sermones como en los emblemas. De las palabras a la imagen, y de la imagen a un discurso más extenso. Así el poder de la imagen gráfica de irradiar su acción más allá de la página que la contiene se convierte en la clave de lectura de todo el texto.

Capítulo 8. Autorizaciones, apologías y portada.

8.1 Rivalidades paratextuales: Ávila y Avendaño

Al comparar los paratextos del *Tratado de los Evangelios* de Ávila con los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castella, y la general del Inca*²¹⁷ (1649), de Fernando de Avendaño, se reconoce una base compartida entre ambas obras pero también las posiciones enfrentadas de los autores en el marco del conflicto interno del cabildo eclesiástico. Los dos sermonarios están dedicados al arzobispo Villagómez, en una tradición de la cultura impresa del siglo XVII en la que el autor señala al patrón del trabajo del que espera favores futuros, aún cuando para muchos eclesiásticos la mera publicación de su obra constituyó una recompensa considerando la significativa inversión financiera que requería el impreso así como el esfuerzo por superar los controles institucionales.

Para Ávila y Avendaño, asentados en el alto clero criollo limeño, todavía tenía sentido contar con apoyo episcopal para alcanzar la cúspide de sus carreras, centrada –como la mayoría de los canónigos- en la obtención de un obispado, empeño en el que se inscribe la composición de sus sermonarios bilingües.

Ambos sermonarios cuentan con aprobaciones de prominentes autoridades clericales –Ávila posee cuatro y Avendaño dos-, y si bien ninguno posee una aprobación de tipo apologética escrita por el propio arzobispo Villagómez, es el jesuita Francisco de Contreras quien aprobó la impresión de las dos obras de los quechuistas, aclarando en ellas que solamente el sermonario de Avendaño fue encargo del prelado. Contreras destaca en la aprobación del *Tratado de los*

²¹⁷ El título completo es *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica, en lengua castellana, y la general del Inca, impugnase los errores particulares que los indios han tenido*. Lima: Jorge López de Herrera, Impresor de Libros, 1649.

evangelios del 17 de mayo de 1646, y con una página y media de extensión, que si bien fue Villagómez quien le pidió examinar la obra para aprobar su impresión, al revisarla lamenta que ésta no estuviera disponible años atrás por su gran utilidad para extirpar la idolatría de los indios (Contreras en Ávila, 1648: s/fl.). En la segunda aprobación de Francisco de Contreras al *Tratado de los evangelios*, del 17 de agosto de 1648, contenida en el tomo 2 *post mortem* del autor, el jesuita reitera muy brevemente su compromiso con el arzobispo planteado en el primer tomo y nuevamente valora la utilidad de la obra -ahora póstuma- de Ávila.

La aprobación que casi un año después Francisco de Contreras elabora el 10 de junio de 1649 para la impresión de los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* consiste en un escueto párrafo en el que elogia el estilo y calidad doctrinal de la obra del arcediano Avendaño pero destaca especialmente el papel del arzobispo en la gestación del sermonario:

“el lenguaje indico es muy elegante, y claro, el modo de confutar los erroes, muy eficaz, y folido, y las razones con que lo haze, muy llenas de buena theologia, con que V.S. Illustrissima tendra el logro del su desseo, auiendo tenido tan buena eleccion, como auer encomendado negocio de tanta importancia a tan sabio, y experimentado mestros” (Contreras en Avendaño, 1649: s/f.).

El tono de las aprobaciones de Francisco de Contreras para ambos sermonarios permite argüir que el *Tratado de los Evangelios* fue una iniciativa de Ávila que él mismo costó, pero contó con la aprobación del arzobispo Villagómez, a diferencia de los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* de Avendaño, hecho por encargo explícito y público del prelado²¹⁸.

²¹⁸ “No represento merito en dedicarlos al amparo de V.S Illustrissima, porque siendo su santo zelo pastoral el primer autor dellos, no viene ya a ser meritoria mi eleccion, sino vn humilde obsequio debido a su mandato, conque no pretendo obligar, sino sacar en publico mi obligacion” (Avendaño, 1649, sin foliar). El sermonario no tiene privilegio de impresión.

Tanto Ávila como Avendaño escribieron sus sermones teniendo en mente a su audiencia indígena y los curas de las doctrinas, sin embargo ninguno dejó de interpelar a sus rivales a través de sus respectivas obras impresas²¹⁹.

8.2 Una categoría jesuita: “Obrero de indios”

A los biógrafos de Francisco de Ávila ha desconcertado la solicitud de ingreso a la Compañía de Jesús que hizo ya anciano -de 65 años aproximadamente- en 1641. Lo habitual fue la incorporación de sacerdotes jóvenes (Duviols, 1966: 227) y la petición de Ávila finalmente fue rechazada en la congregación. A lo largo de la vida de Ávila y pese a todos sus atributos de “pública voz y fama”, la Compañía de Jesús no dejó de etiquetarlo como mestizo ante cualquier circunstancia²²⁰. Los rasgos físicos han sido vistos como uno de los elementos que para los jesuitas delatarían la condición mestiza de Ávila (Acosta, 1987: 557).

Sin embargo cabe considerar que para el siglo XVII, dentro de la política segregacionista impulsada desde Roma por el teatino máximo Claudio Aquaviva, tuvo mayor importancia que las características físicas de los miembros de la orden en el virreinato del Perú, la estructura familiar del linaje, y en

²¹⁹ Junto a la aprobación de Francisco Contreras, el sermonario de Avendaño también contó con la aprobación del jesuita Francisco Conde, en representación del virrey Marqués de Mancera, texto de una página y media en que se elogia la reimpresión de los sermones del Tercer concilio limense que contiene la obra de Avendaño y las traducciones hechas por el arcediano donde asegura que es “la mejor de quantas hasta oy se an escrito”, y agregó que la tarea del arcediano que “à emprendido, y conseguido, lo que los mas zelosos no an hecho, ni podido, con dicha, y felicidad” (Avendaño, 1649: s/f) en clara alusión a la inminente aparición del *Tratado de los Evangelios*. Vale señalar que Fernando de Avendaño también ofrece alusiones oblicuas a la obra de Ávila al explicar en su dedicatoria al arzobispo Villagómez que compuso estos sermones bilingües porque fue una “empresa desseada de todos, intentada de muchos, y conseguida por principal asunto de ninguno, quizá por no auerse tenido tan indiuidual noticia dellos, como me la enseñó el continuo exercicio en ocho años” (Avendaño, 1649: s/f).

²²⁰ “Da cuenta del estado de la Provincia y se refiere especialmente a la situación económica. Entre otros datos, advierte que el Dr. Francisco de Avila, canónigo de Lima, desea entrar en la Compañía, a pesar de sus 65 años. Dice que es hombre docto y gran lenguaraz pero representa su condición de mestizo” (Citado por Duviols, 1966: 227).

consencuencia la limpieza de sangre (Coello, 2008). Esta medida tuvo por efecto la protección de la estabilidad del poder de las oligarquías criollas y peninsulares en el virreinato del Perú. Así, desde la perspectiva jesuita la categoría mestizo fue empleada en los virreinos del Perú y la Nueva España como la categoría opuesta a la de criollo (Coello, 2011a: 74).

El esquivo rótulo de “mestizo” con el que Francisco de Ávila quedó identificado por la Compañía de Jesús tuvo variadas connotaciones en la congregación, no siempre considerado como defecto, y en ocasiones visto como cualidad de acuerdo al contexto.

En la impugnación de la ordenación mestiza que hicieron los jesuitas a fines del siglo XVI se argumentó en torno a la ambivalencia cultural y las dudas sobre la lealtad hacia los españoles (Ares, 1997: 46) bajo la metáfora de la facultad de estos curas mestizos para “leer los pensamientos” de los indios. Al final del siglo XVI el jesuita Luis de Teruel le escribió a Felipe II advirtiéndole sobre los mestizos que “por ser todos de una casta y parientes y que se entienden los pensamientos por haberse criado juntos” (Citado por Ares, 1997: 46). Pero en 1611, cuando el carácter elitista de la congregación debió ser flexibilizado (Coello, 2008: 52) y Francisco de Ávila a su vez ya gozaba de notoriedad pública y contaba con el sostén de la Compañía de Jesús en la persecución de la idolatría, el jesuita Fabián de Ayala se refirió elogiosamente de él ante el arzobispo Lobo Guerrero. Para Ayala la metodología de erradicación de idolatrías de Ávila se basaba en una pretendida conexión mental originada en el conocimiento profundo de la idiosincracia de los indios de manera que le permitía a Ávila anticipar sus comportamientos: “...pero la experiencia nos ha mostrado ser verdad lo que yo acabo de decir, porque si no es con la larga que el doctor tiene de las cosas de los indios, con la qual les entiende los pensamientos, no se puede hacer nada...” (Ayala, 1966: 252). Ayala apela a un lugar común en la Compañía de Jesús sobre los mestizos como es la fórmula de “leer los pensamientos” con la

que de manera tácita el jesuita ubica a Ávila entre los mestizos y en la categoría jesuita de “obrero de indios”.

Creada por Diego Álvarez de Paz, el padre místico, rector del Coelgio San Pablo de Lima y provincial entre 1616 y 1620, el “obrero de indios” fue parte de una tipología sacerdotal jerarquizada con la que designaba a los sacerdotes itinerantes dedicados a la evangelización de los nativos. En tanto los “obreros de españoles” se refería a los padres “sedentarios” a los que había que excusar del aprendizaje de lenguas indígenas y “confesar indieuelos” (Coello, 2011a: 64). En esta diferenciación hubo cierto menosprecio por la tarea evangelizadora con los indígenas y del “encierro” en el que debían permanecer los sacerdotes, confinados a las reducciones junto con sus fieles.

La noción de “obrero de indios” surgió en el marco de la década de 1610 caracterizada por el creciente número de jesuitas extranjeros que llegaron al virreinato del Perú, versados en las tareas misionales y con mayores capacidades lingüísticas, pero con poco interés por la evangelización de los indios en las reducciones, las que quedaron en manos de sacerdotes “obreros”, criollos de más baja posición social.

Así, la atención de la Compañía de Jesús en el virreinato del Perú durante el primer tercio del siglo XVII pareció dividirse entre las misiones de las fronteras apartadas y la vida espiritual “sedentaria” de los habitantes principales de las grandes ciudades como Lima y Cuzco entre otras. De acuerdo a esta circunstancia Álvarez de Paz aprobó el ingreso a la Compañía de Jesús -en una proporción menor que la de sus predecesores- de “obreros de españoles”, criollos con previa prueba de limpieza de sangre (Coello, 2011a: 65), lo que sugiere que esta admisión selectiva orientada a fortalecer las relaciones de los teatinos con ciertos grupos de poder urbanos determinó que la categoría “obrero de españoles” adquiriera un sentido asociado a lo criollo de élite a diferencia del “obrero de indios”.

Álvarez de Paz fue en efecto uno de los jesuitas españoles próximo a ciertos sectores de las élites limeñas, actuando como confesor y director espiritual de personalidades (Mujica, 2001: 76-77, 125-126; Coello, 2009:195). Los sacerdotes “sedentarios” como él y otros connotados como Juan de Alloza - “héroe espiritual” de los jesuitas del siglo XVII, avalado por un linaje español limpio (Coello, 2011a: 53) - quedaron liberados de la obligación del cultivo de las lenguas indígenas, del trabajo en los pueblos de indios y de las misiones, y fueron exhortados a ejercitar la vida mística en la ciudad.

Poco antes de convertirse en visitador de idolatrías, el mismo Ávila usó el concepto “obrero de indios” en 1609 cuando solicitó apoyo a Álvarez de Paz - como rector del Colegio San Pablo de Lima- para confesar a la gran cantidad de indios idólatras arrepentidos que había en su doctrina y que él no daba basto para atender: “No puedo excusar, lo que me dicta la conciencia, ni dexar de interpelar a V.P. y a esse colegio de parte de Dios, pidiendo en su nombre que enbía a esta doctrina donde estoy, un par de obreros; porque la mies es tanta, y tan necessitada está dellos” (Ávila, 1966b:13). En la fórmula de la petición –carta que Ávila incorpora a la “Prefación”- se observa la equivalencia entre misionero y “obrero de indios”, y sugiere el autoreconocimiento de Ávila en esta categoría en su rol de predicador.

La noción de “obrero de españoles” al parecer quedó en desuso y solo se empleó la de “obrero” para referirse a la labor pastoral con los indios, tarea a la que Francisco de Ávila quedó ligado hasta el final de su vida, cuando ya era parte del alto clero limeño, predicaba en una puerta de la Catedral de Lima y estaba adscrito a un círculo criollo distinguido. En el *Tratado de los evangelios* el jesuita Francisco de Contreras, rector en la década de 1640 del Colegio de San Pablo de Lima (también fue confesor de la alumbrada Luisa Melgarejo) usó el concepto “obrero” en la aprobación del sermonario, calificado como “obra insigne, de mucho acierto, y que esta pidiendo impression. Muy socorrida à de ser para Curas, y obreros destas almas [de los indios], y que todos la auian de tener”

(Contreras en Ávila, 1648: s/fl.). Francisco de Contreras fue otro jesuita ligado a los grupos de poder criollos, pero a diferencia de Álvarez de Paz, aún consideraba primordial el adoctrinamiento de los indios y una tarea encomiable de los clérigos criollos.

En el *Tratado de los evangelios* la noción de “obrero” también fue empleada en la aprobación del agustino fray Miguel de Aguirre, nacido en Chuquisaca y consejero del virrey Marqués de Mancera. En el texto expone una interpretación política relacionada con una fallida nominación de Ávila para un obispado. Bajo esta circunstancia, Aguirre critica a las muchas autoridades civiles y eclesiásticas que presumen de su cristianismo y cultivada educación pero no realizan sus tareas pastorales²²¹, en contraste con la falta de predicadores en las doctrinas de indios y haciendo clara alusión a Francisco de Ávila. Aguirre cuestiona que los “sujetos mas peritos, y mas aentajados talentos se ocupen solo en Españoles” a diferencia de Ávila quien comenzó apenas como cura y terminó como canónigo sin dejar de predicar a los indios y españoles²²². Fray Miguel de Aguirre sugiere a partir del ejemplo de vida que ofrece Ávila el ejercicio del ministerio de la palabra como una virtud eclesiástica y finalmente establece la asociación entre la categoría “obrero” con la de predicador:

“y en este Peru desde su primer descubrimiento ha habido, y hay Gobernadores muy cristianos, Pastores, Prelados, y Curas muy vigilantes, y Santos Predicadores muy doctos, todos celosos de la honra de Dios, ya la experiencia ha enseñado, que en tan copiosa miesa habido pocos obreros, que con efecto hayan logrado la cosecha, y fruto de la predicacion Evangelica, que es la general

²²¹ “...y yo quisiera, que los Ministros, Doctores, y Predicadores del Perú, que son muchos, passassen à ser obreros, que son pocos, y se inflamassen en esta imitacion” (Aguirre en Ávila, 1648: s/f.)

²²² “fuè Cura, sino Canonigo, y Massescuela, de la Metropolytana de la Plata, quando todas las mañanas de los dias de fiesta à las cinco predicaba, y hazia la doctrina à los Indios, que salian de la Missa del alua à la puerta de la Cathedral [donde Ávila predicaba] no solo los Indios pero los Españoles, hombres, y mugeres, iban à oyrle, y salian con mucha edificacion, y prouecho de estos sermones (Aguirre en Ávila, 1648, s/f.).

radicación de la Fe, y extirpación de la Idolatría en todos los Indios naturales”²²³.

Fray Miguel de Aguirre fue amigo de Ávila, procuró la impresión del *Tratado de los evangelios* después de la muerte del autor, y junto a Francisco de Contreras enaltecieron el concepto de “obrero de indios” en las aprobaciones de la obra del canónigo. Si bien ninguno de los dos apuntó a ninguna categoría socio étnica de Ávila, como la condición de mestizo, expuesto o criollo y se referirieron a él solo como “canónigo”, sí se preocuparon de elevar el rango de la noción “obrero de indios” desde la equivalencia con cura de indios y por extensión “mestizo”, al campo de las virtudes eclesiásticas propias de los apóstoles.

En todo caso, Francisco de Ávila recibió en la red de relaciones sociales eclesiásticas el trato de un criollo que le valió su ingreso en el cabildo catedralicio de Lima pero con algo de retraso pues recién accedió al alto clero limeño en el último tercio de su vida después de varios intentos fallidos en su juventud por convertirse en canónigo.

En el *Tratado de los evangelios* Ávila no hizo ninguna mención a su mitología personal elaborada en el interrogatorio de 1606 o reiterada en la carta al rey de 1610 sobre sus padres nobles y desconocidos, su condición de expuesto y su virtud en tanto hombre de letras. En su obra Ávila se propuso abandonar las marcas identitarias de inicios del siglo XVII con las que intentó eximirse de su falta de linaje y ocupó un conjunto diferente de atributos para presentarse de manera eficaz como un sujeto distinto. Así promovió en la obra sus virtudes eclesiásticas, encabezadas por el celo en la conversión y enseñanza de los indios, y su esmero en el ministerio de la palabra, operación de identificación en la que participaron fray Miguel de Aguirre y Francisco de Contreras con sus alabanzas

²²³ Aguirre en Ávila, 1648: s/f.

al “obrero de indios”, y por extensión al predicador en desmedro de los letrados “sedentarios”.

8.3 “Cuzqueño” y la afirmación de las identidades territoriales y divinas

A partir de la exposición del itinerario de Ávila por el laberinto de categorías socio étnica se observa que la categoría “mestizo” fue de uso contextual y transitorio, y no definido exclusivamente por marcadores físicos o fenotípicos sino además por identificadores de clase y estatus. Asimismo, se reconoce que en el sistema social clasificatorio por el que Ávila peregrinó se dio la situación de tránsito entre categorías sin abandonar por completo ninguna. Al avanzar el siglo XVII se fueron incorporando nuevas categorías que aportaron mayor complejidad al sistema clasificatorio socio étnico y por tanto orden simbólico y social colonial.

En este universo colonial cambiante y complejo, en el que las etiquetas socio étnicas se definían situacionalmente de acuerdo a las afinidades y tensiones entre grupos y actores sociales en diversos contextos, Ávila plasmó en el *Tratado de los evangelios* una *performance* social (Rappaport, 2014: 7) para cristalizar la categoría (etiqueta o “calidad”) de “natural del Cuzco”. En la portada del primer tomo del *Tratado de los evangelios* Ávila se presenta como “doctor D. Francisco Davila, natvral de la ciudad del Cvzco, canonigo, y massescvela de la Metropolytana de la Plata, y aora Canonigo desta de los Reyes” (Ávila, 1648: s/fl.). Antes de indicar la apreciada pertenencia al cabildo catedralicio de Lima, Ávila privilegió la información sobre su origen cuzqueño (ver figura 43), el que atribuyó a una disposición divina y no a “traza humana” (Ávila, 1918:62). Su nacimiento en el Cuzco así como el aprendizaje de la lengua general de los indios

fueron las condiciones preferenciales que determinaron su selección divina para el oficio de sacerdote destinado a los indios²²⁴.

Ávila emprende el doble gesto de posicionar al Cuzco entre las ciudades clave de la tradición cristiana así como de la Monarquía hispana. Como la Galilea cuna de los apóstoles y predicadores (Ávila, 1918: 61), el Cuzco habría sido una ciudad de afirmación del cristianismo pues de manera paradójica Ávila exalta el pasado idolátrico promovido por los Incas -los que habrían tenido una intuición protocristiana²²⁵- que habría causado el nacimiento de predicadores abnegados como el mismo Avila²²⁶.

La posición del Cuzco dentro de la Monarquía hispana lo argumenta Ávila a partir del pasado “dorado” de la ciudad que le permite compararla con Castilla, de manera que destaca su centralidad política y lingüística para los Incas como una corte²²⁷, y a la vez subraya su posición central en el tiempo de Francisco Pizarro, cuando la ciudad fue corazón del gobierno hispano en el virreinato del Perú (Ávila, 1648: f.22).

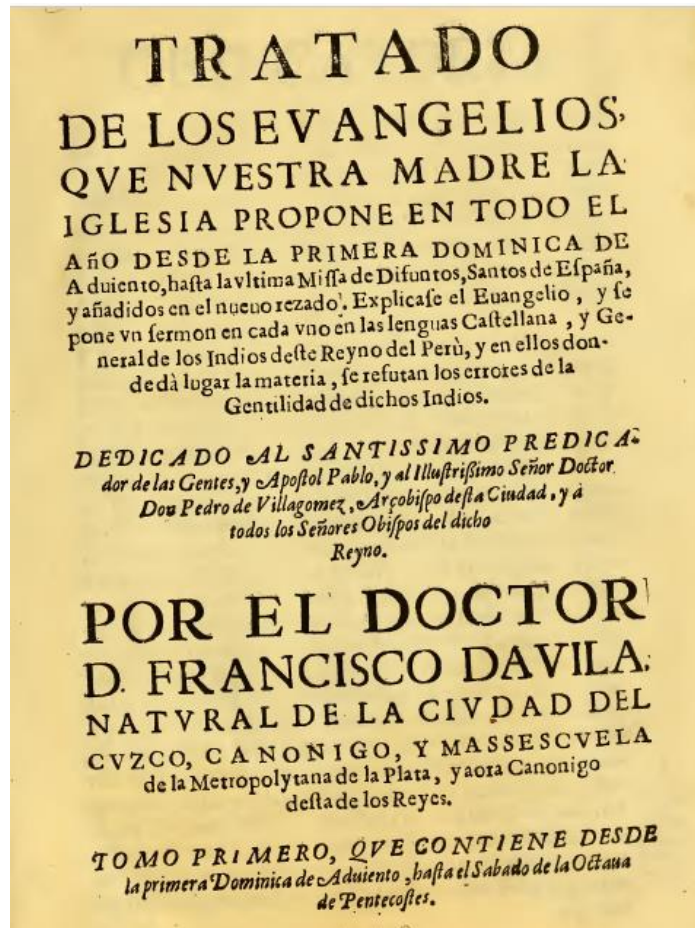
Figura 43. Portada volumen 1 del *Tratado de los evangelios*
Fuente: Ávila, 1648.

²²⁴ “Lo propio hizo conmigo este Diuino Señor, que quiso, hazerme su Saerdote, y ponerme quando muy moço en vna Dotrina de Indio cerca desta ciudad, que se dize San Damian, en la Prouincia de Huarocheri, y cerca desta ciudad fuè seruido, aver dispuesto, que naciesse en el Cuzco, y muchacho bebiesse la lēgua General de los Indios, para que quando viniessse a ser su Cura, y Parrcho, les predicasse... (Ávila, 1648: s/f.)

²²⁵ La creencia sobre el contacto temprano de los habitantes de los Andes con el cristianismo -a través del apóstol Santo Tomas martirizado en las inmediaciones del Lago Titicaca, y presente en como la divinidad Tunupa- tuvo amplia difusión a inicios del siglo XVII y fue asunto de controversia entre congregaciones. La posición de Ávila en este debate se aborda en la parte III de esta tesis doctoral.

²²⁶ Avila explícitamente en el sermón 11 tomo 2 comparó la conquista del Cuzco con la destrucción de Jesuralem por los romanos. En ambas situaciones recibieron castigo divino por idólatras (Avila 1648: ff. 97-99).

²²⁷ “...Cuzco, Corte donde esta lengua se habla propiamente, y con elegãcia” (Ávila, 1649: s/folio).



Como Castilla, el núcleo de toda la Monarquía hispana y lugar de asentamiento de la corte de los Habsburgo y de la lengua castellana, el Cuzco fue también una corte provincial con su componente lingüística semejante a otros reinos²²⁸. Cabe señalar que Felipe Guaman Poma coincide con Ávila en la misma síntesis que honraba la antigua capital incaica al demostrar la existencia de dos Cuzcos en su dibujo de la ciudad: el idolátrico/incaico y el cristiano/español. El primero a través de sus monumentos revelaría la presencia de cualidades que los españoles asociaban a la policía urbana, orden, sociabilidad y fructífera actividad

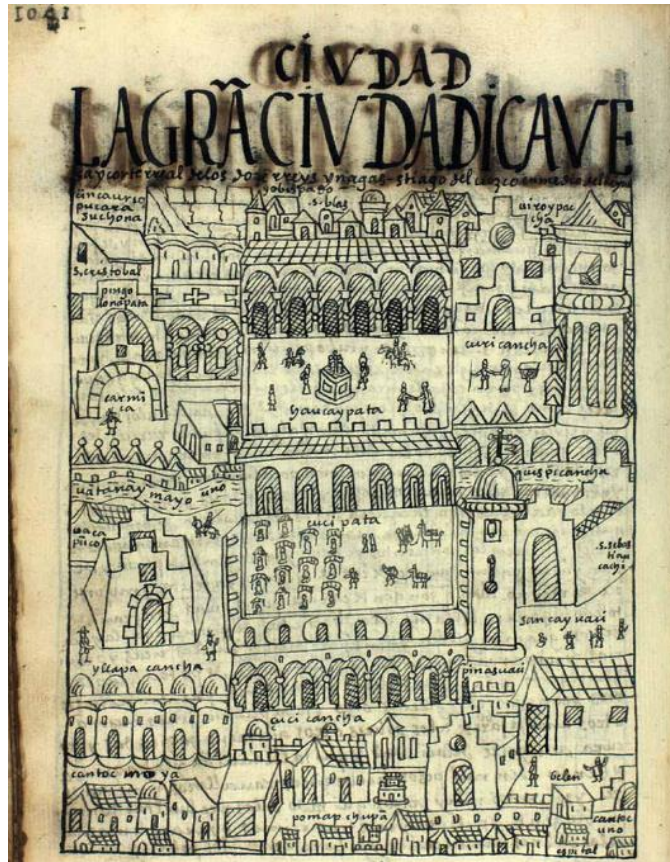
²²⁸ “donde la lengua indica se habla con primor” (Ávila, 1648: s/folio)

mercantil (Kagan, 2003:391) que delataba su condición de “corte de Ynga” (Guamán Poma, 1615: 1051 [1059]), mientras que el Cuzco hispano aparecía en los elementos arquitectónicos introducidos por los conquistadores como la plaza de Armas y del Regocijo (ver figura 44).

El Cuzco que Ávila instala en el *Tratado de los evangelios* supera el espacio geográfico y las referencias al territorio, aun cuando lo asocia a un conjunto de valores en binomios semejantes a los de Guaman Poma, como el par cristianismo/idolatría, pero agrega la dupla conquista/reacción inca. Al realzar el pasado “dorado” del Cuzco, Ávila fue forjando en su sermonario una conciencia criolla local que no se definió en oposición ni a lo limeño, ni a la Corona, ni al cristianismo. Por el contrario, se trató de la afirmación del Cuzco en las monarquías eterna y terrena.

En todo caso, a lo largo del siglo XVII la ciudad como unidad política fundacional del sistema colonial -y en ella el ayuntamiento como unidad de organización política- empezó a cobrar valor como nuevo elemento de identidad colectiva, sobrepuesto a otras distinciones como el linaje. Las personas comenzaron a identificarse con categorías diversas (legales, de parentesco, obligaciones interpersonales). Así, Ávila con el *Tratado de los evangelios* permite reconocer una manera en que la Iglesia participó de manera sofisticada en la afirmación de las identidades territoriales.

Figura 44. Dibujo de “LA GRAN CIUDAD I CAVEsa y corte real de los doze rreys Yngas, Santiago del Cuzco en medio del rreyno y obispado...”
 Fuente: Guamán Poma, 1615: 1051 [1059]



Entre los identificadores que aventura Ávila en el *Tratado de los evangelios* aparece el término “patria” para señalar la relación entre el territorio y el predicador. En el sermón nº 46 se observa el puente entre la tierra y la palabra divina cuando Ávila advierte que “Pero yo digo, que ningun Predicador, ò Maestro, es accepto en su patria” (Ávila, 1648: f.252), justificando la migración forzada del apóstol, que es su propio “destierro” a Lima porque es allí donde requiere aceptación y reconocimiento, anticipando que no lograría en su propia tierra. De este modo Ávila argumenta sobre su interés en que se le reconozca en

Lima como un cuzqueño en tanto propone la equivalencia entre el gentilicio y el ministerio de la palabra.

En esta misma homilía n° 46 Ávila discurre por la instancia territorial, la lealtad a lo local y al lugar de origen, en la aprobación de la difundida idea durante el siglo XVII hispano *dulce pro patria mori*. A partir de la comparación entre la relación de Jesucristo y su Nazareth natal con el vínculo que el mismo Ávila mantiene con el Cuzco se pregunta: “por que razón Christo S.N. no quiso en este lugar curar a los enfermos, ni obrar milagros, siendo su patria, donde se auia criado desde niño, conocido de todos, como no le amaua, mas que à los otros lugares? Que por la patria, hasta la misma vida se debe poner” (Ávila, 1648: f.253). Ávila desarrolla la doble operación de encumbrar el Cuzco como ciudad cristiana y a la vez justificar su condición de predicador forastero en Lima pues en Cuzco no gozó de la fe y aprobación de la gente con la que convivió, replicando la vivencia del mismo Jesucristo en Nazareth, lugar que abandonó sin haber dejado de amar.

La idea del afecto por la patria o apego a la comunidad local fue un discurso de influjo humanista de vasta presencia entre los escritores y tratadistas del siglo XVII que plantearon la cuestión polémica de la fidelidad a la patria o al rey ausente en el marco de las afinidades, tensiones y conflictividad que asomó en el tipo de monarquía compuesta o de agregación de reinos muy diversos entre sí que fue característica de los Habsburgo. La fidelidad al lugar de nacimiento fue uno de los variados sentidos de identidad, pertenencia, generador de obligaciones y de derechos que tuvo gran presencia en el mundo político y cultural de los dominios de la Monarquía hispana, y que no implicó necesariamente una conducta que eclipsara el servicio al rey (Gil Pujol, 1997:244). De hecho, para algunos grupos y colectivos en los diversos reinos bajo el dominio de la Casa de Austria la lealtad hacia el lugar de nacimiento fue depositario de la fusión de una variedad de sentimientos y conductas, como la condición de cristiano viejo, la vocación militar y la pertenencia a un linaje o a la nobleza. En otros círculos tales

términos o categorías fueron vistas excluyentes entre sí, estableciendo diferentes reconocimientos a la patria, al rey y a las leyes, pues comprometían la obtención de mercedes y privilegios regios (Gil Pujol, 1997:256). Los múltiples sentidos y connotaciones del término “patria” en los distintos actores sociales revelan los criterios que subyacen a los conflictos y adhesiones o conglomerados que intervienen en la percepción de la vida política y definen la actuación en ella a partir de unos valores no tan distantes del mundo conceptual peninsular presentes en el proceso político y cultural del distante virreinato del Perú.

La opción de Francisco de Ávila por presentarse como “natural del Cuzco”, sin mencionar jamás en el *Tratado de los evangelios* su condición de expuesto - o supuesto mestizo-, respondió a su adecuación a un criterio vigente de legitimidad de la cultura política virreinal que nacía de las grandes ciudades o capitales provinciales. Las élites de poder y clases dirigentes fueron percibiendo progresivamente a Lima, Cuzco, Charcas a lo largo del siglo XVII como comunidades políticas, de modo que compatibilizaron el creciente sentido territorial con el que celebraron sus ciudades y comunidades sin dejar de elogiar la corona, cuidando así su acceso a la liberalidad del rey para asignar mercedes y justificar los propios merecimientos. La falta de linaje de Ávila que lo marginaba de las prebendas regias fue así reemplazada por la exaltación de su origen cuzqueño, una ciudad y comunidad fiel al rey y a la dinastía²²⁹.

²²⁹ Cabe notar que Ávila indica que finalmente su primera patria y la de los indios es el cielo, territorio bajo la monarquía de lo eterno que supera a la terrena de los Habsburgo, apelando a la tesis de los “dos cuchillos”. En el sermón nº 91, Ávila señala “¡Hijos míos! que nuestra patria es el cielo” (Ávila, 1648: f. 550), y en el sermón nº 86 agrega que “Y También como nuestra patria, y permanencia, no es en este mundo, sino allà; porque para viuir, y morar alli viendo à Dios nos criò” (Ávila, 1648: f. 516).

Capítulo 9. Las dedicatorias y sus artificios

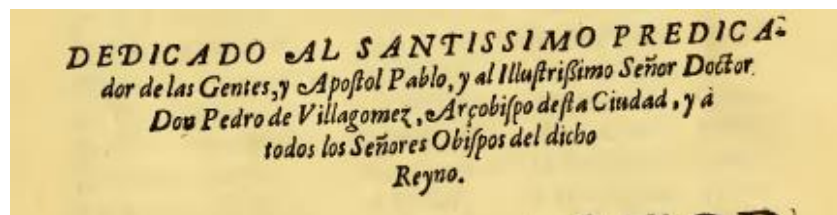
9.1 Dedicatoria en presencia y por obediencia

Las dedicatorias de los libros del período colonial se dirigían a instituciones o personajes públicos considerados referentes sociales, políticos y culturales, capaces de proporcionar amparo a los autores de los homenajes escritos. La repetición de este tipo paratextual adquirió valor normativo, originando un protocolo de la cultura librera entre los siglos XVI al XVIII.

De acuerdo a las formas culturales de cada territorio de la monarquía hispana, aparecieron modelos propios de dedicatorias y de justificación de las mismas. Por tanto, las dedicatorias junto a la simbología y alegoría de la emblemática con la que interactúa al interior del libro, revelan los discursos identitarios de los autores que suponen sus homenajes inteligibles a sus destinatarios.

A diferencia de otras obras contemporáneas, el tomo primero del *Tratado de los evangelios* no dispone de un complejo aparato de dedicatorias. Tan solo hay una dedicación, pero dirigida a tres destinatarios que representan la autoridad eclesiástica eterna y terrena del reino del Perú: san Pablo apóstol, el arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez y los prelados del reino del Perú (ver figura 45).

Figura 45. Detalle de la dedicatoria en la portada del *Tratado de los evangelios*
Fuente: Ávila, 1648



Cabe advertir que la dedicatoria del tomo segundo del *Tratado de los Evangelios* responde a la agenda personal de Florián Sarmiento Rendón, albacea testamentario de Ávila y encargado de imprimir los dos volúmenes a la muerte del canónigo. De hecho, Ávila se planteó imprimir sus sermones en dos volúmenes ante la premura por contar con el libro, aunque fuera incompleto, con el inicio inminente de la nueva campaña contra la idolatría, como deja ver en la dedicatoria donde insiste que se trata de la dedicatoria del primer tomo solamente.

Entre las normas genéricas a las que se ciñe la dedicatoria de Ávila se cuenta la tradición de la escritura por obediencia: Ávila obedece a San Pablo y a su vez al arzobispo Villagómez. Es una obediencia moral pues ya se ha señalado que Villagómez no le encargó a Ávila la composición del sermonario bilingüe sino a Fernando de Avendaño.

El triple dedicatario desempeña el papel ideal para que se les homenajeara con el libro, fórmula que cierra Ávila con un halago para sí mismo. De manera que Pablo es el modelo por excelencia del predicador de los gentiles, el que se desempeñó en dupla con Pedro, obispo preocupado de propagar la palabra divina para fortalecer la cristiandad. Villagómez y los preladados del reino protegen la fe como lo hizo Pedro, y a su vez apoyan al modelo local de predicador de los indios como sería Ávila en equivalencia con Pablo²³⁰.

Como justificación de la dedicatoria, Ávila toma por igual la costumbre y la necesidad de protección, tanto para la obra como al autor, con lo que alude a la oposición que despertó su proyecto al interior del cabildo catedralicio de Lima²³¹. El amparo que demanda del “divino Pablo” se debe al contenido del

²³⁰ “El tomo primero de los sermones, y homilias sobre los Evangelios en Castellano, y lengua general de los Naturales deste Reyno del Perú, sale a luz debaxo de la protecció del Santíssimo Predicador de las gente Pablo, y de los Illustrissimos Prelados à cuyo cargo es la predicacion, y enseñança de la Fè Catholica en este Reyno, y en particular à los Indios, à quien se deve por muchos titulos, y porquien principalmente me puse en este cuydado”. (Ávila, 1648: s/f).

²³¹ Para averde salir al Teatro del mundo este libro, necessitan el, y su Autor de amparo, y protecció, assi por la solemne costumbre, como por su defensa à satisfaccion”. (Ávila, 1648: s/f).

libro, el que Ávila define “de predicacion del Santo Evangelio, y enseñança de la Fé à Neophitos, y recien convertidos del Paganismo” (Ávila, 1648: s/f.), con lo que se esclarece por completo el título y finalidad del libro así como la simetría que el canónigo se propone con respecto al apóstol, “Maestro principal deste Arte”.

Con respecto a los prelados, Ávila alega la intervención del Espíritu Divino para promover su obra entre los obispos y así puedan juzgar el esitlo llano de su prédica y deleitarse con la elegancia y propiedad con la que emplea el idioma. En este caso alude a la lengua española pues la discusión sobre las artes de la predicación vigente en Lima durante la primera mitad del siglo XVII los predicadores locales se defienden de manera contradictoria de evitar el estilo culterano –de moda en la Península- sin perder por ello la gracia, belleza y propiedad en el uso del lenguaje. De hecho, Ávila sostiene que el mismo Pablo se preocupó por la oratoria sacra logrando conmover a su auditorio aún cuando se manifestó distante del debate sobre las técnicas y estrategias de la retórica²³². Son escasos los obispos quechuaparlantes, pero todos dominan los principios de la oratoria sacra, de manera que este fragmento de la dedicatoria esclarece la figura compuesta del lector(es) o destinatario(s) del *Tratado de los evangelios*, destacando la importancia de penetrar en las claves de la composición que hizo Ávila en la versión en español como una unidad en sí misma dirigida a las autoridades de la Iglesia virreinal.

Para Ávila el poder de los obispos proviene directamente de los apóstoles en tanto son sucesores e hijos de estos y de la Iglesia. En esta argumentación Ávila propone una síntesis entre la conceptualización del lugar de los obispos con la imagen de Cristo revelada a san Juan Evangelista, en la que sostiene siete

²³² “Assi lo practicava mi divino protector Pablo, pues aunque se representa alguna vez A ageno de la eloquencia humana: la tuvo, y vio (Corintios)B gravissima en muchas ocasiones con singular fruto”. (Ávila, 1648: s/f).

estrellas en la mano derecha, perteneciente a una de las estampas del Apocalipsis de Durero muy difundidas en el virreinato del Perú (ver figura 46).

Figura 46. La visión de san Juan en el Apocalipsis de A. Durero
Fuente: Fois, 2006.



Las siete estrellas según Ávila corresponden a los doctores, obispos, entre los que se cuenta a Orígenes, postulado declarado por el Aguila Real, símbolo de la Casa de los Habsburgo²³³. De manera sutil Ávila introduce en su alegato episcopal a la institución monárquica hispana que corresponde a la Casa de Austria, al mismo nivel del evangelista y de los preladados, ambos subordinados a la figura de Cristo. Omitida en los espacios más significativos del libro

²³³ “Y por esso dixo la Aguila Real, y Euangelista Juan quien tenia Christo Señor nuestro en su mano derecha siete estrellas. *Ha bebat in dextera sua stellas septem*. Y luego dize, que estas eran los siete Ángeles de las siete Iglesias. Y destos dizen todos los Doctores, que fon los Obispos, y entre ellos Origenes” (Ávila, 1648: s/f).

(emblema, portada y dedicatoria), Ávila decide en lugar de nombrar a un rey en específico valorar la institución independiente de la persona concreta que ocupe el trono. De acuerdo a Ávila, en el reino del Perú los obispos apóstoles los encabeza Pedro de Villagómez, y subraya la misión pastoral que cumplen por la defensa de las virtudes en la tierra –como la monarquía hispana- en función de la vida eterna²³⁴.

La dedicatoria de Ávila sigue de cerca el tipo de la epístola dedicatoria, predominante en la cultura librera de los reinos de la monarquía hispana pues permite deslindar competencias con la “Prefación”, a diferencia de lo que sucede en la cultura librera hispana del siglo XIX cuando los distintos paratextos se mezclan a menudo, como sucedió entre la epístola dedicatoria y el prefacio (Piras, 1999: 1027). En el caso del *Tratado de los evangelios*, Ávila se apega a las convenciones del homenaje ideal y simbólico de la obra y aprovecha la flexibilidad de este género para incorporar sus opiniones sobre el ejercicio de la prédica hacia los indios, relegada por las congregaciones para dedicarse -en su opinión- a tareas menos urgentes. Asimismo Ávila elabora una defensa de la autoridad de los prelados en el contexto de debilidad política del arzobispo Villagómez y su propuesta por retomar la persecución de las idolatrías.

Ávila cita a Crisóstomo para cuestionar el afán de jesuitas y dominicos por perseguir milagros para dar con los santos y beatos, cuando el éxito de la conversión de los indios no está en presentarles nuevos santos sino en la predicación oportuna que ofrece suficientes modelos de virtud, como el de sí mismo²³⁵. Con esta separación Ávila señala como tarea de la Iglesia secular

²³⁴ “Ofrezco assi mesmo à los Illustrissimos Prelados sucessores, y principales hijos de los Apostoles, y de la Iglesia. Pro patribus tuis nati fuit tibi filij y en primer lugar al Illustrissimo Señor Doctor Don Pedro de Villagomez Arçopisbo desta ciudad. Pues mediante la diligencia, cuydado, y oficio Pastoral de todos se sustentan la Fè, Charidad, y demas virtudes en esta tierra en orden à la vida eterna” (Ávila, 1648. s/f).

²³⁵ “Que es dezir: por esto, mas que por milagros se echarà de ver las victorias, que alcançó con su predicación este valeroso Athleta, y capitán de Christo Pablo. Porque quien podrá ponderar su celo, su mansedumbre, sus continuos peligros, frequentes cuydados, perpetua sollicitud por causa de las Iglesias; su

revalorar la predicación y el panteón de los santos veterotestamentarios para hallar figuras ejemplares, como la copia de Pablo en la que se ha forjado el mismo Ávila, en lugar de sumarse al frenesí de su época por identificar la santidad contemporánea²³⁶. Es preciso señalar que el ímpetu de las paraliturgias y devociones populares abrieron un espacio de mediación en que los santos y santas en construcción, o reivindicación, evocaban varios tiempos pasados, tanto el inmediato de la Conquista y el precedente prehispánico, como el del cristianismo y su tiempo escatológico, operación que Ávila empleó reiteradamente en el sermulario.

La tradición consolidada de las autoridades es empleada por Ávila en las referencias y citas antiguas y modernas en latín, operación en la que se sobresale de manera atípica la traducción al español que agrega a cada uno. Los pasajes latinos seleccionados por Ávila corresponden a situaciones y escenas de eminente carácter político sobre la relación entre las autoridades terrenales y de lo eterno, es decir, entre el monarca y el obispo que reemplaza por completo a la figura del Papa en el virreinato. Es especialmente claro este énfasis que confiere Ávila en el episodio que protagonizan el emperador Valente y Ambrosio, obispo de Milán, quien critica el comportamiento de los magistrados ante el soberano. Traducida al español por Ávila, la finalidad que declara el canónigo es la de aumentar la audiencia capaz de discernir el valor del ejemplo en el que el Príncipe que declara no haberse opuesto nunca al nombramiento del prelado se somete a su autoridad, labor divina como pastor y a la ley de Dios²³⁷.

compassion, y afecto por los enfermos, sus innumerables aflicciones, y estas, y aquellas persecuciones, y quotidianas muertes?" (Ávila, 1648: s/f).

²³⁶ "Dexo de proposito el catalogo de trabajos, que refiere à los de Corintho, D que padeciò por causa de la predicacion, y porque pretendia la salvacion de las almas. Pues por poner este espejo delante, y este divino Sol, que nos alumbre, me è atreuido à dedicar esta obra tenua, y corta à la grandeza immensa de este divino Apóstol, para que con las migajas de su zelo, doctrina, y amor la aliente, y anime, para que sin temor corra en su nombre" (Ávila, 1648: s/f).

²³⁷ "Vaya esto en Castellano para que todos gozen de la santa libertad del Prelado, y de la exemplar respuesta, agrado, y submission del christiano Emperador Dize pues este..." (Ávila, 1648: s/f).

En la dedicatoria a los prelados Ávila termina por manifestarse sobre la cuestión de la dualidad del poder entre el monarca y el obispo, excluyendo por completo la figura del virrey e inclinándose por la autoridad divina de los prelados como apóstoles terrenos. Ávila subraya en la cuestión del equilibrio político entre “los dos cuchillos” la supremacía de los prelados sin oponerse abiertamente a la autoridad regia. Por el contrario, Ávila recuerda que la monarquía hispana cumplió con la tarea divina de llevar hace un siglo atrás la ley Evangélica a las Indias. Para demostrar la actualidad del compromiso inserta la ordenanza del Consejo de Indias de 1636 en la que se ratifica el interés mayor de la Corona por la conversión de los indios ante cualquier otro beneficio o ganancia, interpelando también a los detractores de la nueva campaña de extirpación en la corte virreinal²³⁸.

Ávila convierte la dedicatoria en un discurso crítico, como autoreseña. A los elogios hacia el apóstol Pablo y los prelados, Ávila agrega datos sobre la génesis de la obra, rasgos vistos en la *praxis* epistolar humanística de los autores italianos y españoles presentes en la biblioteca del canónigo, aplicación conocida por su capacidad para presentar la relación personal del autor con los destinatarios junto a una disertación de tipo filosófico, en este caso religiosa y política. Así, el fundamento para componer el *Tratado de los evangelios* estaría en la motivación que ejerció Pablo apóstol en Ávila, lo que fue interpretado por el canónigo como indicio del llamado a imitar su ejemplo en el cuidado y fervor que merece la

²³⁸ “Según la obligacion, y cargo con que somos Señor de las Indias, Ninguna cosa desseamos mas, que la publicacion, y aplicación de la ley Euangelica, y la conversion de los Indios, à nuestra Santa Fè Catholica, y porque à esto, como al principal intento, que tenemos enderezemos nuestros pensamientos, y cuydado. Mandamos, y quanto podemos encargamos à los de nuestro Consejo de las Indias, que pospuesto todo otro respecto de aprovechamiento, è interes nuestro, tengan por principal cuydado las cosas de la conversion, y fuerzas, y entendimiento, en poner, y proveer ministros suficientes para ello, y todos los otros medios necessarios y convenientes; por que los Indios, y Naturales, se conviertan, y conserven en el conocimiento de ‘Dios nuestro Señor, onrra, y alabança de su Sancto nombre. Demanera, que cumpliendo Nos con esta parte, que tanto nos obliga, y à que tanto desseamos satisfazer, los del dicho Consejo descarguen sus conciencias, pues con ellos descargamos Nos la nuestra. Hasta aquí es la ordenança impresa, año de 1636”. (Ávila, 1648: s/f).

predicación a los indios. A la vez Ávila en una argumentación recursiva, destaca el cumplimiento del precepto de la Corona al realzar el ministerio de la palabra divina como fundamental de la conversión de los indios y enseñanza de la fe, que es una tarea apostólica de los obispos.

Como se observa la dedicatoria está en estrecha relación con el emblema, y de igual modo condiciona la lectura y decodificación del texto, logrando precisar con mayor nitidez el discurso político de Ávila con respecto a las figuras fundantes de la cristiandad universal, y por extensión los pilares del cristianismo en el Perú, ante la autoridad de la Corona en la víspera de la reactivación de la persecución de las idolatrías en la arquidiócesis de Lima declarada en la década de 1640.

A menudo durante el siglo XVII los libros de temática religiosa (historia eclesiástica, sermonarios, hagiografías, etc) fueron dedicados al rey, entendido en su doble dimensión simbólica como cabeza de la comunidad civil y centro supremo del patronazgo, y a la vez como personaje sacralizado en cuanto se le consideró “lugarteniente de Dios en la tierra”. En este marco, el *Tratado de los evangelios* con su dedicatoria a san Pablo, al arzobispo de Lima y los obispos del reino, y el lugar lateral que en ella asume la Corona, se revela un discurso político religioso en el que el centro del virreinato entendido como comunidad política religiosa reside en la figura del prelado, centro de la cultura eclesiástica del patronazgo informal. El Príncipe y su referencia simbólica es desplazada de manera drástica por la del obispo, envuelto en un conjunto de atributos terrenos para difundir y defender la ley divina, rasgos que Ávila inventarió en la caracterización de los apóstoles. Tales cualidades son las que guían según Ávila, su actuación en el “teatro del mundo”, del que participa el propio *Tratado de los evangelios*, según reconoce Ávila (Ávila, 1648: s/f.). De hecho, el canónigo cita en la dedicatoria el muy apreciado y a la vez denostado por la intelectualidad peninsular, *Magnum theatrum vitae* (1631) de Lorenzo Beyerlinck –poliantea presente en su biblioteca personal- para señalar las obligaciones del prelado al

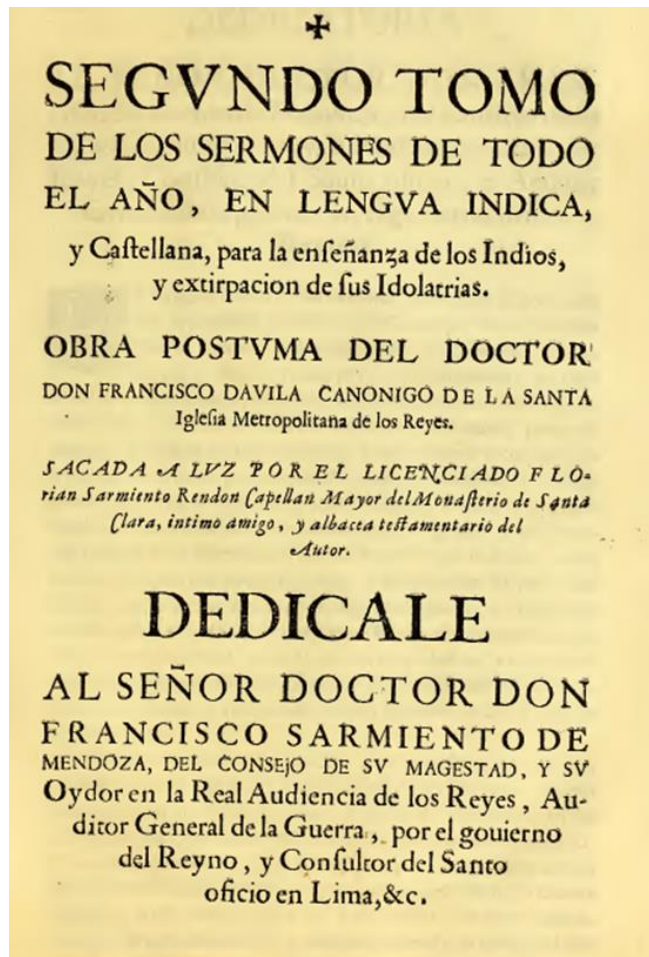
“representar” su papel en el escenario de la pugna política, en el que convergen personalidades y libros.

9.2 Dedicatoria en ausencia y la polifonía paratextual

La portada del segundo volumen del *Tratado de los evangelios* no fue vigilada por Ávila quien se hallaba muerto, lo que permitió que su albacea testamentario Florián Sarmiento Rendón interviniera de manera significativa en la producción de los paratextos de esta parte final del sermonario. A mediados del siglo XVII el concepto de “autor” en el mundo hispánico aún no era nítido y preciso, como se observa en las numerosas intervenciones en los originales de un texto por parte de impresores, mecenas y otros actores involucrados en la estampa de un libro, desde el título de la obra hasta la orientación del contenido (Bouza,1997). Junto al cambio del título del sermonario y la nueva presentación de Ávila en la que se suprime su origen cuzqueño, Florián Sarmiento Rendón dedicó este segundo volumen a su pariente Francisco Sarmiento de Mendoza, consejero de Felipe III y oidor de la Real Audiencia en Lima (ver figura 47).

Conforme a la costumbre imperante en los panegíricos y sermones de honras fúnebres en los que se alaba el poder a través de las dedicatorias, Sarmiento Rendón la usa además para presentar su larga y noble genealogía que finaliza en la demostración de su parentesco con el oidor Francisco Sarmiento de Mendoza y por extensión exhibe y testimonia su lealtad a la Corona.

Figura 47. Portada volumen 2 del *Tratado de los Evangelios*
Fuente: Ávila, 1648.



Francisco de Ávila elabora una ficción de legitimidad con ser “natural del Cuzco” que intenta eclipsar de manera definitiva las categorías que jesuitas y otros grupos de poder de Lima hicieron notorias a inicios del siglo XVII y que en ciertos contextos contribuyeron a privarlo o dificultarle el acceso a los merecimientos a los que él consideró tenía derecho por su lealtad a la corona (y no a un rey en particular) y a la Santa Sede.

A mediados del siglo XVII Ávila reconoce un régimen discursivo distinto al de inicios del 1600, en el que se incrementa la complejidad de la clasificación colonial y le deja un espacio de maniobra en el que compone el *Tratado de los*

evangelios. Desde la portada y a través de las dedicatorias, surge la tensión desafiante de las identidades superpuestas del sacerdote (*overlapping identities*) (Amelang, 2006: 48). Este fenómeno cultural, social y político entre sujetos y comunidades de los reinos distantes de la monarquía hispana en ocasiones –como ya ha sido señalado en páginas anteriores- pudo ser fuente de inestabilidad política y en otras no manifestar incompatibilidad alguna con las lealtades.

En el sermulario Ávila ejecuta la operación de identificación con la patria y otros atributos y representaciones, las que se afianzarían en el siglo XVIII, originando revueltas y episodios de subversión criolla ante los Borbones según algunos historiadores²³⁹. Su obra actúa como estratagema impresa en la que colaboran varios miembros de la elite eclesiástica y política con autorizaciones, apologías y dedicatorias *in absentia* del autor, aportando sus voces a la construcción de un texto que si bien posee la huella autorial, recoge la diversidad de la polifonía eclesiástica que entrega cada paratexto. Como una coral dirigida por el canónigo cuzqueño *maese escuela*, el conjunto paratextual establece categorizaciones que redimen a Ávila de su falta de linaje e ilegitimidad, el que fue a fin de cuentas el peso con el que cargó a lo largo de su vida.

²³⁹ Los procesos de construcción de identidades colectivas y sus prácticas representativas de las comunidades y corporaciones que componían la estructura plural de la monarquía compuesta de los Habsburgo entró en tensión en el avance del estado absolutista borbónico, de manera que hubo revueltas previas a la emancipación que habrían constituido un intento por volver al modelo habsburgo en lugar de avanzar hacia los tiempos por venir, como se ha asumido en la historiografía más tradicional como lo propuso John Phelan a partir del ejemplo que proporcionó la revolución de los comuneros de Nueva Granada en 1781. Esta interpretación de la subversión en el marco de las teorías monárquicas pactistas que concebían al pueblo en el sentido contractualista, individualista y universal de la ilustración francesa que resulta insuficiente para explicar episodios de insurrección en extremo complejos como los movimientos sociales andinos durante el siglo XVIII, en los que más bien se observa la demanda de las comunidades por volver al modelo habsburgo de gobierno en lugar de la ruptura total con la monarquía, como en los numerosos motines contra el aumento de impuestos en La Paz, Arequipa y otras ciudades del Alto y Bajo Perú (Ver discusión en Serulnikov, 2009)

Epílogo

***La perfecta bibliotheca* del apóstol contra las idolatrías**

La fundación de bibliotecas particulares fue práctica inaugurada por reyes, príncipes, aristócratas y preladados, las que devenían en honra, fama, grandeza y poder para sus dueños (Bouza, 1999: 124). De manera que la acumulación individual de libros en el virreinato del Perú puede ser examinada tanto en relación a la representación pública del poder (cuando el límite entre los espacios privado y público aún no era lo suficientemente nítido) como al desarrollo en las Indias de un ideal de erudición sacralizado, que en el ámbito doméstico virreinal no fue indiferente al florecimiento de una nueva religiosidad urbana de carácter privado.

Las prácticas devocionales domésticas vireinales han sido descritas desde la materialidad de los objetos religiosos de adoración y reverencia íntima, entre los que se cuenta la imagen impresa, la reliquia y el libro devocional (Cussen, 1999: 224). En esta terna en la que predominan elementos de la cultura del impreso cabe incorporar como objeto y lugar de devoción respectivamente al libro –desde su materialidad, más allá de su contenido- y a la biblioteca para los estratos más elevados de las sociedades metropolitana y virreinal. Esta práctica individual de acopio de libros tuvo por uno de los modelos de *perfecta bibliotheca* la que organizó Felipe II en el monasterio de El Escorial en el siglo XVI. La librería del monarca estuvo apegada a un saber textualizado, remitido a un conjunto limitado de autores y obras de la cristianidad, respetando un cánón que orientó la selección y acumulación de libros, práctica que luego fue imitada por el alto clero y los nobles del seiscientos.

En la “librería regia” de Felipe II se subrayó el sentido reverencial y de universalidad “cerrada”, erigido a partir del ideal de saber medieval

“enciclopédico”, en tanto se remite al conocimiento profundo del libro sagrado de los profetas, los apóstoles y los padres de la Iglesia. Con la posesión de estos libros Felipe II persiguió recrear en el espacio restrictivo de una librería toda la sabiduría entera, la verdad una y universal (Sánchez Molero, 2001). Para Felipe II fue menos relevante el gran volumen de libros de su “librería rica” que la significativa colección de textos litúrgicos (de oraciones y de misas) legados por sus antepasados. Este conjunto librero le permitió dotar doblemente a su biblioteca de la legitimidad religiosa y la dinástica de su poder (Sánchez Molero, 2001:424). Al *Codex Aureus*, el *Apocalipsis de Saboya*, el *Evangelarium* -que se creyó fue de san Crisóstomo- y el manuscrito del bautismo atribuido a San Agustín, se les concedió el carácter de reliquias, a las que incorporó una nueva colección de libros de misas, algunos comprados y otros solicitados expresamente por el monarca a sus calígrafos (Sánchez Molero, 2001). De este modo, en las librerías particulares inspiradas por la renombrada biblioteca filipina, predominaron los textos religiosos y jurídicos, los tratados escolásticos y los engalanados libros de horas y rezo.

Las bibliotecas particulares del virreinato del Perú son afines en cantidad y contenido a las colecciones estudiadas para la primera mitad del siglo XVI en Sevilla (Pérez García, 2012), lo que sugiere prácticas compartidas entre los grupos de poder de los reinos del dominio hispano, ligados entre sí por un saber cultural común bajo Felipe II²⁴⁰. Es en este contexto en el que Francisco de Ávila inicia la formación de su biblioteca particular mientras desarrolla sus estudios eclesiásticos universitarios a fines del siglo XVI. Con el transcurso de los años de acopio sistemático de libros, la biblioteca particular de Ávila se incrementa hasta consolidarse a mediados del siglo XVII, proceso de acumulación librera

²⁴⁰ Entre estas bibliotecas del siglo XVI cabe señalar la del obispo Vicente de Valverde, subastada en Lima en 1542, formada por 174 volúmenes, así como la del tesorero Antonio Dávalos, intergada por 97 títulos e inventariada en 1599 (Hampe, 1987).

que coincide con la eclosión de la cultura impresa en Lima y la gestación de nuevas devociones urbanas expresadas en los nuevos discursos de santidad colonial que le confieren un lugar a la apropiación de la verdad de Dios en los impresos.

Ambos fenómenos culturales del siglo XVII virreinal incrementaron el debate en torno a la cuestión de la exterioridad de la experiencia religiosa y de su apariencia, como revela por ejemplo la hagiografía virreinal sobre los comportamientos y gestos de los y las santas y beatas, así como la sermonaria impresa y los tratados morales y de comportamiento, entre los que cabe mencionar incluso el *Espejo de la perfecta casada* de fray Alonso de Herrera (1627). En el marco de esta discusión, cabe señalar la discrepancia entre Ávila y el franciscano Diego de Córdova y Salinas sobre el lugar del libro impreso, particularmente sobre el modelo de santidad que ofrecía la mulata virtuosa Estephania de St. Joseph. En la *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú* (1651) de Córdova y Salinas, Ávila colaboró para la crónica franciscana con la versión manuscrita de la breve *Relación de la vida y muerte de Estephania de St. Joseph*, relato en el que Córdova y Salinas suprimió del original de Ávila el pasaje sobre la posesión de libros y panfletos de oración entre las pocas pertenencias de la mulata como rasgo virutoso a la hora de su muerte²⁴¹.

En el contexto de la pugna entre congregaciones por la promoción de nuevas devociones urbanas en el segundo tercio del siglo XVII, Ávila intentó incorporar sin éxito en el modelo franciscano la práctica de la acumulación libresca (ligada al saber verdadero) al mismo nivel de la posesión de reliquias. Si en efecto Ávila intentó contribuir con la narración sobre Estephania de St. Joseph

²⁴¹ La mulata Estephanía también poseía entre sus bienes plata y una esclava, patrimonio que para Ávila no ameritaba crítica u objeción pues no condenaba tener algo de plata sin aspirar a ser rico (Ávila, 1648: ff. 153-154) y además estaba de acuerdo con la tenencia de esclavos pues la condición de servidumbre era natural y reflejaba el comportamiento de la naturaleza en el que la Luna, el Sol y las estrellas sirven a Dios (Ávila, 1648: ff. 106-107).

en la construcción de la “casta predicadora” como modelo de piedad local (Cussen, 2005: 435), este esfuerzo que intentó autorizar la posesión librera entre las virtudes de los predicadores en tanto depositarios de un saber verdadero, fue hecho en la aspiración de ser considerado él mismo y su enorme y famosa biblioteca dentro del modelo de santidad para los franciscanos. Vale recordar que la negativa de los jesuitas en aceptar al anciano Ávila dentro de su congregación lo condujo a incorporarse a la comunidad franciscana como terciario de la orden. Por último, a diferencia de Estephania de St. Joseph -que de acuerdo al relato de Córdova y Salinas era analfabeta- Ávila dejó su prédica por escrito, lo que en su lógica de lo virtuoso lo ubicaba en la casta predicadora varios peldaños más arriba de la mulata Estephania.

La cuestión del tamaño y contenido de las bibliotecas particulares irrumpe en el siglo XVII ligada al fortalecimiento y proyección de la cultura del impreso, expresada en la abundancia de libros nunca antes vista. El proyecto del saber universalista pero basado en un repertorio acotado de autores de la cristiandad y la Antigüedad, entró en crisis frente a los dilemas que surgieron de la necesidad de construcción de un criterio de selección de libros en el laberinto creciente de impresos. De hecho, Felipe IV quien formó una nutrida biblioteca personal, percibió con preocupación el exceso de impresos en sus reinos y dictó real cédula de 1627 para restringir la impresión de lo que consideró textos inútiles porque “ya hay demasiada abundancia de ellos y es bien que se detenga la mano, y que no salga ni ocupe lo superfluo” (Díaz, 1983:11). Felipe IV pretendió controlar sin éxito el hervidero inagotable de libros, memoriales, informes y opúsculos, encargando la creación solo de libros “útiles” y susceptibles de aprobación, como las crónicas.

La enorme colección de libros de Francisco de Ávila generó gran fascinación en sus contemporáneos letrados. El agustino fray Miguel de Aguirre, consejero del virrey Marqués de Mancera fue seducido por la biblioteca de Ávila, y como uno de sus albaceas testamentarios quedó en posesión de 45 volúmenes

que se supone transportó a España en su viaje sin retorno junto al virrey en 1648. Esto sugiere la intervención de Aguirre en el hallazgo que se hizo siglos después en la Biblioteca Nacional de Madrid de un lote de manuscritos que pertenecieron a Francisco de Ávila, entre ellos el *Manuscrito de Huarochirí* (Hampe, 1993, pie 13:137). En la aprobación apologética del *Tratado de los Evangelios* escrita por Aguirre, el fraile agustino destaca el contraste entre la humildad y sencillez de la prédica llana que Ávila dirige a los indios con su magnífica colección de libros, rasgos con los que subraya el talento del predicador²⁴². Con esta operación Aguirre emprende la defensa de la posesión desmesurada de libros, la que comienza a recibir ásperas críticas desde mediados del siglo XVII y durante el XVIII. Los ataques a la acumulación excesiva de libros no solo replican el argumento de Felipe IV sobre la inutilidad de tal desmesura; también se reconoce esta posesión librera como la puesta en escena del exceso y la ostentación que ofrece la apariencia de erudición, cuestionamiento inserto en la lógica bárroca de la sospecha y el develamiento del engaño o “desautorización de lo real” (Rodríguez de la Flor, 2002: 14, 19, 34-35, 27, 90). Aguirre sugiere así que la erudición de Ávila, representada en su biblioteca, es auténtica, conveniente y servicial pues le permite al canónigo desarrollar una prédica a propósito, con lo que reviste de legitimidad a la biblioteca del canónigo.

Si bien la acumulación y la posesión de bienes son los temas bajo los que se interpreta el tópico barroco de “la vanidad del mundo”, en Francisco de Ávila adquiere un giro inusual cuando se trata de la acumulación de libros y escritos. Lejos del acaparamiento de bienes materiales terrenos, la posesión de abundantes libros es una forma de aprovisionamiento de verdades y certezas eternas, con lo que el propio Ávila con su biblioteca monumental –y el *Tratado de los*

²⁴² “Muy bien pudiera exhornarla el Autor con la erudicion posible, pues en quatro mil cuerpos de libros, que tiene en su libreria, en todos lee, y tiene noticia de lo que cada vno trata, pero su intento es sacar à los Indios de su error” (Aguirre, 1648: s/f)

Evangelios- se autoriza a sí mismo como sabio, letrado y doctor. En el proyecto intelectual de Ávila, el conocimiento o ciencia que encierran los libros y librerías no obedecería a la vanidad; por el contrario, resulta de la contrición. De manera que los libros o escritos dejan de ser bienes materiales de “consumo” -o deleite- como los vestidos, joyas, oro, plata, incluso los criados²⁴³, y adquieren un ambiguo estatus sacro, semejante al de las reliquias (Valenzuela, 2006: 61), por contener materia sagrada. En el caso de los libros y escritos en general, lo sagrado del objeto es su contenido discursivo, el que fortalece las tareas divinas como la labor pastoral, y a la vez confiere prestigio a su portador por su cercanía a la verdad única. En esta línea se adscriben buena parte de los textos de teología, patristica y apostillas doctrinales que Teodoro Hampe Martínez ubicó en la categoría “religión” al comentar y analizar el inventario de la biblioteca de Francisco de Ávila en 1993²⁴⁴.

Al inicio del inventario de 1648 de la biblioteca de Ávila figuran varias de las obras vistas en la biblioteca de Felipe II, como las de san Agustín, san Juan Crisóstomo y un extenso registro de intérpretes de las Sagradas Escrituras como san Buenaventura. En la biblioteca de Ávila figuraron dos volúmenes con los escritos del Papa san Gregorio Magno junto a las obras de reconocidos exégetas jesuitas, como Francisco de Toledo, Martín de Roa, entre otros, así como los escritos de Erasmo de Rotterdam.

²⁴³ A partir del tópico *vanitas* Ávila desliza una crítica hacia la figura de los soberanos en general (Incas y reyes de Castilla) preocupados de las cosas terrenales, con lo que deslegitima el poder terreno: “Mirad los Yngas vuestros Reyes, quanto se holgaron teniendo tantos regalos, vestidos, comidas, mugeres, juegos, y otras cossas. Pues todo esso es cossa de asco y de burla comparado con el contento del cielo. Los Reyes de Càstilla, y los hijos, y todos los Señores del mundo, que tienen tantos criados, tantos vestidos, tanto oro, y plata, que pensais que es esso, ni que vale? Nada; proque es todo como sino fuera, es vanidad” (Ávila, 1648: f. 519).

²⁴⁴ Hampe, 1993: 126-129. Cabe mencionar que en este “primitivo bosquejo” de Hampe (p.127) sobre la biblioteca de Ávila se examina el conjunto de impresos y manuscritos del canónigo desde una división temática que responde finalmente a categorías modernas, decimonónicas, y por tanto ajenas al contexto de acumulación de Ávila y de organización de sus libros, como son la noción de “humanidades” donde quedan inscritos los títulos de elocuencia sagrada, “ciencia y tecnología” que agrupa la filosofía natural, y “americanística” con temas variados sobre las Indias.

Al examinar la organización de los títulos del inventario de la biblioteca de Ávila se se puede observar un modelo de biblioteca que responde de manera parcial al ideal de erudición renacentista, en el que confluyen la competencia, abundancia y agudeza textual (artes del discurso o *artes dicendi*) como núcleo del saber, y el *quadrivium* que incorpora el conocimiento factual humanista (*cognitio rerum*). Los textos canónicos escolásticos y los repertorios o *compilati*, auxiliares a la escritura docta humanista plasman en la biblioteca tanto los valores paganos como la piedad cristiana para el conocimiento de la verdadera doctrina de Dios.

Sin embargo, hay un conjunto de obras teológicas que abordan el acercamiento a la conquista de la experiencia empírica de lo natural que dan cuenta de las claves culturales locales que revelan un conocimiento a partir de la búsqueda de evidencias, pruebas o saberes locales, que se alejan de la tradicional concepción libresca, apegada al texto de las tradiciones medievales y humanista. Entre ellos no solo cuentan las obras próximas a la filosofía natural, como las del jesuita Juan Eusebio Nieremberg, sino también los tratados y crónicas sobre las Indias, como la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta e incluso el *De jure Indiarum* de Juan de Solórzano Pereira que se sitúan en un enfoque práctico, utilitarista del conocimiento previo a la acción, como fue incluso la elaboración de su primer tratado o síntesis sobre la idolatría de los indios, el *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones...* (1608).

Si bien es posible hacer la lectura del conjunto librero de Francisco de Ávila desde la estructura del saber que proporciona la episteme renacentista, aún vigente en el siglo XVI (Nakládlová, 2011), en la biblioteca del canónigo se advierte una disposición dual en la que coexisten los paradigmas gnoseológicos humanista y uno de tono protomoderno, éste en las especificidades del paradigma científico barroco español y de la acumulación librera funcional a un oficio.

La ciencia barroca hispana se sustentó en un núcleo de saber textual (impreso y manuscrito) exteriorizado en la acumulación librera (de textos) y

libresca (de citas en el texto) que intentó reflejar la totalidad coherente y ordenada del mundo. Esta perspectiva propia de la filosofía natural de tono jesuita, precursora de lo que será la ciencia moderna, considera al mundo natural como un juego de apariencias cuyo desciframiento sería misión del estudioso-exégeta sobre las obras de Dios. El letrado o sabio no abandona tampoco la reflexión mayor sobre el carácter efímero y transitorio de todo logro intelectual humano. Así, la conceptualización de “la ciencia” en el barroco aludiría tanto al conocimiento práctico como al autoconocimiento en el horizonte de la toma de conciencia sobre el carácter perecedero de toda empresa intelectual que incluye a la propia ciencia (Marcaida, 2011: 11-12).

Para Ávila el escrito o libro es instrumento divino contenedor de la verdad universal que despeja el semblante de un mundo engañoso y falso constituido de apariencias (Ávila, 1648: f.68), que en el caso del “engaño de los indios” o falso cristianismo encubridor de la idolatría Ávila develó en el contraste entre las prácticas que observó en la doctrina y el contraste con las descripciones de los libros sacros sobre paganismo y herejía.

La posesión de los escritos obtiene en Ávila un argumento legitimador que lo sitúa como una de las estrategias de captura o detención del verdadero conocimiento, en el que el mismo *Tratado de los evangelios* pasa a integrar el *corpus* o conjunto de recipientes de la verdad, en particular sobre la idolatría, su diagnóstico en el arzobispado de Lima y su remedio. Finalmente, para Ávila la acumulación de libros (incluyendo manuscritos) fue distintiva e inmanente a sabios, letrados y doctores, y atañe al ideal divino de erudición, de modo que la aspiración al conocimiento universal que conduce el acopio de libros sería una expresión de virtud en tanto el canónigo cumpliría además una función divina al haber sido escogido por la Providencia para transmitir y organizar este verdadero conocimiento sobre las idolatrías que es en definitiva conocimiento de Dios.

La biblioteca de Ávila revela así el alcance de la *episteme* textual que incluso condiciona la exploración de lo natural y lo factual al texto, sustrato

intelectual desde el que forjó su aproximación a las idolatrías de los indios con el antecedente de la experiencia de la herejía hispana en las lecturas de los inquisidores, como el *Catalogus haereticorum*, el *Repertorium inquisitorum* y *De Procuranda salute omnium gentium* de Dávila Díaz Sánchez.

La traza del paradigma de la ciencia barroca hispana en la librería de Ávila plantea no solo la cuestión sobre los objetos terrenos y el tipo de saber eterno vigente en el siglo XVII virreinal, sino también sobre el sujeto de tal erudición que condujo su comportamiento de acumulación librera no solo desde el influjo de lo divino. A través de la biblioteca de Ávila –y otros de sus contemporáneos como la del propio Felipe IV- se observa el ingreso en el siglo XVII del criterio para ordenar el conjunto de libros basado en el desempeño profesional, de una actividad u oficio, junto con la satisfacción y el goce mundano.

La búsqueda del ideal divino de erudición de tono humanista que conjuga el saber de los antiguos con la piedad cristiana, convive en los anaqueles de libros con un saber instrumental, guiado por las necesidades de un conocimiento al servicio de una función, actividades u oficios de los propietarios de la colección. Por ejemplo, la biblioteca del arzobispo Hernando Arias de Ugarte, tasada en 1614, ofrece un ejemplo de este rasgo con 640 volúmenes, reunidos mientras se desempeñó primero como oidor y durante su formación eclesiástica, esto antes de asumir por primera vez como prelado (de Quito en 1614). En el conjunto de Arias de Ugarte sobresalían los textos religiosos en latín, seguidos por los de derecho (civil y canónico) y los de historia (Hampe, 1987). Su colección de libros sugiere un itinerario de lectura profesionalizada que abarcó las materias propias del desempeño de la función pública colonial tanto civil como eclesiástica en su rol de prelado-letrado. Lamentablemente no se dispone de ningún escrito del arzobispo Hernando Arias de Ugarte en el que aporte con claves de la relación entre su biblioteca y su proyecto intelectual, a diferencia de otros coleccionistas de libros como lo ofrece Felipe IV, propietario de una gran librería en la Torre

Alta de Madrid, comparable en su tamaño con la de su súbdito en las tierras lejanas del Perú.

La biblioteca de Ávila, inventariada en Lima en 1647, disponía de 2.153 títulos en 3.108 volúmenes y 45 manuscritos, conjunto en el que resaltaban los textos de religiosos en romance -y menos en latín-, junto con los de materias de gobierno civil y eclesiástico (derecho e historia), lenguas (diccionarios y gramáticas), filosofía natural (ciencias naturales, medicina, metalurgia, cartografía), filosofía moral (tratados), estos dos últimos agrupaban varias crónicas y obras relacionadas con las Indias²⁴⁵. La biblioteca de Ávila es comparable con la colección de Felipe IV, formada en 1637 por 1.950 títulos en 2.150 volúmenes y unos 50 manuscritos (Bouza, 2005), y se organizaba en cuarenta divisiones entre las que destacaban las de historia (con diecisiete de los cuarenta encabezamientos que incluía a las Indias), “Gobierno y Estado” con 79 títulos, 164 libros de “Devoción y Piedad”, 78 de “Filosofía Natural y Moral y Racional”, 39 sobre arquitectura, pintura, escultura y medallas, alrededor de 114 obras de poetas españoles y 245 títulos variados bajo la categoría “Libros varios de diversas lenguas” (Bouza, 2005).

Desde la segunda mitad del siglo XVI y sobre todo a partir del inicio del siglo XVII los dilemas sobre la selección del contenido de las bibliotecas se incrementaron por la propagación y multiplicación del material impreso, de modo que los planes bibliográficos y modelos de *perfecta bibliotheca* obedecían a la discutida noción de erudición de la primera *ratio* humanista²⁴⁶, al orden preestablecido por el *trivium* medieval que instituye la competencia discursiva grecolatina o la base verbal como el núcleo del saber, y al del *quadrivium* que

²⁴⁵ Clasificación elaborada a partir del comentario de T. Hampe (1993) sobre el inventario de la biblioteca de Ávila.

²⁴⁶ En *De ratione studii*, Erasmo revela la evolución progresiva del concepto *orbis doctrinarum* como atributo ineludible del buen maestro, sustentada en el conocimiento amplio de todos los autores (incluso los más prosaicos) y con la habilidad o destreza en todas las disciplinas.

apela al conocimiento factual de los *realia* clásicos (Nakládalová, 2012). Sin embargo, el plan bibliográfico de Felipe IV estuvo menos ligado a una estructura de saberes –como sí fue el caso de la biblioteca de Felipe II- que a una lectura y escritura, la que le dio a su biblioteca el carácter de taller historiográfico y gabinete político. Pese a lo anterior, se reconoce en la biblioteca de Felipe IV el asiento o disposición de los libros como figuras del mundo que gobernaba el monarca. Así, su modelo de *perfecta bibliotheca* regia formada por las “buenas letras” superaría la mera función de custodio de los escritos y recrearía la perfección del orden creado por Dios (Bouza, 1999: 126).

Las lenguas de un obispo de indios

Desde el punto de vista de la cantidad y composición de la biblioteca, la de Ávila también podría inscribirse en el modelo altomoderno representado por las bibliotecas reales hispanas del siglo XVII, que a diferencia de la “librería rica” de Felipe II en el siglo XVI, fueron erigidas a partir de un plan bibliográfico orientado al disfrute y la utilidad, como la de Felipe IV.

Conforme a una monarquía con pretensiones de poder universal -reinado que abarcó una variedad de dominios de enorme riqueza lingüística-, el reflejo de esta condición en la biblioteca se reconoce en la preeminencia de libros de traducciones, textos en lenguas vulgares y textos multilingües, como diccionarios y gramáticas. Felipe IV justificó su vigoroso consumo (y elaboración) de traducciones como ejercicios propios de un monarca, conquistador de novedades, conceptos y dominios (Bouza, 2010: 287). No deja de llamar la atención que el modelo de rey-letrado que proporciona Felipe IV legitima las lenguas “vulgares” y deja al latín en un lugar marginal con textos subrepresentados en su biblioteca. El Conde Duque de Olivares al elogiar ante un consejero de Castilla los talentos, aptitudes y conocimientos (geografía y lenguas) del rey no pudo evitar advertir “aunque no le enseñaron mucho latín fue algo” (Elliott, 2006). En tiempos de

Felipe IV el latín seguía siendo un signo altomoderno indiscutible de la identidad de los eruditos y sabios ante el resto de la sociedad, en especial las clases bajas, pues era la llave de ingreso a los textos clásicos y restringía el acceso al saber de la época por falta de competencia lingüística (Burke, 2004:43-60). Además las disciplinas del saber disponían del latín como *lingua franca* que unía a las élites; fue vehículo de formas culturales compartidas y a la vez constituyó un ámbito cultural común entre ellas. Incluso, el aprendizaje del latín puede ser entendido como parte de un rito de iniciación de las clases funcionarias e instruidas mientras que la lengua vulgar se asociaba con la vida doméstica (mujeres, niños y sirvientes) (Nakládalová, 2012, pie 5: 4). Pero se observa que la marginación del latín y la inclinación de Felipe IV por las lenguas vulgares se opone o distancia de la tradición lingüística proveniente del humanismo renacentista basado en el conjunto restringido de textos maestros en latín que proporcionaban el conocimiento universal. Con la simpatía de Felipe IV por las lenguas vernaculares y los géneros que las empleaban (crónicas) se advierte el surgimiento de un nuevo paradigma de *perfecta bibliotheca* que admitió la aproximación a los textos venerados a partir de sus traducciones (Bouza, 2005b). Así, Felipe IV accedió a las obras de la Antigüedad a través de traducciones, como buena parte de la nobleza del siglo XVII.

En la biblioteca de Ávila las obras en latín (textos teológicos, clásicos y del humanismo) son ligeramente superiores a la cantidad de libros en español, rasgo acorde con su formación eclesiástica que demandó la posesión de tratados fundamentales como la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino. Llama la atención el gusto de Ávila por escritores humanistas como Erasmo de Rotterdam con sus adagios, apotegmas y epístolas en latín, entre otros. Cabe destacar que recién en la segunda mitad del siglo XVII aparece de manera formal en el virreinato del Perú el cuestionamiento a la norma culta del latín, asociado a la emergencia de una conciencia criolla en torno al lenguaje con la obra *Apologético en favor de don Luis de Góngora* (1662) del sacerdote cusqueño Juan de Espinosa

Medrano, apodado el Lunarejo. Espinosa Medrano habría sido el primero que decidida y abiertamente opone el latín –pero sin abandonar su uso- a la “lengua vulgar y plebeya” del castellano y quechua (Moraña, 1998: 288), apreciada como lengua de la poesía.

Si bien el debate en el virreinato del Perú en torno al predominio del castellano por sobre el quechua y latín describió el vínculo entre traducción lingüística y cultural como ejes de la política cívico religiosa de control hispana sobre las poblaciones nativas, la polémica se puede examinar como parte de un contexto mayor en el que la cuestión de la traducción entre lenguas fue una materia de Estado relevante en el siglo XVII europeo. La aparición de una “cultura de la traducción” se orientó a materias que superaron el ámbito de la política, gobierno, diplomacia, negocios, y se proyectó en la contienda religiosa (Reforma, Contrarreforma y su posición ante los cultos nativos americanos) que no también fue política. Finalmente, alcanzó al mundo de la filosofía natural o la ciencia que aún no se distanciaba de un marco doctrinal. Si bien el traslado del latín a las lenguas vernáculas tuvo una función en la expansión del conocimiento, la traducción en sí misma también mantuvo una relación entre el estatus de las lenguas y las tácticas y estrategias para cruzar las fronteras lingüísticas y sociales (Burke y Po-Chia, 2010:11-44). Así, en el caso de Francisco de Ávila, su contribución en el debate sobre la traducción fue en el proceso de estandarización del quechua impulsado por el Tercer concilio limense de 1583. Ávila no se refiere a la terminología religiosa y cultural aun cuando ofrece innovaciones en los sermones (Durston, 2007), pero sí sostiene de manera explícita en la “Prefación” que tanto el *Arte y vocabulario* que resultó del cónclave provincial, así como el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* del jesuita Diego González de Holguín –las dos únicas obras sobre quechua en su biblioteca personal- perseveran en una pronunciación del quechua que no responde al “ordinario, y usada a cada rato” (Ávila, 1918: 97).

En esta línea, Ávila propone una norma homogénea para la textualización de la lengua nativa que corregiría la variedad y desorden de la pronunciación de los vocabularios conciliar y el de González Holguín²⁴⁷. La incursión de Ávila en la práctica de la traducción del quechua al castellano –y de manera oblicua en la discusión teórica-, se realiza desde una perspectiva profesional en tanto el *Tratado de los evangelios* se convierte en instrumento para fijar la gramática del quechua cuzqueño y sitúa al canónigo en el debate en ebullición en el siglo XVII europeo sobre los regímenes de traducción como necesidad de Estado.

Pese a la trascendencia que se reconoce en la traducción cultural (entendida como fenómeno inherente a toda traducción entre lenguas) en la aparición de obras trasladadas a distintas lenguas (como el catecismo del cardenal Roberto Bellarmino traducido a 22 lenguas²⁴⁸), y el patrocinio de prelados y gobernantes sobre la creciente actividad traductora, los recursos para trasladar fueron escasos entre los siglos XVI y XVII, observable en la carencia de diccionarios bilingües para las lenguas vernáculas europeas en contraste con la creciente profesionalización de la actividad, encabezada por los misioneros jesuitas (Burke y Po-Chia, 2010: 18, 20). En este escenario de precariedad Ávila tuvo a mano, en su biblioteca, el *Dictionarium multilingüe* (en 8 idiomas) de Ambrosio Calepino, el *Vocabulario italiano-español* (en 3 volúmenes) de Lorenzo Franciosini y el *Nomenclator omnium rerum propria nomina variis linguis explicata indicans* de Hadrianus Junius (1567), este último con una extensísima nomenclatura ordenada temáticamente con las entradas en latín y correspondencias en griego, alemán, neerlandés, francés, italiano, español e inglés que alcanzó gran éxito lector.

²⁴⁷ “Esta aduertencia, y modo de escriuir es importantíssima, y conuendría vsar della, con que el principiante se habituará a pronunciar como debe” (Ávila, 1918: 98).

²⁴⁸ Si se considera la traducción al quechua que hizo Bartolomé Jurado Palomino en 1649 de la obra de Bellarmino -con aprobación apologética de Francisco de Ávila quien poseía además la versión en latín del catecismo del prelado- ésta habría sido traducida a 23 lenguas.

La posesión de estas obras no permite descartar como motivación el alarde intelectual implicado en el afán coleccionista cuando el interés por la traducción gozaba de una reputación elevada entre las élites europeas. Ávila pudo usar sus diccionarios para la lectura recreativa del *Cancionero* de Petrarca, presente en su biblioteca en su lengua original. Por último, es preciso notar que el canónigo además se apoyó en estas obras multilingües para argumentar su preocupación por la fijación de la grafía del quechua usado en la prédica, y que quedó sin normar en el Tercer concilio limense²⁴⁹, en contraste con lo que ya se estaba realizando con las lenguas vernáculas europeas en el marco de la afirmación cultural de las naciones. En este marco, incluso obras que no son de carácter lexicográfico, como *la De medicinali materia* de Dioscórides presentaba tablas con las denominaciones en distintos idiomas organizadas en grupos temáticos, en una suerte de confrontación de lenguas y desarrollo lexicográfico del español (Bruña, 2008: 39).

En esta perspectiva, el *Tratado de los evangelios* también puede ser leída como la gran obra de traducción (lingüística y cultural) de Francisco de Ávila que aporta con las claves de su proyecto intelectual y la interpretación de su biblioteca de manera semejante a la autosemblanza que dejó Felipe IV en el prólogo de la traducción del italiano que hizo entre 1620 y 1630 de los libros VIII y IX de la *Historia de Italia* de Francesco Guicciardini. Felipe IV expone la relación de su ejercicio de traducción con su itinerario de lectura y la formación de su biblioteca. En esta obra, el rey destaca la importancia que concedió a la lectura para recopilar las noticias de sus dominios, apropiación que sólo podía realizar desde la experiencia textual convertida en el pilar de su “arte de gobierno” ejercido a través del despacho personal de órdenes e informes,

²⁴⁹ “Conviene advertir que en el libro del concilio provincial señalado dijo el autor que en escribir una lengua no había para qué añadir ni inmutar letras puesto que para la pronunciación no se podrá con esto dar regla” (Ávila, 1918: 96).

siguiendo como ejemplo las rutinas de su abuelo Felipe II “el rey papelero” (Briggs y Burke, 2002:37).

Las materias del gobierno espiritual y terrenal de los indios

Crónicas leales o amistosas con la monarquía hispana ayudaron al rey a enfrentar la abrumadora cotidianidad de la correspondencia desde reinos en conflictos políticos internos y con otras naciones. Fue en el primer tercio del siglo XVII cuando se produjo el auge de la historia política en Europa; la historia se constituyó en un “poder blando” que penetró en la opinión pública con los relatos de acontecimientos militares y batallas, narraciones que participaron de la operación de legitimación y justificación de las acciones expansionistas. La política imperial empleó cronistas para escribir la “historia oficial” que privilegiara las victorias, defendiera los intereses de la corona e incrementara su reputación (Kagan, 2010: 23-24). Como el resto de los gobernantes europeos de su tiempo (Jacobo I, Luis XIII, el gran duque de Toscana), Felipe IV leyó y encargó numerosas crónicas, promoviendo el desarrollo del género. Sin embargo, en la variedad de historias de la biblioteca del rey lo que predominó fue una lectura católica del mundo (Kagan, 2010).

La historia también alcanzó una proporción relevante en la *perfecta bibliotheca* de Ávila, análoga a la de Felipe IV que alcanzó casi un 36% del total (Bouza, 2005b), y en los grupos sociales elevados, en particular de la nobleza del siglo XVI (Pérez García, 2007). El interés por la historia se mantuvo durante el siglo XVII entre gobernantes y elites no solo porque ofrecieron lo interesante o extraño de otras culturas (Burke y Po-Chia, 2010: 153) sino también porque la historia se consideró una escuela política que revelaba las “verdaderas” conductas (dignas de ser imitadas, evitadas o controladas) y despejaba las apariencias (Maravall, 2000:318; Rodríguez de la Flor, 2005:193). Ávila sitúa fragmentos de la historia de la Iglesia (sus santos y dignatarios) y de los conflictos

de la monarquía hispana en la narrativa de sus sermones. De manera que su interés por la historia (de la Iglesia, de los reinos de España y las Indias) fue como surtidor de datos geográficos²⁵⁰, de los sucesos de su tiempo y del pasado que compartía como súbdito católico y funcionario eclesiástico a cargo del gobierno de los indios (primero en la parroquia y luego en la catedral de Lima).

Conforme al estatus y función política que tuvo la historia en el siglo XVII, Ávila también vio en ella el conocimiento de las costumbres e intereses tanto de los hombres que habría de someter (gentiles) como a los de imitar en el ejercicio del control y dominación, como se observa en la “Prefación” (Ávila, 1918: 86). Ávila se muestra así como experto en materias de política y gobierno de la Iglesia, conocimiento que abarca además la justicia eclesiástica y civil –consideradas ámbitos de la política- relativa a la conducción de los procesos judiciales y la resolución sobre la penalización de los indios sospechosos y culpables de apostasía. Las obras de reconocidos prelados y catedráticos como Tommaso de Vio y Giacomo Menochio aportan con un marco doctrinal para el abrazo con ímpetu de la conversión de los gentiles como tarea de gobierno, como lo propone Ávila para el virreinato del Perú (Ávila, 1918).

Es así que en esta práctica de contención del saber –pues hay una voluntad de seleccionar, recluir y regular el conocimiento sobre la idolatría-, el diseño de la *perfecta bibliotheca* de Ávila habría señalado junto a los libros teológicos y doctrinales los impresos de historia. La proporción en la biblioteca de Ávila fue semejante a la de Felipe IV, en la que alcanzó casi un 36% del total (Bouza, 2005b) y en los grupos sociales elevados, en particular de la nobleza del siglo XVI (Pérez García, 2007). El interés por la historia se mantuvo durante el siglo XVII entre gobernantes y elites no solo porque ofrecieron lo interesante o extraño

²⁵⁰ En el sermón n° 52 Ávila les señala a los indios la redondez de la Tierra y su extensión en más de 2 mil leguas, y calcula la cantidad población que la habita, entre “gentes y pueblos” a lo largo de toda la costa. (Ávila, 1648: f. 289).

de otras culturas (Burke y Po-Chia, 2010:153) sino también porque la historia se consideró una escuela política que revelaba las “verdaderas” conductas (dignas de ser imitadas, evitadas o controladas) y despejaba las apariencias (Maravall, 2000:318; Rodríguez de la Flor, 2005:193).

Ávila sitúa fragmentos de la historia de la Iglesia (sus santos y dignatarios) y de los conflictos de la monarquía hispana en la narrativa de sus sermones. De manera que su interés por la historia (de la Iglesia, de los reinos de España y las Indias) fue como surtidor de datos geográficos²⁵¹ y de los sucesos de su tiempo y del pasado que compartía como súbdito católico y funcionario eclesiástico a cargo del gobierno de los indios (primero en la parroquia y luego en la catedral de Lima).

Conforme al estatus y función política que tuvo la historia en el siglo XVII, Ávila también vio en ella el conocimiento de las costumbres e intereses tanto de los hombres que habría de someter (gentiles) como a los de imitar en el ejercicio del control y dominación, como se observa en la “Prefación” (Ávila, 1918: 86). Ávila se muestra así como experto en materias de política y gobierno de la Iglesia, conocimiento que abarca además la justicia eclesiástica y civil –consideradas ámbitos de la política- relativa a la conducción de los procesos judiciales y la resolución sobre la penalización de los indios sospechosos y culpables de apostasía. La familiaridad de Ávila –doctor en cánones y leyes- con el procedimiento inquisitorial fue sustantiva en el proceso de ajuste a las condiciones materiales e inmateriales de la diócesis de Lima de la instalación de tribunales itinerantes para los idólatras en las visitas de idolatrías desde 1610²⁵².

²⁵¹ En el sermón nº 52 Ávila emplea referencias astronómicas y geográficas, y les señala a los indios la redondez de la Tierra y su extensión en más de 2 mil leguas; también calcula la cantidad de población que la habita, entre “gentes y pueblos” a lo largo de toda la costa. (Ávila, 1648: f. 289).

²⁵² Se ha señalado el respeto al estatuto de protección de los indígenas como causa del acomodo de los tribunales de idolatría como modificación del sistema y modelo diseñado por el derecho canónico para la Inquisición, suprimiendo el secreto de los procedimientos, la pena de muerte como castigo máximo, y la admisión de abogados defensores para los indios inculpados (Cordero, 2011). Si bien se privilegió en los

En definitiva, Ávila propone para la diócesis de Lima el abrazo con ímpetu de la conversión de los gentiles como tarea integral de gobierno a partir del marco doctrinal que ofrecen las obras de reconocidos preladados y catedráticos como Tommaso de Vio con la *Summa caietana o de pecados* y Giacomo Menochio (Ávila, 1918).

Como la historia, la posesión regia de títulos de cartografía, navegación, milicia o cosmografía resultó para Felipe IV de la necesidad utilitarista de “ver la tierra” para un avance militar y gobierno apropiado, lo que no descarta su uso para deleite y goce estético, como el que le proporcionó la sala o “cámara de maravillas” en la que examinaba las cartas marítimas de los océanos Atlántico y Pacífico, un mapa de China, uno de las Indias y un árbol genealógico de la Casa de Austria (Sáenz de Miera, 1994:279). La dotación de la “cámara de maravillas” abarcaba mapas funcionales que señalaban las rutas de navegación, y otros completamente ornamentales que incluyeron vistas de paisajes o representación de episodios míticos e históricos, con cuidadosas elaboraciones pictóricas. Francisco de Ávila también contó en su biblioteca con las dos colecciones de mapas más tempranas e influyentes del mundo occidental: el *Theatrum orbis terrarum* (1570) del flamenco Abraham Ortelius -señalado como el primer atlas moderno-, y el *Cosmographicae* (1585) de Gerhard Mercator. Estas obras junto a la *De Sphaera Mundi* del astrónomo inglés John Holywood, el *Arte de navegar* de Pedro de Medina, la *Cosmografía* de Pedro Apiano, y el tratado en latín que compilaba los saberes en astronomía de Johannes Sacrobosco, revelan en la biblioteca de Ávila parte del impulso emergente en el siglo XVI de recolección y comunicación del conocimiento creciente sobre el mundo natural.

procesos judiciales civiles y eclesiásticos contra los indios la brevedad sumaria, el uso implacable de la violencia simbólica y física contribuyó en la aceleración de los ritmos de las causas, en lo que colaboró Francisco de Ávila por ejemplo en fomentar la autodenuncia y la delación entre los indios (Ávila, 1918: 66-71).

Si bien Felipe IV se proclamó lector en busca de noticias (de las circunstancias europeas y sus reinos) sobre las que fundamentar su gobierno, su biblioteca no dejó de cubrir otras demandas personales. La biblioteca de Felipe IV podría ser tan solo la de un monarca cultivado o bibliófilo, pero las confidencias intelectuales vertidas en la autosemblanza de la traducción de la *Historia de Italia* de Guicciardini revelan su biblioteca -tanto el espacio físico como el orden de sus libros- conformaron un lugar de trabajo, una suerte de taller historiográfico o *studiolo* (Bouza, 2005b) que lo diferenciaba de la biblioteca real de su abuelo Felipe II.

Si la biblioteca de Felipe IV fue el taller historiográfico de un gobernante profesional con intereses globales, la *perfecta bibliotheca* de Ávila fue el taller de un apóstol contra las idolatrías de indios, con intereses en el gobierno eclesiástico virreinal análogo al de San Pedro para la Iglesia universal. En este cometido divino en el que Ávila se reconoce como elegido, se requería estar “tocado de todas las ciencias”. Así, la de Ávila fue la búsqueda de la superioridad gnoseológica de un apóstol entregado a la supresión de la idolatría como un campo de intersección de variadas materias que le demandaban mucha “ciencia” o conocimiento de Dios (Ávila, 1918: 91). Por ejemplo, el tópico médico inaugurado en la *Oratio habita in ecclessia* de 1609, bajo el que comparó -siguiendo a Isaías- la salud de las almas con la del cuerpo, mientras se dirige al arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero en su calidad de sanador²⁵³, está presente a lo largo del *Tratado de los Evangelios* y corresponde a una categoría del orden de su biblioteca. Desde la conocida preocupación de fray Luis de Granada por “la salud de las almas” sobre la que actúa la prédica (Ávila, 1918: 90), hasta el argumento para estudiar los ritos de los indios como diagnosis de las dolencias

²⁵³ “a ti reservó el medicamento, remedio y salvación del pueblo indio” (Falque, 1987: 148).

que afectan sus almas²⁵⁴ -inspirada en la *Pocuranda Indorum Salute* de José de Acosta- Ávila finalmente se apropia del lenguaje médico y relaciona la práctica médica con la idolatría cual fenómeno natural conducido por el demonio en el que Dios interviene en su sanación²⁵⁵. En un plano que parece más empírico que textual Ávila busca la conexión entre el conocimiento, la experiencia y las reglas de la medicina con la adoración a las huacas y las propiedades curativas de los productos naturales conocidos por indios. La inclinación por los clásicos médicos es nítida en la biblioteca de Ávila, en el repertorio de obras que abarca a Avicena y Galeno, así como por los impresos *Sanitate tuenda* de Gerolamo Cardano, *Las enfermedades de la vejiga, riñones y orina* de Francisco Díaz, el *Manual de cirugía* de Juan Fragozo con explicaciones sobre tumores, llagas, úlceras y fracturas, la *Historia de los animales más recibidos en el uso de medicina* de Francisco Vélez de Arciniega y *De materia médica* de Pedacio Dioscórides²⁵⁶.

El conocimiento de las costumbres y ritos paganos de los indios es un interés que se ya se ha visto, se revela como prioritario desde 1608, cuando elabora el manuscrito *Tratado y relación de los errore, falsos dioses..*, contexto en el que ya habría iniciado la lectura de los cronistas y tratadistas de Indias sobre la cuestión de los ritos y tradiciones nativas como el *Origen de los indios del nuevo mundo* de fray Gregorio García, los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega, la *Historia general de las Indias* de Antonio de Herrera y Tordesillas y la ya citada *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta, todas estas obras en su biblioteca personal. Estas lecturas y la experiencia en las doctrinas son evocadas por Ávila en su prédica y la “Prefación” para exhibir ante los indios el amplio conocimiento que posee de sus ceremonias, cultos y creencias idólatras.

²⁵⁴ “no puede el médico sin información de la enfermedad aplicar remedio ni el cirujano cortar sin conocer lo corrompido” Ávila, 1918: 83.

²⁵⁵ “El mismo Dios creo la tierra la medicina y el curarse, eso no es pecado” (Ávila, 1648: f. 127).

²⁵⁶ La relación entre idolatría y enfermedad es un aspecto que Ávila expone desde diversas aristas en sus sermones, como se analiza en el capítulo 7 de esta tesis doctoral.

De igual modo, Ávila advierte que su pericia en los ritos nativos y la comprensión del funcionamiento de la naturaleza son los fundamentos para la refutación en los sermones de los poderes que asignan a las divinidades nativas (Ávila, 1648: f.128). Esta aclaración de Ávila permite advertir el vínculo con la *Curiosa filosofía* de J.E Nieremberg, y con el *Espejo de ciencia, variedad y propiedades de las aguas*, la *Historia de las plantas*, y *De rea metalica* del humanista alemán Jorge Agrícola. También hay alusiones a la obra del orfebre de Felipe II, Juan de Arfe Villafañe, titulada el *Quilatador de la plata, oro y piedras*, así como a los estudios sobre los minerales de Bernardus Cessius²⁵⁷.

La afición por los libros entre nobles y eclesiásticos del siglo XVII tuvo en cierta medida el carácter de una moda emulando el gusto de Felipe IV (Marañón, 2012: 678), pero también fue una práctica de acumulación sujeta a *itinerarios del saber* (referido a la transmisión y organización del conocimiento) (Nakládlová, 2012:8) que permite atisbar las fronteras del círculo de la supresión de la idolatría de los indios como disciplina o “ciencia” que Francisco de Ávila establece al reducir, sintetizar y organizar la materia textual que los aprendices deben absorber, a la que él ha llegado por disposición divina.

²⁵⁷ Es preciso considerar en la inclinación de Ávila por la mineralogía que revela su biblioteca la motivación económica suscitada durante los años de permanencia en la ciudad minera de La Plata (1618-1632).

Conclusiones

El *Tratado de los evangelios* se encuentra distante a tres décadas de la primera campaña desarrollada entre 1609 y 1622, en la que Francisco de Ávila tuvo un rol destacado como primer visitador de idolatrías hasta 1618, año en que logra el nombramiento de canónigo en La Plata. El anciano canónigo reconoció en 1645 la oportunidad de recuperar la memoria de aquella lejana campaña inaugural en un relato que evoca su auto proclamación como héroe de la evangelización sin esforzarse por borrar del texto las autoreferencias y las marcas que problematizan el lugar que ocupó en el entramado social y que se pesquisan en esta tesis doctoral. Ávila se empeñó en la “Prefación” por encuadrarse en la imagen que construyó de sí usando procedimientos de escritura que enlazan su propia voz con la voz de otros, que atan tiempos ligando su presente con el pasado vivido, encubierto tras el “pacto autobiográfico” como un juego erudito y sutil de posicionamientos entre el autor y el protagonista de la narración (Robin, 2005).

En virtud de esta argumentación, el *Tratado de los evangelios* y todos sus componentes que le llevan a alcanzar poco más de 800 folios, no resultaría pertinente solo ubicarlo en la casilla de ejercicio espiritual final del canónigo de la Catedral de Lima cuando delata también su condición de síntesis de la larga trayectoria pastoral iniciada en 1597 al asumir como cura párroco de la doctrina de indios de San Damián en la Provincia de Huarochirí. En el relato Ávila menciona su formación jesuita durante la infancia y juventud, así como el período de sus estudios diocesanos y universitarios transcurridos en Lima entre el término del siglo XVI y primer lustro del XVII, previo a su nombramiento como cura párroco de indios y el posterior descubrimiento de las idolatrías de sus feligreses. La síntesis de la vida pastoral de Ávila recogida por él mismo en la “Prefación” permite asumir el carácter testimonial del texto en el que Ávila se presenta como testigo y partícipe de la convulsa transición entre los siglos XVI y XVII, período

de superposición del estado de opinión y ambiente cultural de dos momentos históricos diferenciados -la postconquista o décadas finales del siglo XVI y las primeras décadas del XVII- en el tránsito hacia la consolidación de un orden colonial. De un modo que recuerda la síntesis entre el lenguaje religioso con el político que logró el jesuita español Juan Eusebio Nieremberg para referirse a la monarquía de los Austria, y en particular al reinado de Felipe III en sus tratados teológicos, doctrinarios y científicos, se concluye que el canónigo cuzqueño - lector y admirador de su contemporáneo Nieremberg- también confeccionó su último tratado bajo una fórmula cristiana universalizada por los jesuitas y recreada por él para responder a una inquieta realidad transatlántica convulsionada, así como local y micro-local de identidades superpuestas que lo interpelaban hasta el Más allá.

La actitud recriminadora de la corrupción moral y espiritual se extendió durante la primera mitad del siglo XVII transversalmente por los estratos sociales, desde las clases bajas hasta la cima de la autoridad, encarnada por el virrey y el monarca. Este tópico fue recogido en distintos discursos que abarcaron todas las formas de literatura y las artes visuales/decorativas. La actitud acusadora de los vicios públicos y privados se manifestó de modo distinto entre los diversos actores sociales, y si bien la sociedad virreinal estuvo sometida al control y censura de la Corona y la Iglesia (con instituciones represivas como el Santo Oficio), las expresiones de oposición y crítica social, política e ideológica se valieron de instrumentos y estrategias que les permitían encausarse al interior del sistema en crónicas, sermones, emblemas, pinturas, sátiras, etc. Cuando Francisco de Ávila titula su obra como un tratado sobre la palabra divina de los apóstoles se hace parte del debate sobre el estado espiritual del virreinato como vocero de sí mismo, pues no hay indicios claros de su función como portavoz de una facción de la Iglesia, aún cuando en su discurso defiende la debilitada autoridad del arzobispo Villagómez, rebatido por las congregaciones y el poder político en su deseo de revitalizar la persecución de las idolatrías.

Las críticas son mejor aceptadas en determinados géneros literarios, y el sermón es uno de aquellos que logra convertir su palabra en opinión publicada valiéndose prudentemente de figuras retóricas e imágenes en un marco formalizado que demanda un esfuerzo de interpretación que no impide manifestar las amonestaciones de tipo político y doctrinal. En el *Tratado de los Evangelios* Ávilas no se vale tan solo de los sermones para expresar su reprobación sobre el resultado de la evangelización de los indios y por extensión, la administración de las diócesis y el virreinato en su conjunto. Emplea un conjunto de textos de mayor indeterminación genérica que cumplen con las reglas del discurso retórico, pero así logran presentar múltiples modos de expresión, como revela el conjunto paratextual. El emblema, dedicatoria y Prefación embisten discretamente en tanto se desentraña la clave que permite reconocer la virulencia del discurso. Este es el conjunto que aporta con un discurso demostrativo, propio del tratado humanista que se refiere al comportamiento del Príncipe y el alter en las Indias establecido por Ávila que no responde al virrey sino al obispo. El tratado tiene como destinatario a la cúpula del poder virreinal y monárquico (rey y Consejo de Indias). Los paratextos delatan el reclamo de Ávila por ingresar al círculo episcopal, requerimiento patrocinado por una red de eclesiásticos que avala al canónico a través de las aprobaciones apologéticas, lideradas por el agustino fray Miguel de Aguirre, consejero del virrey, quien se muda a España con el Marqués de Mancera al terminar su gobierno.

El discurso deliberativo, la amonestación insistente de Ávila se despliega en la formalidad de los sermones, los que confirmarían la idoneidad del canónico como obispo de indios, confirmando su talento para la predicación llana, erigiéndose en modelo para los curas que predicán en la ciudad y en los pueblos de indios. Los sermones de Ávila también identifican en su oralidad a un auditorio indígena urbano, desplazado desde las doctrinas y pueblos de indios, al que involucra en su demanda personal ofreciéndole un repertorio de virtudes que le son propias, como la erudición y el saber. Así mientras adoctrina a los indios

cuestiona el ambiente de santidad de Lima, volcado hacia la exterioridad y la apariencia, que se muestra sensible a los milagros tangibles pero no al conocimiento y dominio de la verdad única, invisible a los ojos, y que ostentan los doctores y prelados.

Los afectos que Ávila mueve en sus sermones se dirigen hacia la figura de Cristo y los apóstoles en el tiempo veterotestamentario como prefiguración del presente del virreinato del Perú, el que responde a la llegada de Pizarro y la llegada de la ley evangélica. La destrucción del templo de Jerusalén es la del Cuzco de los Incas, los judíos apóstatas y los gentiles, son los indios idólatras. De modo que los apóstoles que fundan la Iglesia universal son los obispos que moldean la Iglesia del virreinato del Perú (Mogrovejo, Lobo Guerrero, Arias Ugarte y Villagómez). Los episodios del Antiguo Testamento desarrollados por Ávila se asumen por vía analógica como representativos de la situación de la comunidad indígena y española del virreinato del Perú en la experiencia de la conquista y evangelización. El futuro que Ávila proyecta para la sociedad virreinal está en el pasado de la conquista y en el orden toledano que terminó por fundirse en el gobierno eclesiástico del arzobispo santo Toribio de Mogrovejo.

En el *Tratado de los evangelios* no existen los mestizos, las castas se identifican con nitidez como en el tiempo veterotestamentario, como los Padres de la Iglesia (como Orígenes) instituyen las lecturas y alegorías del Nuevo Testamento que permiten elaborar tipologías sobre los evangelios en un arte barroco inagotable que ejecuta Ávila para leer el presente: la historia reciente del virreinato del Perú en la que actuaban los Incas, los conquistadores y los curacas.

Finalmente, al examinar el fenómeno de categorización sobre Ávila se reconoce que en la sociedad colonial operó la múltiple acción de las prácticas y usos sociales de los sujetos para clasificar según contextos y la justicia oficial para legitimar ciertas categorías. Ellas refozaron la autoridad de los grupos de poder, fijaron jerarquías sociales que defendían o preservaban derechos, así como excluían y marginaban sujetos. Esto marcó los umbrales de tolerancia de la

sociedad virreinal ante las expectativas de los cada vez más abundantes sujetos como Ávila que constantemente negociaron su calidad. En esta perspectiva, a través del *Tratado de los evangelios* Francisco de Ávila da cuenta de su percepción sobre la fluidez de las categorías y flexibilidad del sistema clasificatorio colonial y participa por última vez de estos mecanismos de producción y negociación del poder en la sociedad virreinal en la identificación con nuevas categorías y desplazamiento de las significaciones atribuidas.-

Bibliografía

Escritos de Francisco de Ávila

- Ávila, Francisco de. (1966) [1611]. *Relación que yo el Dr. Francisco de Avila, presbítero, cuyra y beneficiado de la ciudad de Guánuco, hize por mandado del Sr. Arçobispo de Los Reyes acerca de los pueblos de indios de este Arçobispado dónde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos que lós dichós indios adoravan y tenían por sus dioses.* En Argüedas, J.M. y Duviols, P. (eds.) *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos, 255-259
- _____ (1616). Aprobación. En Alonso de Huerta, *Arte breve de la Lengua Quechua*. Lima: Francisco del Canto.
- _____ (1637). Aprobación. En *Sermón a las Exeqvias del Ilvstrissimo Señor Don Fr. Gabriel de Zarate de la Orden de Predicadores Obispo electo de Guamanga. Predicole el maestro Fr. Blas de Acosta*. Lima: Geronymo de Contreras.
- _____ (1647). *Testamento de Francisco de Ávila*. Protocolo notarial de Antonio Hernández de la Cruz, AGN, N° 468, folio 1077.
- _____ (1966a) [1608]. Tratado y relación de los errores, falsos Dioses y otras supersticiones, y ritos diabólicos en q vuian antiguamente los Ydos de las provincias de Huarochiri, Mama y Chaclla y oy también viuen engañados con gran perdición de sus almas. En Argüedas, J.M. y Duviols, P. (eds.) *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos, 199-217.
- _____ (1966b) [1609]. Carta de Francisco de Avila al P.Diego Álvarez de Paz (23.06.1609). En Argüedas, J.M. y Duviols, P. (eds.) *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos, 245-246.
- _____ (1966c) [1610]. Carta del Dr. Francisco de Avila a S.M. Los Reyes – 30 de abril de 1610. En Argüedas, J.M. y Duviols, P. (eds.) *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos, 248-249.
- _____ (1648). *Tratado de los Evangelios*. Lima: sin impresor. Disponible en: <https://archive.org/details/tratadodeloseuan00avil> [Último acceso 01.05.2018]

- _____ (1918) [1648]. Prefación al libro de los Sermones, o homilias en la lengua castellana y la índica general quechua. En Urteaga, H. y Romero C.A., *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, tomo IX. Lima: Imprenta Sanmartí, 57-98.
- _____ (1649). Aprobación a la *Declaracion copiosa de las quatro partes mas essenciales, y necesarias de la doctirna christiana... Traducida de lengva castellana en la general del inga por el bachiler Bartolome Jurado Palomino*. Lima: Jorge Lopez de Herrera.
- _____ (1936) [1607]. Ynformacion de vita et moribus del Doctor Francisco de Ávila, fecha en el año de 1607. En Urteaga, H., *Revista del Archivo Nacional del Perú*, IX (II), 177-209.
- _____ (1937) [1616]. Parecer y arbitrio del Dr. Francisco Dáuila beneficiado de Huánuco y visitador de la idolatría para el remedio della en los Yndios deste Arçobispado, 1616. En *Revista Histórica* 9 (3), 328-334.
- _____ (1957) [1651]. Vida y muerte de la humilde madre Estefania de S. Joseph, professa de la tercera orden de nuestro padre S. Francisco. En Córdova y Salinas, D. *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Washington: Academy of American Franciscan History, 950-970. Disponible en: <https://archive.org/stream/cronicafrancisca00cord#page/950/mode/1up> [Último acceso 01.05.2018]
- _____ (1987) [1648]. Oratio habita in ecclesia Cathedrali Limensi ad Dominum Bartholomeum Lupum Guerrerum Archiepiscopum ejusdem civitatis, totius Regni Peruani, Metropolitanum, regiumq Consiliarium. En Falque, E. El discurso de denuncia de las idolatrías de los indios, por Francisco de Ávila (1609). *Cuaderno para la historia de la evangelización en América Latina* (2), 141-167.

Manuscritos

- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1615). *Nueva corónica y buen gobierno*. Disponible en: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1/es/text/> [Último acceso 01.05.2018]

Fuentes impresas

- Acosta, José de (1962) [1590]. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica
- Aguirre, fray Miguel (1648) [1646]. Aprobacion apologetica del Padre Maestro Fray Miguel de Aguirre, del Orden de San Augustin, Calificador del Santo Officio, y Cathedratico de Prima de Theologia, en la Real Vniuersidad de los Reyes. En Ávila, F. *Tratado de los Evangelios*. Lima, sin foliar.
- Acosta, Blas de (1649). *Sermon que en la solemnissima colocacion de la Sagrada Reliquia del Santo Lignum Crucis, q la Santidad de Urbano VIII de felice recordacion embió a la Santa Iglesia de Lima por mano del R.^{do} P. Fr. Buenaventura de Salinas y Cordoua, del orden de los menores de la obseruancia, Lector jubilado, Comissario general de las prouincias de Mexico: adonde la entrego al Exc.^{mo} S.^{DE} Conde de Saluatierra, siendo Virrey, y Capitã general de aquel Reyno: Y su Exc. viniendo a serlo deste del Perú al Ill.^{mo} S.de D.^{DE} D. Pedro de Villagomez, Arçobispo de Lima. Traxola SV y Ill.^{mo} en procession solemne desde la Iglesia de nuestro Serafico Padre San Francisco, y la coloco en su Cathedral. Domingo 19 de Setiembre, en lugar del dia de la Festiuidad de la Exaltaciõ de la cruz, en que despachó siete Visitadores contra la Idolatria, y se leyo la Bula de la reformation de las Festiuidades que se deben guardar de precepto*. Lima: Impresso por Lvis de Lyra.
- Arriaga, Joseph (1999) [1621]. *La extirpación de la idolatría en el Perú. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Avendaño, Fernando (1649). *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica en lengua castellana y general del Inca. Iimpúgnanse los errores particulares que los indios han tenido*. Lima: s/i.
Disponible en:
<https://archive.org/details/sermonesdelosmis00aven> [Último acceso 01.05.2018]
- Ayala, Fabián (1966) [1611]. Carta del padre Fabián de Ayala al Arzobispo, 12 de abril de 1611. En Argüedas, J.M. y Duviols, P. (eds.) *Dioses y hombres de Huarochiri*. Lima: Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos, 249-253.

- Azpilcueta, Martin (1554). *Manual de confesores y penitentes ... / compuesto por el Doctor Martin de Azpilcueta nauarro ...; acrescentado agora por el mesmo Doctor con las decisiones de muchas dudas...* Toledo: Iuan Ferrer. Disponible en: <https://archive.org/details/manualdeconfess00azpigoog> [Último acceso 01.05.2018]
- Bilbao, Luis de (1626). *Sermón en pública acción de gracias a nuestro señor por el nacimiento de la serenísima infanta Doña Margarita de Austria*. Lima: s/i.
- Belveder, Joan (1597). *Libro de las reducciones de plata*. Lima: Impresor. Disponible en: http://documentomovil.usal.es/visor.php?f=matematicas_bg_BelvederJoan&v=dicter&p=3 [Último acceso 01.05.2018]
- Benabides y de la Cerda, Bartolomé (1639). *Sermon en la dedicacion del nueuo y famoso templo de S. Pablo de la Compañia de Iesus de Lima, en dia del glorioso patriarca San Ignacio. Hizose la fiesta, y procession del santissimo sacramento*. Lima: Geronymo de Contreras. Disponible en: <https://archive.org/stream/sermonenladedica00bena#page/n3/mode/2up> [Último acceso 01.05.2018]
- Beyerlinck, Lorenzo de (1631). *Magnum theatrum vitae humanae, Hoc Est Rerum Divinarum Humanarumque Syntagma Catholicum, Philosophicum, Historicum, Dogmaticum*. Coloniaer: Sumptibus Antonij & Arnoldi Hierati. Disponible en: https://books.google.co.uk/books?id=3eBKAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Último acceso 01.05.2018]
- Calancha, Antonio (1639). Autorización del muy R.P.M.FR. Antonio de la Calancha, Prior del Conuento de San Agustin. En Benabides y de la Cerda, B., *Sermon en la dedicacion del nveuo y famoso templo de S. Pablo de la Compañia de IESVS de Lima, en dia del glorioso Patriarca san Ignacio*. Lima: Geronymo de Contreras. Disponible en: <https://archive.org/stream/sermonenladedica00bena#page/n2/mode/1up> [Último acceso 01.05.2018]
- _____ (1940) [1660]. *Historia de la Universidad de San Marcos hasta el 15 de julio de 1647*. Lima: Imprenta San Marcos.

- Cisneros, fray José de (1639). *Discurso qve en el insigne Avto de la Fe, celebrado en esta Real ciudad de Lima, aueinte (sic) y tres de Enero de 1639...* Lima: Geronymo de Contreras. Disponible en: <https://archive.org/details/discursoqueeneli00cisl> [Último acceso 01.05.2018]
- Conclusiones políticas del príncipe y sus virtudes* (1638). Madrid: Imprenta Real.
- Confessionario para los curas de indios*. (1583). Lima: Impresor. Disponible en: <https://archive.org/details/confessionariopa00cath> [Último acceso 01.05.2018]
- Constituciones y Ordenanzas de la Universidad de San Marcos de Lima* (1602). Lima: Antonio Ricardo. Disponible en: <http://www.wdl.org/es/item/13743/view/1/1/> [Último acceso 01.05.2018]
- Constituciones Synodales del Arçobispado de los Reyes en el Pirú hechas y ordenadas por el Ilustrísimo y Reverendísimo señor doctor don Fernando Arias de Ugarte, arçobispo desta ciudad...* (1637). Lima: Gerónimo de Contreras. Disponible en: <http://idolatria.com/wp-content/uploads/2011/03/Arias%20Ugarte%20Sinodales.pdf> [Último acceso 01.05.2018]
- Contreras, Francisco (1648). Aprobacion del padre Francisco de Contreras de la Compañía de Iesvs. En Ávila, F. *Tratado de los evangelios*. Lima, sin foliar.
- Córdoba y Salinas, Diego (1651) [1957]. *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Washington: Academy of American Franciscan History. Disponible en: <https://archive.org/stream/cronicafrancisca00cord#page/n13/mode/2up> [Último acceso 01.05.2018]
- Doctrina christiana* (1584). Lima: Antonio Ricardo. Disponible en: <http://archive.org/details/doctrinachristia00cath> [Último acceso 01.05.2018]
- El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento* (1785). Madrid: La Imprenta Real. Disponible en: https://books.google.cl/books?id=Xg1KAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Último acceso 01.05.2018]

- Estella, fray Diego de (1951) [1576]. *Modo de predicar y modus concionandi*. Estudio doctrinal y edición crítica por Pío Sagüés Azcona, Vol. 2. Madrid: CSIC / Instituto Miguel de Cervantes.
- Fernández Navarrete, Pedro (1805) [1626]. Conservación de monarquías y discursos políticos Madrid: en la imprenta de don Tomas Alban. Disponible en:
<http://fama2.us.es/fde/conservacionDeMonarquias.pdf> [Último acceso 01.05.2018]
- Gutiérrez Flores, fray Pedro (1605). *Sermon qve el Mvy Reverendo Padre Fray Pedro Gutierrez Florez calificador del Sancto Officio, Ministro Prouincial de los Frayles Menores, de la prouincia del Piru y Reyno de Chile, Custodias de Tierrafirme y Tucuman. Predico en el Auto general de la sancta Inquisicion en la Ciudad de los Reyes a 13, de Março de 1605. Dirigido al Excellentissimo Señor Don Gaspar de Zuñiga y Azeuedo, Conde de Monterrey, señor de las casa y estado de Biedma y Vlloa. Virey destos Reynos &c. Por el Doctor Melchior de Amulgo familiar del Sancto Officio. Con licencia.* Impreso en Lima por Antonio Ricardo.
- León Pinelo, Antonio de (1653). *Vida del Ilustrisimo i Reverendisimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo*. Madrid: s/i.
- León Pinelo, Diego de (1648). *Hypomnea apologeticum pro Regali academia Limensi in Lipsianam periodum [in Lovanium.* Lima: Julián de los Santos y Saldaña Disponible en:
<https://archive.org/details/hypomnemaapolog00lipsgoog>
 [Último acceso 01.05.2018]
- León, Fray Martín de (1612). *Relación de las exequias de la Reina Margarita*. Lima: Impresor. Disponible en:
<https://www.wdl.org/es/item/13778/view/1/24/> [Último acceso 01.05.2018]
- López, Diego (1670). Declaracion magistral sobre los emblemas de Andres Alciato con todas las Historias, Antiguedades, Moralidad, y doctrina, tocante a las buenas costumbres... Najera: Iuan de Mongaston. Disponible en:
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5326520862;view=1up;seq=465> [Último acceso 01.05.2018]

- Martel, Julián (1594). *Praecepta Grammatices*. Lima: Impresor. Disponible en: <http://www.archive.org/stream/praeceptagrammat00mart#page/n5/mode/2up> [Último acceso 01.05.2018]
- Meléndez, Juan (1682). *Tesoros Verdaderos De Las Yndias En la Historia de la gran Provincia De San Iuan Bautista Del Perú De el Orden de Predicadores, Vol. 3*. Roma: en la Imprenta de Nicolas Angel Tinassio.
- Montalvo, Francisco Antonio de (1683). *Breve Teatro de las acciones más notables de la Vida del Bienaventurado Toribio arzobispo de Lima*. Roma: Tinasi Ympr. Cam.
- Nadal, Jerónimo (1593). *Evangelicae Historiae Imagines*. Sin información de ciudad e imprenta. Disponible en: <https://archive.org/details/evangelicaehisto00pass> [Último acceso 01.05.2018]
- Ocaña, Diego de (2010) [1605] *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Hamburgo: Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert.
- Oña, Pedro de. (1596). *Arauco Domado*. Lima: Antonio Ricardo. Disponible en: <https://archive.org/stream/primerapartedear00oa#page/n13/mode/2up> [Último acceso 01.05.2018]
- Palma Fajardo, Francisco (1627). *Sermon en la dedicacion del nueuo y famoso templo de S. Pablo de la Compañia de Iesus de Lima, en dia del glorioso patriarca San Ignacio*. Lima: Geronimo de Contreras
Disponible en <https://archive.org/stream/sermonenladedica00bena#page/n2/mode/1up> [Último acceso 01.05.2018]
- Ramos Gavilán (1621). *Historia del celebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus milagros, è inuencion de la Cruz de Carabuco*. Lima: Gerónimo de Contreras. Disponible en <https://archive.org/details/historiadelceleb00ramo> [Último acceso 01.05.2018]
- Reina Maldonado, Pedro (1653). *Norte claro del perfecto prelado en su pastoral gobierno*. Vol. 1 y 2. Madrid: Melchor Sánchez
- Rubén Vargas Ugarte (1954). *Concilios limenses (1551-1772), tomo 1*. Lima: Arzobispado de Lima /Provinciae Peruviane Compañía de Jesús.

Disponible en: <https://archive.org/details/concilioslimense03lima>
[Último acceso 01.05.2018]

Saavedra Fajardo, Diego de (1640). *Idea de un príncipe político christiano, representado en cien empresas*. Milán: s/i. Disponible en: <https://archive.org/stream/ideadeunprincipe42saav#page/n9/modere/2up> [Último acceso 01.05.2018]

Sínodos de Lima 1613 y 1636 [1987] Madrid/Salamanca: Centro de Estudios Históricos del CSIC / Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Solano Ruiz Polonio, F. y J. Luengo (1789). *Vida de Señor San Francisco Solano en sagrado canto latino y castellano*. Granada: Real Imprenta. Disponible en: <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/25198/1/C019047-3.pdf>
[Último acceso 01.05.2018]

Solórzano y Pereira, Juan (1739) [1647] *Política Indiana*. Tomo 1 y 2. Madrid: Gabriel Ramírez. Disponible en: https://books.google.cl/books?id=RB3ZFqEDse0C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Último acceso 01.05.2018]

Taylor, Gerald (ed. y traductor) (1987) [1608?]. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.

Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones: para que los curas, y otros ministros prediquen, y enseñen à los indios, y à las demás personas: conforme a lo que se proveyò en el Santo concilio provincial de Lima el año pasado de 1583. Mandado reimprimir por el concilio provincial del año de 1773. Lima: En la Oficina de la calle de San Jacinto. Disponible en: <https://archive.org/details/tercerocatecismo00cath> [Último acceso 01.05.2018]

Torres, Bernardo de. (1657) *Crónica de la Provincia Peruana del Orden de los Ermitanos de S. Agustín nuestro padre: diuidada en ocho libros por este orden. Los quatro primeros reducidos a suma en vn epitome, o compendio del tomo primero, añadido al segundo, para complemento de la historia. Los otros quatro vltimos contenidos en el tomo segundo, que es el principal desta obra, y el primero en orden*. Lima: Imprenta de Iulian Santos de

Saldaña. Disponible en:
<https://archive.org/stream/cronicadelaproui00torr#page/n1/mode/2up> [Último acceso 01.05.2018]

Valverde, Fernando (1641). *Santuario de Nuestra Señora de Copacabana en el Perú*. Lima: Disponible en:
<https://archive.org/stream/santuariodense00valv#page/n0/mode/2up> [Último acceso 01.05.2018]

Villarroel, Gaspar de (1656). *Gobierno eclesiástico pacífico, y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*. Madrid: Antonio Marin. Disponible en: <http://dlc.mpdl.mpg.de/dlc/view/escidoc:51075:21/recto-verso;jsessionid=9CB6B7CB2EA589868C8182A7714F3AAF> [Último acceso 01.05.2018]

Villegas, Alonso (1591) [1588]. *Flos Sanctorum*. Toledo: por la viuda de Iuan Rodriguez. Disponible en:
https://books.google.cl/books?id=FB5Hyoeju9sC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Último acceso 01.05.2018]

Estudios

Acosta Rodríguez, Antonio (1979). El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Fransico de Ávila 1607. *Historiografía y Bibliografía Americanista*, 23, 3-33.

_____ (1981). Conflictos sociales y políticos en el sur peruano: Puno, La Paz, Laicacota, 1660-1668. *Primeras jornadas de Andalucía y América*. Sevilla. *La Rábida* (2), 27-52.

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

_____ (1982b). Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620. *Jahrbuch für geschichte Lateinamerikas*. *Anuario de Historia de América Latina*, (19), 69-109

_____ (1987). Francisco de Ávila. Cusco 1573(?) – Lima 1647. En Taylor, G., *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: IEP/IFEA, 553-616.

- _____ (2001). Dogma católico para indios: la versión de la Iglesia del Perú en el siglo XVII. *Histórica* 25 (2), 11-47.
- Alberigo, Giuseppe (1988). Carlo Borromeo between two models of bishop. En Headley, J.M. y Tomaro, J.B (Eds) *San Carlo Borromeo: Catholic Reform and Ecclesiastic Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*. Cranbury, NJ: Associated University Presses, 250-263.
- Alencastre, Andrés y Dumézil, George (1953). Fêtes et usages des indiens de Langui (province de Canas, department du Cuzco). *Journal de la Société des Américanistes* (42), 1-118.
- Alonso, María P. (1990). El coleccionismo de objetos procedentes de ultramar a través de los inventarios de los siglos XVI y XVII. *Relaciones artísticas entre España y América*, 107-146.
- Álvarez Santaló, León c. (1984). Librerías y bibliotecas en la Sevilla del siglo XVIII. En Eiras Roel, A. (ed.) *La documentación notarial y la historia. Actas del II coloquio de metodología histórica aplicada*. Santiago de Compostela, 165-185.
- Álvarez-Ossorio, Antonio (2004). Facciones cortesanas y arte del buen gobierno en los sermones predicados en la Capilla Real en los tiempos de Carlos II. *Criticón* (90), 99-12.
- Amelang, James (2006). The Peculiarities of the Spaniards: Historical Approaches to the Early Modern State. En Amelang, J.S. y Beer, S. (eds.) *Public power in Europe: studies in historical transformations*. Pisa: Edizioni Plus / Pisa University Press, 39-56.
- Ares Queija, Berta (1997). El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI). En Queija Ares, B. y Gruzinski, S. (coords.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: CSIC, 37-59.
- _____ (1999). Mestizos en hábitos de indios: ¿estrategias transgresoras o identidades difusas? En Loureiro, R.M y Gruzinski, S., *Passar as fronteiras*, ciudad: edit., 133-146.
- _____ (2004). Las categorías del mestizaje: desafíos a los constreñimientos de un modelo social en el Perú colonial temprano. *Histórica* 26 (1), 193-218.

- _____ (2005) [1994] “...un borracho de chicha y vino”. La construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI)”. En Salinero, G. (ed.). *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Casa de Velásquez.
- _____ (2010). El Inca Garcilaso y sus “parientes mestizos”. En Mora, C. (ed.) *Humanismo, mestizaje y escritura en “Los Comentarios Reales”*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana / Vervuet, 15-29.
- Argüedas, José María y Duviols, Pierre. (eds.). (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos.
- Arias de Saavedra, Inmaculada (2009). Libros, lectores y bibliotecas privadas en la España del siglo XVIII. *Chronica Nova* (35), 15-61.
- Armas Asín, Fernando (2004). Religión, Estado y afanes regulatorios: reflexiones en el marco de la vida sexual de los habitantes de Lima (Siglo XVIII). En Marzal, M., Romero, C., y Sánchez, J. (Eds.) *Para entender la religión en el Perú, 2003*. 505-535. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arvizu, Fernando de (1998). Criterios para la provisión de sedes episcopales en Indias (1601-1650). *Anuario de historia del derecho español*, (68), 151-170.
- Auerbach, Erich (1998). *Figura*. Madrid. Editorial Trotta.
- Baker, Keith (1990). *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnadas, Josep M. (1990). La iglesia católica en la hispanoamérica colonial. En Bethell, L. (ed.) *Historia de América Latina. Tomo 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Barcelona: Crítica, 185-206.
- _____ (2004). Extirpación de idolatrías en Charcas: legislación y acción de la iglesia (siglos XVI-XIX). *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 10, 79-118.
- Benito Rodríguez, José Antonio (2006). *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo, 1593-1605*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Beramendi, Justo (1998). La cultura política como objeto historiográfico. Algunas cuestiones de método. En Almuiña, C. y otros (org.).

Culturas y Civilizaciones. III Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 75-94.

Bergin, J. (1999). The Counter-Reformation church and its bishops. *Past & Present* (165), 30-73.

Bermúdez, José Manuel (1903). *Anales de la Catedral de Lima 1534-1824.* Lima: Imprenta del Estado.

Bernales Ballesteros, Jorge (1991). La escultura en Lima, siglos XVI-XVIII. En VV.AA. *Escultura en el Perú.* Lima: Banco del Crédito del Perú.

Bernand, Carmen (2009). El color de los criollos: de las naciones a las castas. En Cussen, C. (ed.). *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile.* Santiago: Editorial Universitaria, 13-34.

_____ (1999). *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes, 1550-1640.* Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica.

Bouza, Fernando (1995). Contrarreforma y tipografía ¿nada más que rosarios en sus manos? *Cuadernos de historia moderna* (16), 73-87.

_____ (1997) Para qué imprimir. De autores, públicos, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro. *Cuadernos de Historia Moderna* (18), 31-49.

_____ (1998). *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia cultural del reinado de Felipe II.* Madrid: Ediciones Akal.

_____ (1999). *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII.* Salamanca: Publicaciones del SEMYR

_____ (2005). *El libro y el cetro: la biblioteca de Felipe IV en la Torre Alta del Alcázar de Madrid.* Salamanca: Instituto del Libro y de la Lectura.

_____ (2005b) Semblanzas y aficiones del monarca. Música, astros, libros y bufones. En Alcalá Zamora, J. (coord.) *Felipe IV: el hombre y el reinado.* Madrid: Real Academia de la Historia / Centro de Estudios Europa Hispánica, 27-46.

_____ (2010). Necesidad, negocio y don. Usos de la traducción en la cultura del Siglo de Oro. En Burke, P. y Po-Chia Hsia, R. (eds.)

- La traducción cultural en la Europa moderna* Madrid: Akal, 269-288.
- Brading, David (1991). *El Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bridikhina, Eugenia (2007). *Theatrum mundi: entramados del poder en Charcas colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Briggs, A. y Burke, P. (2002). *De Gutenberg a internet. Una historia social de los medios de comunicación*. Madrid: Taurus.
- Brown, J., (1995). *El triunfo de la pintura. Sobre el coleccionismo cortesano del siglo XVII*. Madrid: Nerea.
- Bruña Cuevas, Manuel (2008). La producción lexicográfica con el español y el francés durante los siglos XVI a XIX. *Philologia Hispalensis* (22), 37-111.
- Burke, Marcus (1998). *Treasures of Mexican Colonial Painting: The Davenport Museum of Art Collection*. Albuquerque: Museum of New Mexico.
- Burke, J. (2004). *Changing Patrons: Social Identity and the Visual Arts in Renaissance Florence*. Penn State Press.
- Burke, Peter (2001). Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico. Barcelona: Crítica.
- _____ (2005). Reflexiones sobre los medios de comunicación de masas en la Europa Moderna. *Manuscrits: Revista d'història moderna* (23), 21-29.
- _____ (2010). Culturas de traducción en la Europa Moderna. En Burke, P. y Po-Chia Hsia, R. (Eds.). *La traducción cultural en la Europa moderna* Madrid: Akal, 11-44.
- Burns, Kathryn (1999). *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- Buxó, José Pascual (2002). *El resplandor intelectual de las imágenes: estudios de emblemática y literatura novohispana*. Vol. 1. México: UNAM.

- Calvo, Hortensia. (2003). The Politics of Print: the Historiography of the Book in Early Spanish America. *Book History*, 6(1), 277-305
- Campa, Pedro F. (1996). La génesis del libro de emblemas jesuita. En López Poza, S. (Ed.) *Literatura emblemática hispana: Actas del I Simposio Internacional*. Coruña: Servicio de Publicaciones Universidad da Coruña 43-60.
- Campo del Pozo, Fernando (1979). *Los agustinos en la evangelización de Venezuela*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Cañeque, Alejandro (2001). Cultura viceregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España. *Hmex* 51 (1), 5-57.
- _____ (2004) *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. New York: Routledge.
- _____ (2005). De parientes, criados y gracias. Cultura del don y poder en el México colonial (siglos XVI-XVII) *Histórica* 29(1), 7-42
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2001). *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press.
- Carcelén Reluz, Carlos (2005). La formación y distribución de las parroquias de indios en el Perú colonial, siglos XVI y XVII. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 11 (2005), 51-73.
- Caro Baroja, Julio (1986). *Género biográfico y conocimiento antropológico*. Madrid: Caro Raggio.
- _____ (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- _____ (1988) *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza.
- Carmona Muela, Juan (2003). *Iconografía de los Santos*. Madrid: Ediciones Akal.
- Carrasco, Rolando. (2000). El exemplum como estrategia persuasiva en la Rhetorica christiana (1579) de fray Diego Valadés. En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 22 (77), 33-66.

- Castañeda, Paulino (1976). Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo de Lima. *Anuario de Estudios Americanos* (33), 57-103.
- Castillo Gómez, José. A. (2004). El taller del predicador. Lectura y escritura en el sermón barroco. *Via Spiritus* (11), 7-26.
- Castro, Américo (1916). Algunas observaciones acerca del concepto del honor en los siglos XVI y XVII. *Revista de Filología Española* (3), 1-50.
- Cayuela, Anne (2000). De reescritores y reescrituras: teoría y práctica de la reescritura en los paratextos del Siglo de Oro. *Criticón* (79), 37-46.
- Cerdan, Francis (1993). La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII. *Criticón* (58), 61-72.
- _____ (2000). Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía. *Criticon* (79), 87-105.
- _____ (2002) Actualidad de los estudios de oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). *Criticón* 84-85, 6-42.
- Cervantes, Fernando y Redden, Andrew (2013). *Angels, Demonds and the New World*. Cambridge University Press.
- Cisneros, L.J. y Guibovich, P. (1982). Una biblioteca cuzqueña del siglo XVII. *Histórica* (6), 141-171. En Rose de Fuggle, S. (ed.) *Discurso colonial hispanoamericano*, Amsterdam/Atlanta: Editions Rodopi.
- Coello, Alexandre (2005). El cabildo catedralicio de Lima contra el párroco Alonso de Huerta por las rentas eclesiásticas (1592–1606). *Revista de Historia Económica/Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 23(S1), 299-325.
- _____ (2008). De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVIII). *Revista de Indias*, 68(243), 37-66.
- _____ (2009). Era Sanctorum: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez, SJ (1627-1634). *Hispania Sacra* 61 (123), 191-225.
- _____ (2011a). El Estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú Colonial. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 80(159), 45-76.

- _____ (2011b). El Cabildo Catedralicio y los Jueces Adjuntos en Lima Colonial (1601–1611). *Colonial Latin American Review* 20(3), 331-361
- Cordero Fernández, Macarena (2011). Innovaciones en el sistema judicial del Antiguo Régimen por efecto de prácticas judiciales y adecuaciones institucionales realizadas en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (33), 445-461.
- Copete, M. L., y Palomo, F. (1999). Des carêmes après le Carême stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540–1650). *Revue de synthèse*, 120(2-3), 359-380.
- Croizat-Viallet, Jean (2002). Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la Circuncisión de Nuestro Señor. *Criticón* (84-85), 101-122.
- Cruz, Enrique (2013). Poder y adaptación al sur de Charcas en el siglo XVIII. Curas doctrineros y curacas en San Antonio de Humahuaca. *Boletín Americanista*, 63.2 (67), 71-83.
- Cussen, Celia L. (1999) El barroco por dentro y por fuera. Redes de devoción en el Lima colonial. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (25), 215-225.
- _____ (2005). The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification. *Hispanic American Historical Review*, 85(3), 417-448.
- _____ (2014) *Black Saint of Americas: The Life and Afterlife of Fray Martin de Porres*. Cambridge University Press.
- Charles, John (2010). Testimonios de coerción en las parroquias de indios: Perú, siglo XVII. En Trasloheros, J. y Zaballa, A. (coords.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la hispanoamérica virreinal*. México: UNAM, 111-126.
- Chartier, Roger (1994). El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII. Barcelona: Gedisa.
- Chinchilla Pawling, Perla (2004). *De la Compositio Loci a la República de las Letras: la predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México: Universidad Iberoamericana.

- Chinchilla, Perla y Romano, Antonella (2008). *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México: Universidad Iberoamericana.
- Dean, Carolyn (2002). Familiarizando el catolicismo en el Cuzco colonial. En Decoster, J.J. (ed.) *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Centro Bartolomé de Las Casas/IFEA, 175-176.
- Díaz Blanco, J.M. (2014). Pensamiento arbitrista y estructuras institucionales en la carrera de Indias (siglo XVII): entre la desincentivación y la represión. *Anuario de Estudios Americanos*, 71 (1), 47-77.
- Draper, L. A. (2000). *Arzobispos, canónigos y sacerdotes: interacciones entre valores religiosos y sociales del clero de Charcas del siglo XVII*. Sucre: Archivo- Biblioteca arquidiocesanos “Monseñor Taborga”.
- Dumézil, George (1957). Le bon pasteur: sermon de Francisco Davila aux indiens du Pérou (1646). *Revue Diogène*, 84-102.
- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- _____ (2014) Cristóbal Choquecasa and the Making of the Huarochirí Manuscript En Ramos, G. y Yannakakis, Y. (eds.). *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham: Duke University Press, 151-172.
- Dussel, Enrique (1967). *Historia General de la Iglesia en América Latina, Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: CEHILA, Ediciones Sígueme.
- _____ (1979). *El episcopado americano y la liberación de los pobres, 1504-1620*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Duviols, Pierre (1966). Estudio bio-bibliográfico. Francisco de Ávila, extirpador de idolatrías. En Argüedas, J.M. y Duviols, P. (eds.). *Dioses y hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos, 215-243.
- _____ (1977). *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. México: Universidad Autónoma de México.

- _____ (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Eire, Carlos (2010). Traducciones y devoción católica a principios de la Edad Moderna. En Burke, P. y Po-Chia, R. (eds.) *La traducción cultural en la Europa Moderna*. Madrid: Ediciones Akal, 97-120.
- Elliott, John H. (1990). España y América en los siglos XVI y XVII. En Bethell, L. (ed). *Historia de América Latina. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII, vol. 2*. Barcelona: Editorial Crítica, 3-44.
- _____ (1992) Europe of Composite Monarchies. *Past and Present* 1(137), 48-71
- _____ (1996) *España y su mundo*. Madrid: Taurus.
- _____ (2002). *España en Europa: Estudios de historia comparada*. Valencia: Universitat de València.
- _____ (2006). Felipe IV, mecenas. En *Edad de Oro cantabrigense: Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Asociación Internacional del Siglo de Oro (AISO), 43-59.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2009). La influencia del grabado flamenco en la Nueva España. En W.Thomas y E. Stols (Eds.) *Libros y grabados flamencos en el imperio hispano-portugués (siglos XVI-XVIII)*, Lovaina/La Haya: Acco Lovaina, 199-215.
- Estabridis Cárdenas, Ricardo (2002). *El grabado en Lima virreinal: documento histórico y artístico (siglos XVI al XIX)*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Estenssoro, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. la incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fajardo de Rueda, Marta (2011). Del grabado europeo a la pintura americana. La serie “El Credo” del pintor quiteño Miguel de Santiago. *Historia Regional y Local* 3(5), 191-214.

- Falque, Emma. (1987). El discurso de denuncia de las idolatrías de los indios, por Francisco de Ávila (1609). *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina* (2), 141-167.
- _____ (1989). Fondo y forma del discurso de Francisco de Ávila en honor de Bartolomé Lobo Guerrero (1609). *Habis* (20), 127-132.
- Febvre, L. y H.J, Martin (2004). *La aparición del libro*. México: Fondo de Cultura Económica/Conaculta.
- Fernández Terricabas, Ignasi (1999). Primeros momentos de la Contrarreforma en la Monarquía Hispánica. Recepción y aplicación del concilio de Trento por Felipe II (1564-1565). En Pereira, J.L. (Coord.) *Felipe II y su tiempo, Tomo I. V Reunión científica Asociación Española de Historia Moderna*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz / Asociación Española de Historia Moderna, 454-461.
- _____ (2002). Universidad y episcopado en el siglo XVI. Las universidades donde estudiaron los obispos de las coronas de Castilla y Aragón (1556-1598). *Revista de Historia Moderna* (20), 5-51.
- _____ (2007). Éxitos y fracasos de la Reforma Católica. Francia y España (siglos XVI-XVII). *Manuscrits* (25), 129-156.
- Florez, Gloria Cristina. (2003). Predica y espectáculo en los autos de fe en Lima a inicios del siglo XVII. *Uku Pacha* (6), 17-32.
- Fois, Marcello (2006). El Apocalipsis de Durero. *FMR: revista de arte y cultura de la imagen* (13), 107-132.
- Foucault, Michel (1996). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Gálvez Peña, Carlos (2008). El carro de Ezequiel: la monarquía hispana de fray Buenaventura de Salinas y Córdoba. *Histórica* 1(32), 39-75.
- _____ (2012). Obispo, financista y político: el doctor don Feliciano de Vega y Padilla (1580-1641). *Histórica* 36 (1), 97-133
- _____ (2014). “El mejor arbitrio, el sermón”. Discurso religioso y representación política. *Anuario de Estudios Americanos*, 71(1), 171-197.
- García Aguilar, Idalia (2010). Suma de bibliotecas novohispanas: hacia un estado de la investigación. En García Aguilar, I. y Rueda Ramírez, P. (comps.) (2010). *Leer en tiempos de la colonia:*

imprensa, bibliotecas y lectores en la Nueva España. México: UNAM/ Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 281-307.

García Aguilar, I. y Rueda Ramírez, P. (comps.) (2010). *Leer en tiempos de la colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*. México: UNAM/ Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas.

García Bedoya, Carlos (2004). *Para una periodización de la literatura peruana*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

García Cabrera, Juan Carlos (1993). Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías. En Ramos G. y Urbano. H. (comps.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 241-261

_____ (1994). Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

_____ (1996). Extirpación de idolatrías y sociedad colonial en Los Andes. Apuntes para los siglos XVI y XVII. En Mayán Cervantes (coord.) *Mesoamérica y Los Andes*, México: CIESAS, 557-596.

_____ (2010) ¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII. En Trasloheros, J. y Zaballa, A. (coords.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la hispanoamérica virreinal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 95-110.

_____ (2011). El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú. En *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*. Ciudad: Iberoamericana, 153-176. /“Religión y heterodoxias en el Mundo Hispánico, ss. XIV-XVIII”, Universidad de Castilla la Mancha, Toledo, España, noviembre de 2009

Garnot, Benoit (2000). Justice, injustice, parajustice et extrajustice dans la France d’Ancien Régime. *Crime, Histoire et Sociétés*, 4 (1), 103-120.

- Garriga, Carlos. 2010. Continuidad y cambio del orden jurídico. En Garriga, C. (coord.) *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*. México: Cide.
- Genette, Gérard (1982). *Palimpsestes*. Paris: Seuil.
- Gerbi, Antonello (1982). *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gil Pujol, Xavier (1991). Centralismo e Localismo? Sobre as Relações Políticas e Culturais entre Capital e Territórios nas Monarquias Europeias dos Séculos XVI e XVII. *Penélope* (6), 119-144.
- _____ (1997). Una cultura cortesana provincial. Patria, comunicación y lenguaje en la Monarquía de los Austria. En Fernández Albadalejo, P. (ed.) *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo / Universidad de Alicante, 225-257.
- Gisbert, Teresa (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía. Medio impreso.
- González García, J.L. (2015). *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Akal.
- González Rodríguez, María P. (1998). El virrey Toledo y la Universidad de San Marcos de Lima. *Estudios de historia social y económica de América* 39 (16), 187-190.
- González Sánchez (1996). Los libros de los españoles en Perú. siglos XVI y XVII. *Revista de Indias*, 56 (206), 8-47.
- González de Zárate, Jesús María (2008) La serie de los apóstoles en la Catedral de Lima: sus fuentes gráficas. *Brocar* (32), 191-218.
- Griffiths, Nicholas. (1998). *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gruzinski, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1994) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____ (2007). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerra, Françoise Xavier (1998). De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía. En Guerra, F.X.; Lempériere, A. y otros, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 109-139.
- Guibovich Pérez, Pedro (1991a). Cristóbal de Albornoz y el Taki Onqoy. *Histórica* 15(2), 205-236
- _____ (1991b). Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII-XVIII). El caso de los Comentarios Reales. *Revista Histórica* (37), 103-120.
- _____ (1993). La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655)". En Ramos G. y Urbano, H. (comps.). *Catolicismo y extirpación de dolatrías, siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 169-240
- _____ (2001a). The printing press in colonial Peru: production process and literary categories in Lima, 1584-1699, *Colonial Latin American Review* (10), 173-182.
- _____ (2001b). Custodios de la ortodoxia: los calificadores de la Inquisición de Lima, 1570-1754. *Revista de la Inquisición* (10):213-229.
- _____ (2003) *Censura, libros e inquisición en el Perú Colonial, 1570-1754*. Sevilla: CSIC / Universidad de Sevilla / Diputación de Sevilla.
- _____ (2006) Como gúelfos y gibelinos: los colegios de San Bernardo y San Antonio Abad en el Cuzco durante el siglo XVII. *Revista de Indias* 65(236), 107-132.
- _____ (2014). *El Edificio de Letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Gutiérrez, Carlos M. (2002).Hacia una teoría de la interautorialidad para el Siglo de Oro. En In Memoria de la palabra: Actas del VI

Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro.
Burgos/La Rioja, 993-1002.

- Guzmán, Florencia (2012). Contingencia y ambigüedad en los itinerarios “mestizos”. Análisis histórico sobre las clasificaciones socio-étnicas-raciales en la Catamarca tardocolonial. *Revista Arena* 2(2), s/p.
- Haliczer, Stephen (2002). *Between exaltation and infamy: female mystics in the golden age of Spain*. London: Oxford University Press.
- Hampe Martínez, Teodoro (1987) La biblioteca del arzobispo Hernando Arias de Ugarte: bagaje intelectual de un prelado criollo (1614). *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 42(2), 337-361.
- _____ (1993). El universo intelectual de un “extirpador de idolatrías”: la biblioteca de Francisco de Ávila (1648). *Historia y Cultura* (22), 119-143.
- _____ (1996). *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. Frankfurt: Vervuert Iberoamericana.
- _____ (1997) Los testigos de Santa Rosa. (Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial). *Revista Complutense de Historia de América* (23), 113-136.
- _____ (1999a). La escolástica virreinal: En Hampe, T. (comp.) *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: Sociedad peruana de estudios clásicos/Fondo editorial Universidad Mayor de San Marcos, 69-89.
- _____ (1999b). El trasfondo personal de la “extirpación”: la carrera y la formación intelectual de Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño. *Colonial Latin America Review* 18(1), 91-111.
- _____ (2010). La historiografía del libro en América hispana: un estado de la cuestión. García Aguilar, I. y Rueda Ramírez, P. (comps.) (2010). *Leer en tiempos de la colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*. México: UNAM/ Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 55-73.
- Henningsen, Gustav (2010). *El abogado de las brujas*. Madrid: Alianza Editorial.

- Herrejón Peredo, Carlos (2003). *Del sermón al discurso cívico*. México, 1760-1834. Michoacán: El Colegio de Michoacán/El Colegio de México.
- _____ (1996). Los sermones novohispanos. En Chang Rodríguez, R. (Coord.) *Historia de la literatura mexicana: desde sus orígenes hasta nuestros días*. Volumen 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII. México: Siglo XXI Editores, 429-447.
- _____ (1993). *Oratoria en Nueva España. Discurso de recepción*. *Academia Mexicana de la Historia*. México: AMH, 1-29.
- Herrera Fuentes, Adrián (2012). Exequias distantes: la oración fúnebre del padre Salinas y Córdoba en honor de don Baltasar Carlos de Austria. En López de Mariscal, B. y Dyer, N.J. (Eds.) *El sermón novohispano como texto de cultura. Ocho estudios*. Nueva York: Instituto de Estudios Auriseculares / IGAS, 87-105.
- Herrero Salgado, Félix (1993). La oratoria sagrada en el siglo XVII: innovación y tradiciones. En *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 501-508.
- _____ (1996). *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Hespanha, Antonio (1989). *Vísperas del Leviatán: instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Hidalgo Lehuedé, Jorge (2011). Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII. *Estudios Atacameños* (42), 113 – 152.
- Hyland, Sabine (1998). Illegitimacy and racial hierarchy in the peruvian priesthood: a seventeenth century dispute. *The Catholic Historical Review* 84 (3), 431-454.
- Irigoyen López, Antonio (2008). Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII. *Hispania*, 68 (230), 707-734.
- Irwin, Christa (2014). *Roma in Lima: Italian Renaissance Influence in Colonial Peruvian Painting*. City University of New York Academic Works. Disponible en

http://academicworks.cuny.edu/gc_etds/434 [Último acceso 01.05.2018]

- Kagan, Richard L. (2010). *Los Cronistas y la Corona: La Política de la Historia en España en Las Edades Media y Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica / Marcial Pons.
- _____ (2004). Entre dos mundos: las vistas urbanas de Guamán Poma de Ayala. En Martínez González C. y Vila Villar E. (eds.) *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 378-393.
- Kamen, Henry (1973). *La Inquisición Española*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ Kamen, H. (1993). *The phoenix and the flame: Catalonia and the Counter Reformation*. Yale University Press.
- Keen, B. (1985). Main Currents in United States Writings on Colonial Spanish America, 1884-1984. *The Hispanic American Historical Review*, 65(4), 657-682.
- Kelemen, Pál (1967). *Baroque and Rococo in Latin America*. New York: Dover Publications.
- Klaiber, Jeffrey (1995a). Las premisas ideológicas de algunos estudios recientes sobre la Iglesia en América Latina. *Bira* 22, 125-135.
- Klaiber, Jeffrey (1995b). Estudios recientes sobre la iglesia en Perú, Bolivia y Ecuador: un balance historiográfico. *Histórica*, XIX (2), 251-280.
- Konetzke, Richard (1953). *Coleccion de documentos para la historia de la formacion social de Hispanoamerica, 1493-1810*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Kristeller, Paul O. (1999). La retórica en la cultura medieval y renacentista. En J. Murphy (Ed.) *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid: Visor Libros.
- Kubiak, Ewa (2008). Grabados de los hermanos Wierix y la Pintura Barroca en el Perú y en Polonia. *XXX Convegno Internazionale di Americanistica*, 73-87.
- Latasa, Pilar (1993). El virrey Montesclaros y el derecho de patronato en el Sínodo Diocesano de 1613. *Actas del III Coloquio Internacional*

de Estudiantes de Historia Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: PUCP, 31-63.

_____ (2005). La celebración del matrimonio en el virreinato peruano: disposiciones en las archidiócesis de Charcas y Lima (1570-1613). En Arellano, I. y Usunáriz, J.M. *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico: siglos XVI y XVII*. Madrid: Visor libros, 237-256.

_____ (2011). Prólogo: expresiones ambivalentes y pretensiones compartidas: ser criollo en el virreinato del Perú. *Illes Imperies* (14), 7-12.

_____ (2012). Escenificación del poder episcopal en Charcas: fiestas en la entrada del arzobispo Borja (1636). *Taller de Letras NE* (1), 179-199.

Lavalle, José Antonio (1892). *Galería de retratos de los arzobispos de Lima (1541-1891)*. Lima: Imprenta y Litografía de la "Librería clásica y científica". Disponible en: https://archive.org/details/gri_galeriaderet00lava

Lavallè, Bernard (1982). Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII). *Allpanchis* (19):151-171.

_____ (1993). Las promesas ambiguas: criollismo colonial en los andes. Lima: Instituto Riva Agüero.

_____ (2000). En Mazzotti, J.A. (ed.). *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp.??

_____ (2011). Hacia un nuevo clero en los Andes a finales del siglo XVIII: la ordenación A título de lengua en el Arzobispado de Lima. *Revista de Indias*, 71(252), 391-414.

Ledda, Giusepina (1989). Predicar a los ojos. *Edad de Oro* (8), 129-142.

_____ (1996). Emblemas y configuraciones emblemáticas en la literatura religiosa y moral del siglo XVII. *Actas IV de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*, 45-74.

León Portilla, Miguel (1999). *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología moderna*. México: UNAM / Colegio de México.

- Lisi, Francesco (1990). *El Tercer concilio limense y la aculturación de indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Lockhart, James y Schwartz, Stuart (1992). *América Latina en la Edad Moderna*. Madrid: Akal.
- Lohmann Villena, Guillermo (1993). *Los americanos en las órdenes nobiliarias*. Tomo I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lorandi, Ana María (2000). Identidades ambiguas. Movilidad social y conflictos en los Andes, siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos*, 57(1), 111-135.
- Lozano, Jorge (1994). *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lundberg, Magnus (2011). *Church Life between the Metropolitan and the Local: Parishes, Parishioners and Parish Priests in Seventeenth-Century Mexico*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Mac Cormack, Sabine (1991). *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton y Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Maldavsky, A. (2014). Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII). *Histórica*, 38(2), 71-109.
- _____ (2012). Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII. Sevilla-Lima: CSIC/IFEA/Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Mantecón Movellán, Tomás (2002). *El peso de la infrajudicialidad en el control del crimen durante la edad moderna*. *Estudis: Revista de historia moderna*, (28), 43-76.
- Marañón, Gregorio (2012) [1935]. La biblioteca del Conde Duque. Edición digital a partir del *Boletín de la Real Academia de la Historia* (107), 677-692.
- Maravall, José Antonio. (1953). La formación de la conciencia estamental de los letrados. *Revista de estudios políticos*, (70), 53-82.
- _____ (1955). La historia del pensamiento político, la ciencia política y la historia. *Revista de estudios políticos* (84), 25-65.

- _____ (1979). Poder, honor y élites en el siglo XVII. Madrid: edit.
- _____ (1953). La formación de la conciencia estamental de los letrados. *Revista de estudios políticos*, (70), 53-82
- _____ (2000). *La Cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel.
- Marcaida, José R. (2011). Juan Eusebio Nieremberg y la ciencia del Barroco. Conocimiento y representación de la naturaleza en la España del siglo XVII. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- Marcaida, José R., y Pimentel, Juan. (2014) ¿Naturalezas vivas o muertas?: Ciencia, arte y coleccionismo en el Barroco español. *Acta Artis: Estudis d'Art Modern*, (2), 151-167.
- Mardones Bravo, Camila (2012). Pasiflora mística. Análisis iconológico de una pintura barroca de la Virgen de la Merced. *Aisthesis* (52): 261-282.
- Martínez Millán, José y Morales, Carlos (2011). *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Martínez Ruiz, Enrique y Negro del Cerro, Fernando (2010). Iglesia y Estado: una relación compleja. *Ariadna*, (21), 493-512.
- Martínez Sagredo, Paula (2011). Algunas reflexiones sobre las prácticas escriturarias en los Andes coloniales (siglo XVII). *Atenea* (503), 93-109.
- Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (1993). Historia de la antropología indigenista: México y Perú. Barcelona: Anthropos Editorial.
- _____ (2005). Arriaga ¿extirpador de la idolatría o antropólogo de la religión andina? *Textos Antropológicos* 15(1), 197-211.
- _____ (2013). Una polémica sobre la evangelización del indígena peruano (1654-1664). *Debates en Sociología* (6), 113-172.
- Maza, Francisco de la (año). Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 4 (13), 15-44.
- Mazín Gómez, Óscar (1996). *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- _____ (2008). Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (siglos XVI a XVIII). En Myers, J. (ed.). *Historia de los intelectuales en América Latina. Vol. 1. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz, 53-78
- Mazzotti, José Antonio (1996). La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII. En Mazzotti, J.A. y Zevallos Aguilar, J. (coord.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 173-196.
- _____ (2000). *Las agencias criollas y la ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- _____ (2000b). La invención nacional criolla a partir del Inca Garcilaso: las estrategias de Peralta y Barnuevo. En Castillo D. y Sattler, B. (eds.) *Perú en su cultura*. Ottawa: Ediciones Legas, 55-72.
- Medina, José Toribio (1904). *La imprenta en Lima, 1584-1824. Vol. 1*. Santiago: en casa del autor. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdf/mc0008206.pdf>
- _____ (1989) [1909]. *La imprenta en México, 1539-1820. Vol. 1*. México: UNAM
- _____ (1930). Bibliografía de las lenguas quechua y amará. New York: Museum of American Indian / Heye Foundation. Disponible en: <https://archive.org/stream/bibliografadelas00medi#page/n0/mode/2up> [Último acceso: 01.05.2018]
- _____ (2013) [1604]. *La imprenta en Lima. Vol. 2*. Valladolid: Editorial Maxtor.
- Mendiburu, Manuel de (1933). *Diccionario histórico biográfico del Perú*. Tomo VII. Lima: Gil.
- Mesa, José y Gisbert, Teresa. *Holguín y la pintura alto peruana del Virreinato*. La Paz: Alcaldía Municipal/Biblioteca Paceña.
- _____ (1982). *Historia de la pintura cuzqueña*, vol. 1-2. Lima: Fundación Augusto Wiese /Banco Wiese.
- Millar, René (1997). *Inquisición y sociedad en el virreinato de Perú*. Santiago: Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de

Chile/ Instituto Riva Agüero de la Universidad Católica del Perú.g

- _____ (2005). *La Inquisición de Lima. Signos de su decadencia, 1726-1750*. Santiago: Ediciones Lom/DIBAM/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Millones, Luis y Ledezma, L.D. (dirs.) (2005). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Fráncfort/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2005.
- Millones, Luis y Tomoeda, Hiroyasu (2007). Estudio preliminar. En Argüedas, J.M. (trad.) *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Mills, Kenneth (1997). *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2007). The naturalization of Andean Christianities. En Po- Chia Hsia, R. (ed). *The Cambridge History of Christianity : Re-Formation and Expansion, c. 1500-c. 1660, Vol. 6*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 504-535.
- Mills, Kenneth y Taylor, William (1998). *Colonial Spanish America. A documentary history*. Wilmington: Scholarly Resources.
- Mínguez, Víctor; Rodríguez Molla, I.; González Tornel, P. y Chiva Beltrán, J. (2012). *La fiesta barroca. Los virreinos americanos (1560-1808). Vol 1*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I / Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
- Miño Grijalva, Manuel (1988), La política textil en México y Perú en la época colonial. Nuevas consideraciones. *HMex* 38(2), 283-321.
- Monsalve, Martín (1998). Del estudio del rosario a la Real y Pontificia Universidad Mayor de San Marcos. *Histórica* 22(1), 53-79.
- _____ (2003). “Curacas pleitistas y curas abusivos. Conflicto, prestigio y poder en los Andes coloniales”. En Cahill, David y Tovías, Blanca. *Élites Indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. Quito: Ediciones Abya Yala, 159–174.
- Moraña, Mabel (1998). *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Moreno Martínez, Doris (1997). Cirios, trompetas y altares. *Espacio, Tiempo y Forma* 6 (10), 143-171.
- _____ (2010). De la Reforma Católica a la Contrarreforma. Algunas reflexiones. En Alvaro Castro, A. y otros (coords.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*. Córdoba: Editorial Séneca, Universidad de Córdoba, 251-272.
- _____ (2012). La discrecionalidad de un inquisidor. Francisco de Vaca ¿el primer abogado de las brujas? *Rev. Int. Estudios Vascos*, (9):168-180
- Morrone, Ariel (2013). Curas doctrineros y caciques andinos en la construcción de legitimidades: las iglesias rurales de La Paz, Audiencia de Charcas, 1570-1630, *Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, (50), 29-54.
- Morse, Richard (1990). El desarrollo urbano de la Hispanoamérica colonial. En Bethell, L. (Ed.). *Historia de América Latina*, vol. 3. Barcelona: Editorial Crítica.
- Mujica Pinilla, Ramón. (2001). *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/FCE/Banco Central de Reserva de Perú.
- Mumford, Jeremy R. (2011). Francisco de Toledo, admirador y émulo de la “tiranía” Inca. *Histórica XXXV* (2): 45-67.
- _____ (2012). *Vertical Empire. The general resettlement of indians in the colonial Andes*. Durham y Londres : Duke University Press.
- Murra, John (1978). *La organización económica del Estado inca*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Nakládlová, Iveta. (2011). De la varia lección a la encyclopaedia: los ideales de la erudición en la primera Edad Moderna. *Studia Aurea*, (6), 1-29.
- _____ (2012). *La lectura docta en la primera edad moderna (1450-1650)*. Madrid: Abada Editores.
- Nawrot, Piotr (2011). La vida litúrgico-musical en el colegio jesuítico en Cuzco (siglos XVI a XVIII). *Barroco y fuentes de la diversidad cultural. Memoria del II Encuentro Internacional*. Pamplona: Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 229-236.

- Negredo del Cerro, Fernando (2001). Política e Iglesia. Los predicadores de Felipe IV. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t25118.pdf> [Último acceso 01.05.2018]
- _____ (2002). La palabra de dios al servicio del rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII. *Criticón* (84-85), 295-311.
- _____ (2005). La gloria de sus reinos, el consuelo de sus desdichas. La imagen de Isabel de Borbón en la España de Felipe IV”. En López-Cordón M. y Franco, G. (coords.) *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica. VIIIa Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 597-610.
- Noorthoorn, V.; M. Casanegra y A. Duprat (2002). Curaduría en las artes plásticas: arte, ciencia o política? *El Basilisco*. Disponible en: http://www.elbasilisco.com/archivos_pdf/pensando_6.pdf [Último acceso 01.05.2018]
- Numhauser, Paulina. (2012). Un asunto banal: las luchas de vicuñas y vascongados en Potosí (siglo XVII). *Illes i Imperis* (14), 113-138.
- Núñez Beltrán, Miguel (2000). La oratoria sagrada de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII. Sevilla: Universidad de Sevilla / Fundación Focus-Abengoa.
- _____ (2002) Predicación e Historia. *Criticón* (84-85), 277-293.
- Ojeda, Almerindo (2014). *Proyecto sobre las fuentes grabadas del arte colonial (PESSCA)*. Disponible en <http://colonialart.org>. [Último acceso 01.05.2018]
- Ortega, Delfín (2009). Palabra, imagen y símbolo en el Nuevo Mundo: De las “imágenes memorativas” de fr. Diego de Valadés (1579) a la emblemática política de Guamán Poma de Ayala (1615). *Nova Tellvs* 27(2), 18-69.
- Osorio, Alejandra B. (2004). El Rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete. Documento de Trabajo N° 140. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Osorio Romero, Ignacio (1986). *Historia de las bibliotecas novohispanas*. México: SEP/Dirección General de Bibliotecas.
- O'Malley, John (1999) Contenido y formas retóricas en tratados del siglo XVI sobre predicación. En *La Elocuencia en el Renacimiento*. Visor Libros, Madrid, 283-299.
- O'Phelan Godoy, Scarlett (1997). *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios* (Perú y Bolivia, 1750-1835). Cuzco: CERA "Bartolomé de Las Casas".
- Padden, Robert (2000). The Ordenanza del Patronazgo of 1574: An Interpretative Essay. En Schwaller, J.F. (Ed.) *The Church in Colonial Latin America*. Delaware: Jaguar Books Scholarly Resources, 27-47.
- Pagden, Anthony (1988). *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza editorial.
- Palomo, Federico (1995) La autoridad de los prelados tridentinos y la sociedad moderna. El gobierno de don Teotónio de Braganza en el arzobispado de Evora (1578-1602), *Hispania Sacra* (47), 587-624.
- _____ (1997). "Disciplina christiana". Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna* (18), 119-136.
- _____ (2005). Hispania Catholica. Balance y perspectivas para el estudio de la historia religiosa de España y Portugal en la época confesional. En Serrano, E.; Cortés Peña, A. y Betrán, J.L. (Coords.), *Discurso religioso y Contrarreforma: Zaragoza*, Institución Fernando el Católico, 221-272.
- _____ (2013) Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la edad moderna. En E. Serrano (Coord.) *I Encuentro de jóvenes investigadores en historia moderna*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico" C.S.I.C./ Diputación de Zaragoza, 53-88.
- Papy, Jan (2001). La profecía de Lipsio sobre el Nuevo Mundo y el desarrollo de una "identidad americana" en la Universidad de Lima. En González E. y Pérez Puente, L. (eds.) *Colegios y universidades*.

2. *Del antiguo régimen al liberalismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 255-283.

- Pardo Sandoval, Teresa (1990). Impresos peruanos del siglo XVI: ornamentación, tipografía y encuadernación. *Boletín Instituto Riva Agüero* (17): 207-267.
- _____ (1997) Los trabajos de Antonio Ricardo en el siglo XVII. *BIRA* (24): 391-430.
- Peña López, Fray F. (2000). La práctica misionaria de Francisco Solano: perspectivas misiológicas para hoy. *Revista de Cultura Teológica* (31), 45-63.
- Perera, Miguel A.(1993). *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI*. Caracas: Monte Ávila latinoamericana editores.
- Perez Puente, Leticia (2010). El obispo. Político de institución divina. *Históricas Digital/Historia Novohispana* (83), 151-184.
- _____ (2012). Instrumentos del poder episcopal en Indias. Cuatro seminarios tridentinos del siglo xvi. *Relaciones* (133), 169-198.
- Pino Díaz, F. (1984). Las fuentes españolas sobre américa prehispánica como precursoras de la etnología europea: problemas historiográficos y científicos. *Anexos Rrevista de Indias* (1), 107-123.
- Pira, Pina Rosa (1999). Las epístolas dedicatorias de Boscán y Garcilaso en el Cortesano: parámetros del reconocimiento de una identidad. *Actas V. Asociación Internacional del Siglo de Oro*, 1026-1037.
- Polo, José Toribio (1918) [1906]. Un quechuista. *Revista Histórica*, t. 1, Lima, 1906, pp. 24-38 y 269-270, reproducido en la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, t. XI, 1918, pp. XV-XXI.
- Pope-Hannessy, John (1985). *El retrato en el Renacimiento*. Vol. 3. Madrid: Ediciones Akal.
- Praz, Mario (2005). *Imágenes del Barroco: estudios de emblemática*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Puente de la, José Carlos y Honores, Renzo (2016). Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial. *Histórica* 60(2), 11-47.

- Puig Tarrats, Esteban. (1990). El sermonario peruano titulado: 'Tratado de los Evangelios...' de Francisco de Ávila (1573?-1647). En *Evangelización y teología en América (siglo XVI). X Simposio Internacional de Teología (2)*, 985-1012.
- Rabinovich, Silvana (2007). Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico. *Acta Poetica* 28 (1-2): 241-256.
- Rafael, Vicente L. (1993). *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under early Spanish Rule.* Durham/London: Duke University Press.
- Ramos, Gabriela. (2013). Soldado, barbero, coleccionista. Testamento del bachiller Joan Enriquez Chuircho. Cuzco, 14 de junio de 1588. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3(1).
- Ramos, G. y Urbano, H. (1993). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII, Charcas, Chile, México, Perú.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Ramos Sosa, Rafael (2011). El escultor Luis de Espíndola y su trayectoria entre Bolivia y Perú. *Memoria del II Encuentro Internacional sobre Barroco. Barroco y fuentes de la diversidad cultural.* Pamplona: Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 62-66.
- Rancière, Jacques (1992). Politics, Identification, and Subjectivation. *October* 61: 48-64.
- Rappaport, Joanne (2009). ¿Quién es mestizo? descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII. *varia historia*, 25 (41), 43-60.
- _____ (2014). *The disappearing mestizo: Configuring difference in the colonial New Kingdom of Granada.* Duke University Press.
- Rawlings, Helen. (2002). *Church, Religion and Society in Early Modern Spain.* Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Reyes Gómez, Fermín de los. (2010). La estructura formal del libro antiguo español. *Paratesto* (7), 9-59.
- Rico Callado, Francisco (2002). Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco. *Revista de historia moderna, n° 21 (2003); pp. 189-210.*

- Rivara de Tuesta, Ma. L. (1999). La influencia de los clásicos en la filosofía colonial peruana. Fray Jerónimo de Valera (1568-1625). En Hampe, T. (comp.). *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: Sociedad peruana de estudios clásicos/Fondo editorial Universidad Mayor de San Marcos, 47-68.
- Rivet, Paul y Créqui-Montfort, George (1951). *Bibliographie des langues aymará et kičua, 1540-1875*. vol. 1. Paris: Université de Paris, Institut d'ethnologie.
- Robin, R. (2005). La autoficción. El sujeto siempre en falta. En Arfuch, L. (Ed.) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Bs. As.: Prometeo Libros, 45-58.
- Robledo Estaire, (2002). El cuerpo como discurso: retórica, predicación y comunicación no verbal en Caramuel. *Criticón* (84-85), 145-164.
- _____ (2003). El sermón como representación: teatralidad y musicalidad en la oratoria sagrada española de la Contrarreforma. *Revista de musicología* 26(1), 127-186.
- Rodríguez de la Flor, Fernando (1988). *Teatro de la memoria. Ensayos sobre mnemotécnica de los siglos XVI y XVII*. Salamanca: Editado por la Junta de Castilla y León, 1988.
- _____ (1995). *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*. Madrid: Alianza.
- _____ (2000). El Jardín de Yahvé: ideología del espacio eremítico de la Contrarreforma. En *La cultura del barroco; Los jardines: arquitectura, simbolismo y literatura: Actas del I y II Curso en torno a Lastanosa*. Instituto de Estudios Altoaragoneses, 243-266.
- _____ (2002). *Barroco: Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra.
- _____ (2005) *Pasiones Frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons.
- Rodríguez Garrido, José A. (1992). Sermón barroco y poder colonial: la oración panegírica al apóstol Santiago, de Espinosa Medrano. En Rose de Fuggele, S. (comp.) *Discurso colonial hispanoamericano*. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 115-129.

- Rojo Vega, Anastasio (2013). Miche Nostradamus: el triunfo del verso jeroglífico. *Revista española de investigaciones quirúrgicas (reiq)* 16(2), 95-102.
- Romano, Antonella (2008). Los libros en México en las últimas décadas del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo. En Chinchilla, P., & Romano, A. (Eds.). (2008). *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México: Universidad Iberoamericana, 241-274.
- _____ (2012). El libro como instrumento de la construcción de un mundo global: los misioneros y la cultura del escrito. *Erebea Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* (2), 109-126.
- _____ (2014). Los jesuitas en la formación educativa e intelectual del mundo moderno: génesis y estructura de los colegios (1540-1650). En Bianchini, Paolo; Chinchilla, Perla y Romano, Antonella (coords.) *De los colegios a las universidades. Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*. Lima: Universidad del Pacífico/Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Iberoamericana Puebla/Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 27-56.
- Romero, Carlos (2009). *Adiciones a "la Imprenta en Lima" de José Toribio Medina*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres.
- Rose, Sonia V. (2005). La formación de un espacio letrado en el Perú virreinal. *Cuadernos Hispanoamericanos* (655), 7-14.
- Rowe, John h. (1964). Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century. *The Kroeber Anthropological Society Papers* (30), 1-19.
- Rucquoi, Adeline. Éducation et société dans la péninsule ibérique médiévale. *Histoire de l'éducation* (69), 1996. pp. 3-36.
- Saez, ricardo (2002). Preludio al sermón. *Criticón*, (84-85),45-61
- Saignes, Thierry y Bouysee-Cassagne, Thérèse (1992). Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII. *Senri Ethnological Studies*, (33), 14-26.
- Salas Olivari, Miriam (2004). Trabajo y salario en los obrajes del Perú colonial a través de sus fuentes, siglo XVI. *América Latina en la historia económica* (22), 77- 104.

- Salomon, Frank (1984). Crónica de lo imposible: notas sobre tres historiadores indígenas peruanos. *Chungara* (12), 81-97
- _____ (2010) [1991]. *The huarochiri manuscript: a testament of ancient and colonial andean religion*. Traducción George Urioste. Austin: University of Texas Press.
- San Cristóbal Sebastián, Antonio (1996). El ensamblador limeño Mateo de Tovar y la evolución de los retablos en Lima. *Boletín IRA*, (23), 241-286.
- Sangalli, Maurizio (2003). Maestri, preti-maestri e scuole a Siena e a Venezia nel secondo Cinquecento. En Sangalli, M. (ed.). *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società. Atti del Convegno internazionale di studi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 373-403.
- _____ (2007) La formación del clero católico en la edad moderna. De Roma, a Italia, a Europa. *Manuscrit* (25), 101-128.
- Sánchez Marcos, Fernando (2007). Historiografía y dedicatorias en la Monarquía Hispánica del siglo XVII. *Pedralbes*, (27), 17-34.
- Sánchez-Molero, José Luis (2001). El "scriptorium" palatino, Felipe II y el oratorio Real del Escorial. En *Actas del Congreso El Monasterio del Escorial y la Pintura*, Madrid: Ediciones Escorialenses, 421-444.
- Santofimio, Rodrigo (2011). Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo del Nuevo Reino de Granada (1599-1609), y el proceso de cristianización en la alta Colonia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 38(1), 17-49.
- Scharlau, Birgit. (2003). Repensar la Colonia, las relaciones interculturales y la traducción. *Iberoamericana* 3(12), 97-110.
- Schwaller, John (2000) (Ed.). *The Church in Colonial Latin America*. Delaware: Jaguar Books Scholarly Resources.
- Sellnow, Deanna (2014). *The rhetorical power of popular culture: considering mediated texts*. California: Sage.
- Serna, Mercedes (2009). El proyecto político del Inca Garcilaso en la Historia General del Perú. *Escritura y Pensamiento* 12 (24), 7-23.

- Serna, Mercedes (2010). Lascasismo y método jesuita en el pensamiento del Inca Garcilaso de la Vega. En *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios Reales*. Madrid: Vervuert Iberoamericana, 349-359.
- Serrano Martín, E. (2010). *Annus Mirabilis*. Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier. En Betrán, J.L. (ed.) *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la edad moderna*. Madrid: Sílex, 297-343.
- Serulnikov, Sergio (2009). Crisis de una sociedad colonial. Identidades colectivas y representación política en la Ciudad de Charcas (siglo XVIII). *Desarrollo Económico* 48 (192), 439-469.
- _____ (2012). Representaciones, prácticas, acontecimientos. Apuntes sobre la historia política andina. *Memoria Americana* 20(1), 89-108.
- Sicroff, Albert (1985). *Los estatutos de limpieza de sangre*. Madrid: Taurus.
- Silverblatt, Irene (2009). Foreward. En Fisher, A. y O'Hara, M. (eds.), *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*. Durham y London: Duke University Press.
- Smith, Hilary Dansey (1978). *Preaching in the Spanish Golden Age. A Study of some Preachers of the Reign of Philip III*. Oxford: Oxford University Press.
- Solodkow, David (2010). América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en nueva España. *Cuadernos de Literatura*, 14(28), 172-195.
- Soto Rábanos, José M. (1987). Estudio introductorio. En *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid/Salamanca: Centro de Estudios Históricos del CSIC / Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, ix-ciii.
- Spalding, Karen. (1979). *De Indio a campesino, cambios en la estructura social del Perú colonia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____ (1984). *Huaro chirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford University Press.

- Spence, Paul (2014). Centros y fronteras: el panorama internacional de las humanidades digitales. *Humanidades Digitales: desafíos, logros y perspectivas de futuro* Janus, Anexo 1, 37-61
- Stastny, Francisco (1967) *Breve historia del arte en el Perú: la pintura precolombina, colonial y republicana*. Lima: Editorial Universo.
- _____ (1984). La universidad como claustro, vergel y árbol de la ciencia. Una invención iconográfica en la Universidad del Cuzco. *Anthropológica* 2(2), 105-167.
- Stern, Steve (1986). *Los pueblos indígenas del Perú, desafío de la conquista española, Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stratton, Suzanne (1988). *La Inmaculada Concepción en el arte español. Cuadernos de arte e iconografía. Tomo 1 y 2*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Stolcke, Verena (2008). El mestizo no nace, se hace. En Stolcke, V. y Coello, A. (eds.) *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 17-58.
- Tatsch, Flavia Galli (2015). A circulação de gravuras flamengas no Vice-Reino do Peru: transferência de modelos e inventividade. *Domínios da Imagem, Londrina* 9(17), 7-25.
- Tavárez, David (2009). Legally indian: inquisitorial readings of indigenous identity in New Spain. En Fisher, A.B. y O'hara, M.D. *Imperial subjects. Race and identity in Colonial Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Taylor, Gerald (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____ (2002). *Sermones y ejemplos: antología bilingüe castellano-quechua, siglo XVII*. Lima: IFEA/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taylor, William (1985). Between Global Process and Local Knowledge: An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900. *Reliving the past: The worlds of social history*, 115-90.
- _____ (1994). Santiago's horse: Christianity and Colonial Indian Resistance in the Heartland of New Spain. En Taylor, W. y

- Pease, F. *Violence, Resistance and Survival in the Americas*. Washington: Smithsonian Institution Press, 153-189
- Torero, Alfredo (2005). *Recogiendo los pasos de José María Argüedas*. Lima: Librosenred.
- Torres Arancivia, Eduardo (2006). Corte de virreyes. El entorno del poder en el Perú en el siglo XVII. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.
- Trasloheros, J.E. y Zaballa Beascochea, A. de (coord.) (2010) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la hispanoamérica virreinal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Twinam, Ann. (1999). Public lives-private secrets: gender, honor, sexuality, and illegitimacy in Colonial Spanish America. Stanford: Stanford University Press.
- Urbano, Henrique (1993). Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico. En Urbano, H. y Ramos, G. (comp.) *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII, Charcas, Chile, México, Perú*. Cusco: Centro de estudios regionales andinos, 7-30.
- Urbano, Henrique (1999). Estudio preliminar. En Arriaga, P.J. *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Urteaga, Horacio (1920). Prólogo. En Arriaga, J. *La extirpación de la idolatría del Pirú*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Lima.
- Urteaga, Horacio (1936). Doctor Francisco de Ávila. *Revista del Archivo Nacional del Perú*, 9(2),169-175.
- Vargas Ugarte, Rubén (1942). *La elocuencia sagrada en el Perú en los siglos XVII y XVIII*. Lima: Academia Peruana de la Lengua.
- _____ (1954). *Impresos peruanos (1651-1699)*. Lima: UAMSM.
- Valenzuela Márquez, Jaime (2006). Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649): "... que las ymagenes son los ydolos de los christianos". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas/Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, (43), 41-65.

- _____ (2006b). Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer concilio. *Investigaciones Sociales UNMSM*, 10 (17), 491-503.
- Vitulli, Juan. (2010). Soberbia derrota: el concepto de imitación en el Apologético de Espinosa Medrano y la construcción de la autoridad letrada criolla. *Revista Hispánica Moderna*, 63(1), 85-101.
- _____ (2013). Construyendo al predicador criollo: una aproximación al Arte de sermones de fray Martín de Velasco. *Hispanic Review*, 81 (4), 417-438.
- Vizúete Mendoza, J. Carlos (2014). La Iglesia peruana después de Trento. En Edit. *El Perú en la época de Felipe II*. Madrid, 157-184.
- Von Wobeser, Gisela (2015). Antecedentes iconográficos de la imagen de la Virgen de Guadalupe. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 37(107): 173-227.
- Wildavsky, A. (1987). Choosing preferences by constructing institutions: a cultural theory of preference formation. *American Political Science Review*, (81), 4-21.

Anexo 1. Registro de sermones y predicadores en Lima (1605-1650)

Fuente: elaboración propia a partir de José Toribio Medina, *La imprenta en Lima* (1904).

	Autor	Orden	Título	Pgs	Año	Total anual de impresos
1	Gutiérrez Flores, fray Pedro	Franciscano	Sermon que el muy reverendo Padre Fray Pedro Gutiérrez Florez calificador del Santo Oficio (...) predicó en el auto general de la Sancta Inquisicion...	28	1605	2
2	Castro, fray Diego de	Agustino	Sermon en la muerte del Maestro Don Fray Luis López...	28	1606	2
3	García de Zurita, Andrés	Secular	Sermon predicado a la missa del Espiritu Santo, que se dixo en la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes en 30 de julio de 1622...	38	1623	5
4	Zárate, fray Gabriel de	Dominico	Sermon publicado por Fr. Gabriel de Zárate, Prior del Convento de N.S. del Rosario de Lima (...) en la dedicación y fundación de la Iglesia y Monasterio de Santa Catalina de Sena.	16	1624	5
5	Medina, fray Antonio de	Dominico	Sermon predicado en el Castillo de San Felipe del Puerto de Callao a su dedicacion y benedicion; estando descubierto el Santissimo Sacramento, y en presencia de todo el presidio...	18	1625	7
6	Bilbao, fray Luis de	Dominico	Sermon de la Fe, en el solene y general Auto, que su Tribunal Santo celebró en la Ciudad de Lima. El Domingo tercero de Adviento, que fue dia de Santo Tomas Apostol, à 21 de Diziembre, de 1625...	17	1626	8
7	Palma Faxardo, Francisco	Secular	Sermón del Espiritu Santo predicado Martes veynte y cinco de mayo de mi seiscientos y veinte y siete, en el Espital de los Mareantes, en su Iglesia del Espiritu santo (...) que se celebró Iubileo de quarenta horas, y su Fiesta.	20	1627	4
8	Muñoz de Toledo, fray Alonso	Dominico	Sermon en la solemne otava del Capitvlo Prouincial del Cuzco. Predicado a la maior fiesta del Bienaventurado San Ambrosio de Sena...	52	1628	3

9	Perez de Urazandi, Alonso	Jesuita	Pengyrico o oracion en la solemnidad de la immaculada Concepcion de la Virgen Nuestra Señora...	23	1631	7
10	Maldonado, fray Fulgencio	Agustino	Oración funeral del Dotor Frey Don Fulgencio Maldonado del Abito de San Ioan, Procurador General...	23	1632	8
11	Mastrillo Durán, Nicolás	Jesuita	Semón en el otavario que la Ilustrissima Religion de Redemptores celebros a la Canonizacion de su primer Fundador y Patriarca san Pedro Nolasco...	22		
12	Ribera, fray Juan de	Agustino	Sermon que en el Convento de la Merced desta Ciudad de Lima predicó en al solmenidad de la canonizacion del Santo Fundador San Pedro Nolasco...	39		
13	Vadillo, fray Bartolomé	Agustino	Sermon predicado dia de la Exaltación d ela Cruz por el padre M. Fray bartolome Vadillo, Rector de el Colegio de el Colegio de San Ildefonso del Orden de nuestro Padre San Augustin...	16		
14	Palma Faxardo, Francisco	Secular	Sermon del Santo Martyr y Pontifice Marcelo. Abogado de los frutos de la Ciudad de los Reyes...	21		1633
15	Palma Faxardo, Francisco	Secular	Sermon del Espiritu Santo en la iglesia del Espital de los Mareantes de la Ciudad...	18	1634	4
16	Vadillo, fray Bartolomé	Agustino	Sermon a la fiesta real del segundo Corpus de España instituida por la Magestad Catolica del Rey...	10	1635	7
17	Acosta, fray Blas de	Dominico	Sermon a las exequias del ilustrissimo señor Don Fray Gabriel de Zarate...	12	1637	6
18	Acosta, fray Blas de	Dominico	Sermon a la Solemnidad del Capitulo provincial que la Provincia de san Juan Bautista del Piru de la orden de Predicadores...	12		
19	Acosta, fray Blas de	Dominico	Sermon a la Festividad del Santissimo Sacramento del Altar qve por Cedula de su Magestad celebra todos los años este Reyno, en reconocimiento a auer librado Dios su Real Tesoro...	11		
20	Cordoba Messia, Juan de	Jesuita	Vida del Iltmo. Sr. Don Fray Francisco Verdugo, Obispo de Huamanga con la oración fúnebre del mismo...	s/i		
21	Vadillo, fray Bartolomé	Agustino	Sermon en las honras de Don Bernardino Hurtado de Mendoca, Cavallero del habito de Santiago, General del puerto del Callao...	7		

22	Riero, fray Alonso de	Agustino	Sermon predicado en el insigne Convento de N.P. S. Agustin de Lima...	9	1638	4
23	Venabides y de la Cerda, Bartolomé de	Jesuita	Sermon en la dedicacion del nuevo y famoso templo de S. Pablo de la Compañía de Iesus de Lima, en dia del glorioso...	18	1639	6
24	Cisneros, fray José de	Franciscano	Discurso qve en el insigne Avto de la Fe, celebrado en esta Real ciudad de Lima, aueinte (sic) y tres de Enero de 1639...	15		
25	Huerta, fray Francisco de	Dominico	Sermon panegyrico de Santa Teresa de Jesus que el M.R.P.M. Fr. Francisco de Huerta de la Orden de Santo Domingo...	15	1640	11
26	Medina, fray Ciprano de	Dominico	Sermon. A la fiesta Real del Santissimo Sacramento del Altar, y segundo Corpus de España que instituyo la Magestad Catolica del Rey...	16	1641	16
27	Acosta, fray Blas de	Dominico	Oracion panegyrica a las Honras del Capitan Martin de Eraso, Secretario de su Excelencia...	12	1642	10
28	Vadillo, fray Bartolomé	Agustino	Sermón en el Capitvlo Provincial qve celebro la Provincia del Perú, del Orden de nuestro Padre S. Agustin...	9		
29	Vilches, fray Gaspar de	Mercedario	Sermon de San Marcelo Papa y martir, patron de Lima...	s/í		
30	Acosta, fray Blas	Dominico	Sermon en la gran solemnidad que instituyo en el insigne Convento de Nuestra Señora del Rosario de Lima...	16	1643	8
31	Bustamante, fray Baltasar de	Franciscano	Sermon predicado en la Cathedral de Lima el tercer día de insigne novenario que por cedula de su Magestad...	8	1644	10
32	Lopez de Aguilar, Gregorio	Jesuita	Discurso del mejor arbitrio de Philippo III. El Gran Rey de las Españas...	28		
33	Lopez de Aguilar, Gregorio	Jesuita	Desintereses y franquezas de la Christiana Charidad. Acreditada en la cvra de pobres enfermas; en el remedio de donzellas recogidas: en el socorro de vergonçantes, y otras obras pias...	64		
34	Astete de Ulloa, Gonzalo	Secular	Pompa funebre y Exequias que el excelentissimo Señor D. Pedro de Toledo y Leyba Marques de Mancera, Virrey destos Reynos hizo en la muerte d ela Reyna nuestra Señora Doña Ysabel de Borbon.	12	1645	15
35	Medina, fray Cipriano de	Dominico	Oracion. En memoria de las zenizas de D. Isabel de Borbón...	11		
36	Medina, fray Cipriano de	Dominico	Sermon predicado a la Emperatriz de los Cielos Maria Señora nvestra en el	10		

			festivo transito que hizo de su capilla del Rosario a la mayor de la Cathedral...			
37	Vargas Chacon, Diego de	Secular	Sermon del Licenciado Diego de Vargas Chacon, Cura Beneficado del Pueblo de Chalca...	13		
38	Carrillo de Ojeda, fray Agustín	Agustino	Sermon de dos festividades sagradas en compendio evangelico unidas al dia tercero de la Pascua de Espiritu Santo...	15	1646	11
39	Salinas y Córdoba, fray Buenaventura	Franciscano	Panegirico en la fiesta del serafico padre San Francisco...	s/i		
40	Solis y Valenzuela, Pedro de	Secular	Panegirico sagrado en alabanza del Serafin de las Soledades San Bruno Fundador y Patriarca de la Sagrada Cartvxa...	40		
41	Valverde y Contreras, Vasco de	Secular	Oracion funebre en las honras que la Ciudad del Cuzco celebros a la memoria de la Serenissima Reyna...	12		
42	Loyola, fray Francisco de	Agustino	Sermon en la festiva accion de gracias, que se hizo en la Cathedral de la Ciudad del Cuzco...		1647	8
43	Avendaño, Fernando de	Secular	Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Catolica, en lengua castellana y quichua...	129	1648	11
44	Ávila, Francisco de	Secular	Tratado de los Evangelios...	¿?		
45	Herrera, fray Juan de	Franciscano	Oracion panegirica de las alabanzas de el Dulcissimo Nombre de Maria Santissima...	8		
46	Reina Maldonado, Pedro de	Secular	Sermon del Doctor Egregio de la Iglesia San Geronimo en su primera fiesta que celebros la Cathedral de Truxillo...	8		
47	Rios, fray Juan de los	Dominico	Accion de gracias prevencion de penitencias y enmienda de culpas. Fiestas que celebros esta Ciudad de los Reyes...	17		
48	Acosta, fray Blas de	Dominico	Sermon que en la solemnissima colocacion de la Sagrada Reliquia del Santo Lignum Crucis, q la Santidad de Urbano VIII...	8	1649	19
49	Medina, fray Cipriano de	Dominico	Oracion funebre en las exequias que en la Ciudad de los Reyes celebros el Religiosissimo Monasterio de Santa Catalina De Sena Madre de Predicadores. A la memoria de la Venerable Soror Lvcia de la Santissima Trinidad, svvndadora, y madre perpetva...	22		

50	Paredes, Pablo de	Secular	Oracion panegyrica del D.D. Pablo de Paredes que dixo al Excelentisimo Señor Conde de Salvatierra, Virrey, Gobernador y Capitan General destos Reynos del Perú, Tierra Firme y Chile. En nombre de la Real Universidad de San Marcos.	14		
51	Valverde, fray Fernando de	Agustino	Sermon funebre en la pompa aniversaria que la sagrada Cofradia y Esclavitud fvndada en este Convento de N.P.S. Agustin...	29		
52	Alamo, fray Juan del	Agustino	Sermon predicado el tercer dia en la tarde de la solemne fiesta de nuestro Padre San Agustin...	13	1650	17
53	Palma Faxardo, Francisco	Secular	Discursos del Santissimo Sacramento predicados en el Convento de la Concepcion Inmaculada...	16		
						221

Anexo 2. Tabla de frecuencia sermones impresos en Lima por orden religiosa (1605-1650)

Fuente: elaboración propia a partir de José Toribio Medina, *La imprenta en Lima* (1904).

	Secular	Jesuita	Franciscano	Dominico	Agustino	Mercedario
1605	0	0	1	0	0	0
1606	0	0	0	0	1	0
1607	0	0	0	0	0	0
1608	0	0	0	0	0	0
1609	0	0	0	0	0	0
1610	0	0	0	0	0	0
1611	0	0	0	0	0	0
1612	0	0	0	0	0	0
1613	0	0	0	0	0	0
1614	0	0	0	0	0	0
1615	0	0	0	0	0	0
1616	0	0	0	0	0	0
1617	0	0	0	0	0	0
1618	0	0	0	0	0	0
1619	0	0	0	0	0	0
1620	0	0	0	0	0	0
1621	0	0	0	0	0	0
1622	0	0	0	0	0	0
1623	1	0	0	0	0	0
1624	0	0	0	1	0	0
1625	0	0	0	1	0	0
1626	0	0	0	1	0	0
1627	1	0	0	0	0	0
1628	0	0	0	1	0	0
1629	0	0	0	0	0	0
1630	0	0	0	0	0	0
1631	0	1	0	0	0	0
1632	0	1	0	0	3	0
1633	1	0	0	0	0	0
1634	1	0	0	0	0	0
1635	0	0	0	0	1	0
1636	0	0	0	0	0	0
1637	0	1	0	3	1	0
1638	0	0	0	0	1	0
1639	0	1	1	0	0	0
1640	0	0	0	1	0	0
1641	0	0	0	1	0	0

1642	0	0	0	1	1	1
1643	0	0	0	1	0	0
1644	0	2	1	0	0	0
1645	2	0	0	2	0	0
1646	2	0	1	0	1	0
1647	0	0	0	0	1	0
1648	3	0	1	1	0	0
1649	1	0	0	2	1	0
1650	1	0	0	0	1	0
	13	6	5	16	12	1

Anexo 3. Índice de sermones del *Tratado de los evangelios*

Volumen 1

1	Primera Dominica de Adviento: Erunt signa in Sole et Luna, et in stellis Lucae 21. Fol. 1
2	Segunda Dominica de Adviento: Cum aaudisset Ioannes in vinculis opera Christis. Mathei. II. Fol 14.
3	Tercera Dominica de Adviento: Misserunt Iudai ab Hierosolymis Sacerdotes, Et Leuitas ad Ioannem vt interrogarent eum: Tu quis es? Ioannis. 10. Fol 24.
4	Quarta Dominica de Adviento: Anno quinto decimo Imperij Tiberij Casaris et. Lucae 3. Fol. 32
5	En la Vigilia de la Natividad del Señor: Cum esset desponsata Mater Iesus Maria, Ioseph, etc. Math. Cap. I. Fol. 45.
6	De la Natividad del Señor. En que ay tres Evangelios. Lo primero serà dezirlos todos tres en la lengua, y acabado esto se dirà algo del mysterio, y de todos ellos. Fol. 53.
7	Del glorioso Protomartyr San Estevan: Ecce ego mitto vos, sicut Oues immedio Luporum. Math. 23. cap. Fol.66.
8	En el día de san Ivan Evangelista: Dixit Iesus Petro sequere me. Ioan. 81.c. F. 73.
9	En la Fiesta de los Santos Niños Inocentes: Futurum est vt Herodes quarat Puerum ad perdendum eum. Math. 2. cap. Fol. 80
10	En la fiesta del glorioso Martyr santo Thomas Canturiense, es el Evangelio del Buen Pastor, que se explicará en la Dominica segunda después de Pascua.
11	Dominica infraoctava de la Natividad del Señor Fol. 90.
12	De la octava de la Natividad se explicò su Euangelio en su mesmo dia.
13	San Silvestro es a 31 de Diziembre y el Euangelio es: Sint lumbi vestri pracin eti. Del comun de confessor Pontifice, allà le explicará. Fol. 91.
14	En el día de la circuncission del señor. Postquam consumati sunt diez octo, vt Circuneideretur puer, vocatum est nomen eius Iesus. Luca. Cap.2. Fol.91
15	Vigilia de la Epifania, es el Evangelio, defuncto Heroe de Ecce Angel vs Domini apparuit in fomnis, etc Y se explicó el dia de los Inocentes. Alli se hallará.
16	La Epihpania del Señor y Pasqua de los Reyes: Vbi est quinatus est Rex Iudeorum? Math. 2. Fol. 99.
17	Dominica infraoctavam Epifania: Cum factus ebet Iesus annorum duodecim a (i) ... Lucae I. cap. Fol. 113
18	Dominica secunda post Epiphaniam: Nuptiae faeta sunt in Cana Galilea Ioam. Cap. 2. Fol. 118.
19	Dominica tertia post Epiphaniam: cum descendibet Iesus, de monte secutae sunt (i) et ecce leprosus veniens, etc. Math. 2. cap. Fol. 123.
20	Dominica quarta post Epiphaniam: Ascendens Iesus inasiculam, secnti sunt cum (i) Math. 8. cap. Fol. 128.

21	Dominica quarta post Epiphaniam: Dixit Iesus Discipulis suis parabolam banc finde fastum est Regnam caelorum homini, que seminatur bonam semina in agro suo etc. Math. 13. cap. Fol. 132.
22	Dominica sexta post Epiphaniam: Simile est Regnum caelorum grano finapes Math. 13. cap. Fol. 137.
23	Dominica in septuagesima: Simile est Regnum caelorum homini pater familias qui exiit primo mane conducere operarios invenciam suam. Math. Cap. 20. Fol. 141.
25	Dominica in sexagesima. Cum turba multa conveniret, Et de civitatibus properarent ad Iesum dixit per similitudinem. Exiit, qui seminat, Etc. Luca 8. cp. Fol. 148
26	Dominica in quinquagesima. Ecce ascendimus Ierosolymam, Et consumabuntur omnia, quae scripta sunt per Prophetas de Filio hominis, Et psinihil horum intellexerunt. Luca 13. cap. Fol. 156.
	QUARESMA
27	Quaresma. Miercoles cinerum. Memento homo quia pulvis es, Et in pulverem reverteris. Genes. 3. cap. Fol. 163
28	Feria quinta despus de ceniza. Cum introisset Iesus Capharnaum, accessit ad eum Centurio, rogans eum, Etc. Matth 8. cap. Fol. 167
29	Viernes despus de la ceniza. Audistis, quia dictum est antiquis, diliges proximum tuum, Et odio habebis inimicum tuum? Ego autem dico vobis, Etc. Matth 5. Cap.
30	Sabado despus del Miercoles de Ceniza. Cum fero esset factum, erat navis in medio mari, Et Iesus solus in terra Etc. Marci 7. cap. Fol. 177.
31	Domingo primero de Quaresma. Ductus est Iesus in desertum, ut tentaretur à Diabolo, etc. Matth. 4. cap. Fol. 183.
32	Feria segunda después de la primera Dominica de Quaresma. Deste Evangelio se tratò en las Dominicas de Adviento largamente y en particular en la tercera, y assi se dexa. Pero si se quiere predicar deste Evangelio, en esta Feria, podrá el Predicador dezir, que para mover à penitencia en esta Quaresma à los fieles, y por ser tan eficaz para esto la consideración del Juicio final, y también; porque el exercicio de las obras de Misericordia, ayudan a la Penitencia se canta oy este Evangelio, etc.
33	Feria tercera despus de la primera Dominica de Quaresma. Cum introisset Iesus Ierosolymam commota est vniuersa civitas, dicens, Etc. Matth. 2. cap. F. 190.
34	Feria quarta post primam Dominicam Quadragesimae. Accesserunt ad Iesum Scribae et Pharisei dicentes: Magister volumus à te signum videre. Matth. 12. Fol. 196.
35	Feria quinta post primam Dominicam Quadragesimae. Ecce mulier Cananea à finibus illis egressa clamavit dicens ei, etc. Matth. Cap. 15. Fol. 201.
36	Feria sexta post primam Dominicam Quadragesimae. Est autem Ierosolymis probatica piscina, quinque porticus habens, Etc. IOAN 5. cap. Fol. 207.
37	Sabado despus de la primera Dominica de Quaresma tiene el proprio Evangelio que la Dominica siguiente.
38	Dominica segunda Quadragesima. Assumpsit Iesus Petrum Et Iacobum Et Ioannem fratrem eius Et. Matth. Cap. 17 Fol. 212.
39	Feria segunda post secundam Dominicam Quadragesimae. Dixit Iesus turbis Iudeorum: Ego vado, Etc quaretis me, Et in peccato vestro moriemini. Ioan cap. 8. Fol. 216.

40	Feria tertia post secundam Dominicam Quadragesimae. Super Cathedram Moysi sederunt scriba Et pharisei Etc. Matth. cap. 23. Fol. 220. [DUMÉZIL 2]
41	Feria quarta post secundam Dominicam Quadragesima: Este Evangelio explicamos en la Dominica de la quinquagesima guarto a una parte, y la otra se explicará en la festividad de Santiago a 25 de Julio.
42	Feria quinta post secundam Dominicam quadragesima: Homo quidam et at di(¿) et indueatur purpura, et bybo. LUCAE cap. 16. Fol. 226
43	Feria sexta post sexta post secundam Dominicam Quadragesima: Homo er at patter familias, qui plant ouit vinteam, etc. MATH cap. 21. Fol. 230.
44	Sabado después de la segunda Dominica de Quaresma: Hono quidam babuit duos filios, etc. LUCAE cap. 15. Fol. 238.
45	Dominica tertia Quadragesima: Erat Iesus eyciens Demonium, et. illud erat enutum, etc. LUCAE II cap. Fol. 244.
46	Feria secunda post tertiam Dominicam Quadragesima: Utique dicetis miblbane similitudinem. Me tice curate ipsum, etc. LUCAE cap. 4. Fol. 251.
47	Feria tertia post tertiam Dominicam Quadragesima: Si pecaurit inte frater tuns, curripe eum inter te etc ipsum sotam etc. MATH cap. 18. Fol. 259.
48	Feria quarta post Dominicam tertiam Quadragesima: Quare Diccipuli tui transgerdiu tur tradiciones seniorum, etc. MAETH. Cap. 15. Fol. 262.
49	Feria quinta post Dominicam tertiam Quadragesima: Surgens Iesus de Sinagoga introiuit in domum Simonis, etc. LUCAE cap. 4. Fol. 268.
50	Feria sexta post tertiam Dominicam Quadragesima: Iesus ergo fatigatus ex itinerto sedet at sic supra sontem etc. IOAN cap. 4. Fol. 273. Sabado después de la tercera: Dominica de Quaresma: Adducunt Scriba, et Pharisei mulierem deprebensam in adulterio etc. IOAN cap. 8. Fol. 281.
51	Dominica quarta Quadragesima: Ab yt Iesus transmari Galilea, quod est Tiberian etc IOAN cap. 6. Fol. 285.
52	Feria secunda post quartam Dominicam Quadragesima: Invenit icsus in templo vendentes bobes et solumbas etc. 6ª. De este Evangelio se ha tratado en el Martes después de la primera Dominica de cuaresma. Fol. 291.
53	Feria tertia post quartam Dominicam Quadragesima: Die Festo mediante ascendit Iesus in templum, et docebat, et mirabantur Iudei, etc. IOAN 7 cap. F. 292.
54	Feria quarta post Dominicam quartam Quadragesima: Prateriens, Iesus vidit hominem caecum â nativitate, etc. IOAN cap. 9. Fol. 301.
55	Feria quinta post Dominicam quartam quadragesima: Ibat Iesus in civitatem, qua vocatur Naim, etc. LUCAE cap. 7. Fol. 308.
56	Feria sexta post Dominicam quartam Quadragesima: Erat quidam languens Lazarus d Betania, etc. IOAN cap. 12. Fol. 314.
57	Sabado después de la Dominica quarta de Quaresma: Ego fum lux mundi, qui squitur me non ambulant in tenebris. IOAN 8 cap. Fol. 324.
58	Dominica in Passione: Quis ex vobis arguet me de percato IOAN 8 cap. Fol. 328.
59	Feria secunda post Dominican Passionis: Misserunt Principes, et Pharisei Ministros vt apreberet Iesum. IOAN 7 cap. Fol. 335.

60	Martes despues de la Dominica de Pssion: Ambulabat Iesus in Galileam, moneinim volebat in Iudeam ambulare. IOAN 7 cap. Fol. 339.
61	Miercoles despues de la Dominica quinta de Quaresma: Facta sunt encaenia in Hyerosolimis et hyemens er at etc. JOAN 19. Fol. 344.
62	Iuebes después de la Dominic quinta de Quaresma: rogabat Jesum quidam farifeus vt manducaret cu millo. LUCAE cap. 7. Fol. 348.
63	Viernes de la quinta Dominica de Quaresma: Collegerant Pontifices et Pharisei concilium aduersus Iesum et dicebant etc. IOAN II cap. Fol. 355.
64	Sabado de la Dominica quinta de Quaresma: Cogitauer unt Principes et Phariseis vt Lazarum interfierent JOAN 12 Fol. 361.
65	Domingo de Ramos: Cun apropiaquaffet Iesus Ierosolismis et venisset Bethphage. MATH 21. Fol. 363.
66	Lunes de la semana Santa: Triftis est anima mea. MATH cap. 26. Fol. 371.
67	Martes santo segundo Sermon de la Passion del Señor desde que lo llevaron a Poncio Pilato hasta que llevó la Cruz a cuestras al Calvario: Et victum adduxerant eum et iradider unt Poncio Pilato Presidi. MATH 27. cap. Fol. 388.
68	Tercer Sermon de la Passion de nuestro Señor Jesu Christo.
69	Miercoles desde que saliò con la Cruz a cuestras de casa de Pilato hasta que le dieron sepultura: Et indinato capite tragidit spiritum. Fol. 400.
70	Sermon de Juebes santo en la tarde al Mandato: Ante diem se stum Pajcha sciens Icsus qula venit boraeius, vt transe at de hoc mundo ad Patrem, cun diles isset suos, qui tratt in munao, in soem dilexit tos. JOAN 13. Fol. 413
71	Sermon del buen Ladron: Domine memento me, dam veneris in Regnum tuum LUCAE 23. Fol. 421.
72	Domingo de la Resurreccion: Jesum auaritis Nazarenum sur rexit, non est hieccos lo us vi pussuerant ilium. MARCI 16 cap. Fol. 427
73	Segundo dia de Pasqua de Resurreccion: Qui sunt bi sermones, ques confertis an lulantes et estis tristes? LUCAE cap. 24. Fol. 435.
74	Tercero dia de Pasqua de Resurreccion: Pax volis: Ego sum, nolite timere. LUCAE cap. 24. Fol. 443.
75	Feria quarta despues del Domingo de Resurreccion: Manifest auit se iterum Iesus dicipulis suis ad mane Tiberiaoi. JOAN 21. Fol 447.
76	Feria quinta despues del Domingo de Pasqua: Maria shabat ad monumentum foris plarans. JOAN cap. 20. Fol. 452.
77	Feria sexta despues del Domingo de Resurreccion: Vnaecim dicipuli abierunt in Galileap in montem vli son si it ner at illis Iesus. MATH 28. cap. Fol. 456.
78	Sadabo despues del Domingo de Resurreccion: Una sabbati Maria Magdalena, venit ad monumentum, cum aabuc tenebr a ebent. JOAN 20 cap. Fol. 452.
79	Domingo despues de la Resurreccion: Cum fores essens clautae vbi trant dicipuli
80	Domingo tercero despues de Pasqua: Modicum triam non videbilis me, et iterum modiu et bidebi is me, quia vado ad Ptrem JOAN 16. cap. Fol. 482.
81	Domingo quarto despues de la Pasqua: Vado ad eam, qui missit me et Nemo ex vobis in terrogal me quuo vadis? JOAN 16. cap. Fol. 489.
82	Dominica quinta despues de Pasqua: Si quia petrierit Patrem in nomine meo dabit vabis. JOANIS 16 cap. Fol. 495.

83	Feria segunda de las Rogaciones: Petite et dabitur vobis, qua, ite et innenietus; pulsate et a periet ur vubis. LUCAE II cap. Fol. 502.
84	En la Vigilia de la Ascension del Señor: Sublematis Jesus oculis, in coelum dixit Pater venit hor a clarifica filium tuum. JUAN 17. cap. Fol. 508.
85	En la fiesta de la Ascension del Señor: Et Dominus quidem Iesus pestquam locutus est eis ossan ptu esi in coelum. MARCI 16. cap. Fol. 514.
86	Dominica infraoctava de la Ascension del Señor: Cum venent Paraditus quem ego nitt am vobis spittum veritatis qui a Patre procedit ttle testimonium per hibe lit de(¿) et vos testimoniam per habitis etc. JOAN 15 et c. 16. Fol. 521. (
87	En la Vigilia de Pentecostès. Si dtligitis me, mandata mea fernate et ego rogabo Patrem etc. JOAN 14 cap. Fol. 526.
88	Domingo de Pasqua del Espiritu Santo: Pralitus autim Spiritus Sanctus, quem mitru fter in nomine me, ttle vos docebit un (¿) etc. JOAN 14 cap. Fol. 589.
89	Lunes infra octava de Pentecostes: dixit Iesus “Nicodemo” Si deus ilea it mun et ha(¿) vingenitum dar vt Muñoz Molina qui credi tis in upsum, non per cat, et hadeat vt an atertiam. JOAN 3 cap. Fol 559.
90	Martes tercer dia de Pentecostès: Dixit Iesus Friseis: Amen amenico vuli qui non iutrat per oslium in vhile vrium, sea asien(¿) ayúnale ilc fur ost et lati (¿) JOAN 10 cap. Fol. 545.
91	Feria quarta despues de Pentecostès: Dixit Iesus turbis Iudeorum mimo potest venire ad me nisi Pater qui missit me traxerit eum etc. JOAN 6 cap. Fol. 551.
93	Feria quinta despues del Domingo de Pentecostès: Convocatis Jesus duodecim Apostolis de vit illis vitutem, et potestatem super Omnia demonia, et vt languores curarent. LUCAE cap. 9. Fol 556.
94	Feria sexta despues de el Domingo de Espiritu Santo: Remittuntur tibi percata tua LUCAE cap. 9. Fol. 560.

Volumen 2

95. Fiesta de la Santissima Trinidad. Euntes docete omnes gentes baptizantes, eos in nomine Patris, Et Filij, Etc Spiritus Sancti. Math. vlt.
96. Dominica prima despves de Pentecostes. Estote misericordes, sicut Et pater vister misericors et. Lucae 6. Cap.
97. En la fiesta de Corpvs Christi, que es el Santissimo Sacramento. Caro mia verè est cibus, Et sanguis mens verè est potus. Joann. 6. Cap.
98. Dominica infra octava. Corpus Christi.2.despues de Pentecostes. Homo quídam fecit canam magnam, Et vocabit multos, Etc. Lucae. 14
99. Dominica III. Despves de Pentecoste. Erant appropinquantes ad Iesum publicani, Et peccatores; vt audirent illum. Lucae, 15. Cap.
100 Dominica qvarta despves de Pentecostes. Cum turba irueraent in Iesum, vt audirent Filium Dei, Etc. Lucae. 5. Cap.
101. Dominica qvinta despves de Pentecostes. Nisi abundauerit iustitia vestra plusquam Scribara, Et Phariseorum; non intrabitis in regnum coelorum. Math. 5. Cap.
102. Dominica sexta post Pentecostes. Misereor super turbam, quia ecce iam triduo sustinent me, neo habent quod manducent. Marci. 8. Vers.2

103. Dominica septima post Pentecostem. Attendite vobis á falsis Prhophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium. Matt. 7. v.
104. Dominica octava post Pentecostem. Homo quídam erat diues, qui babebat villicum. Lucae. 16
105. Dominica nona post Pentecostem. Cum appropinquares Iesus Ierusalem, videns iuitatem fleuit super illam. Lucae. 19.
106. Dominica dezima post Pentecostem. Omnis, qui se exaltat, humiliabitur; Et qui se humiliat, exaltabitur. Lucae. 18.
107. Dominica onze despves de Pentecostes. Et surdos facti audire, Et mutos loqui. Marci. 7. Cap.
108. Dominica doze despves de Pentecostes. Beati oculi, qui vident quae vos videtis. Lucae. 10
109. Dominica treze despves de Pentecostes. Non nè decem mundati sunt? Et nouem vbi sunt? Lucae. 17
110. Dominica cotorze despves de Pentecostes: Nemo potest duobus Dominis seruire, Math.6.
Tabla de los sermones, y Euangelios, que contiene este libro del primero tomo
Tabla de los sermones, y Euangelios, que contiene el segundo tomo