

El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú

JUAN CARLOS GARCÍA

En la historiografía referente al Perú, la expresión «extirpación de la idolatría» suele tener dos acepciones. En primer lugar, «extirpación de la idolatría» designa al principio general de la evangelización según el cual era necesario erradicar los cultos paganos como paso previo a la difusión de la doctrina cristiana. Se trata de un principio básico, universal, que el país comparte con otras experiencias evangelizadoras. Aparece reflejado claramente en la normativa eclesiástica; los padres de los concilios y sínodos reflexionaron y escribieron sobre el particular¹. El conjunto de normas y leyes que este principio generó estará en la base de una variedad de actuaciones judiciales contra idólatras y hechiceros. Al tratarse de un principio universal, los procesos de idolatrías también fueron bastante comunes en el ámbito del virreinato peruano y en los otros virreinos americanos.

1. Sirva de ejemplo el texto del proemio del *Confessionario para los curas de indios* elaborado por el III Concilio Limense: «Para assentar la doctrina del Euangelio en qualquiera nacion donde se predica de nuevo, del todo es necessario quitar los errores contrarios que los infieles tienen. Por que no ay gente tan barbara que no tenga algun genero de supersticion, y sus opiniones cerca de las cosas de Dios y de las animas humanas y de la otra vida. Y en estas prouincias del Piru es cosa de admiracion ver la muchedumbre y variedad de supersticiones y cerimonias y ritos y agueros y sacrificios y fiestas que tenian todos estos Indios, y quan persuadidos y assentados les tenia el Demonio sus disparates y errores» (*Confessionario*, f. 2).

Pero en el Perú, y particularmente en la extensa zona abarcada por el antiguo arzobispado limeño, sede del poder civil y eclesiástico, «extirpación de la idolatría» significa además un período histórico durante el cual la lucha contra el paganismo o sus remanentes se convirtió en la principal política evangelizadora de algunos arzobispos. Este período coincide, con algunas intermitencias, con el gobierno de tres prelados, Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622), Gonzalo de Campo (1625-1626) y Pedro de Villagómez (1641-1671).

De los tres momentos de la extirpación en el siglo XVII el más importante es el primero, pues durante él se sentaron las bases jurídicas, políticas e ideológicas del movimiento. A fecha de hoy existen bastantes estudios sobre el problema, pero ciertos aspectos aún no han sido debidamente aclarados. Me referiré a dos de ellos: primeramente, las conflictivas circunstancias del primer descubrimiento o denuncia de la idolatría en el arzobispado de Lima y, segundo, las razones por las cuales la extirpación se convirtió en la principal preocupación del gobierno del arzobispo Lobo Guerrero.

ÁVILA, JUICIO Y CIRCUNSTANCIAS

En la documentación de inicios del siglo XVII existen numerosas referencias al descubrimiento de la idolatría en el arzobispado de Lima. Esas versiones difieren ligeramente unas de otras, pero todas señalan unánimemente al sacerdote cuzqueño Francisco de Ávila (1573-1647) como el personaje clave en dicho descubrimiento. No me voy a detener en la vida de Francisco de Ávila, su aporte a la cultura quechua y a la literatura e historia peruanas es innegable, y existen además tres estudios biográficos modernos. Bien es verdad que su vida y su obra merecerían una nueva y mejor biografía que tuviese en cuenta los documentos que conocemos recientemente y, sobre todo, que se acercase al hombre de una manera lo más libre de prejuicios².

2. Ávila fue bastante conocido en su tiempo y sobre él se trata en numerosas obras de la época virreinal. La primera biografía moderna es la de José Toribio Polo, de 1906. Dos de las traducciones castellanas del manuscrito quechua incluyeron sendos estudios biográficos del religioso cuzqueño: Duviols, en 1966, acompañó a su estudio con una noticia bibliográfica bastante útil. La biografía de Antonio Acosta, de 1987, se detiene mayormente en el juicio que pusieron los indios al doctrinero acentuando el aspecto represivo y económico: se

Entre las versiones sobre el inicio de la extirpación, la del propio Ávila ocupa un lugar destacado. El religioso escribió una narración apretada de los sucesos en la «Prefación» de su obra principal, el *Tratado de los Evangelios* (impresa en 1648)³. Se trata de un libro de sermones en quechua y castellano. Que el *Tratado de los Evangelios* esté escrito según los cánones del género literario-didáctico del sermón explica el tratamiento que el autor da a los sucesos históricos. En su exposición, lo que importa no es tanto la exactitud de fechas y lugares cuanto la veracidad esencial de los hechos, que son tratados como *ejemplos*. Esto ha conducido a cierta confusión en la lectura de la «Prefación» porque se ha tratado de reconstruir la historia únicamente sobre la base del texto, sin la debida confrontación con otras fuentes.

Me detendré brevemente en este punto.

Antonio Acosta ha dedicado algunas páginas a señalar que Ávila habría falsificado en la «Prefación» la fecha de los eventos, presuntamente con el fin de ocultar que su descubrimiento de la idolatría era posterior a un juicio que le pusieron los indios de su doctrina; en realidad ese «descubrimiento» de la idolatría no sería otra cosa que una venganza por el juicio. Recientemente, Duviols ha tratado de discutir con Acosta esta interpretación⁴. El intercambio de opiniones entre estos dos estudiosos, desde luego, sólo enriquecería las investigaciones. Empero, esta discusión planteada por el maestro francés es un poco absurda pues fue él mismo quien sugirió por primera vez que Ávila mentía⁵. Acosta no hizo otra

trata de una biografía que ha influido bastante en los estudios posteriores. Puig Tarrats (1990, p. 988), ha señalado la necesidad de superar la simplificación que supone un tratamiento meramente económico de un personaje como Ávila, presentándolo como una persona empeñada en erradicar con la mera violencia las costumbres paganas, desligando su actuación del contexto socio-religioso de la época. Añadiría yo, además, centrando exclusivamente el análisis en la actividad extirpadora de Ávila y olvidando las otras facetas de su labor religiosa e intelectual, esta última de un valor todavía no ponderado.

3. Ver los datos completos en la bibliografía. La obra de Ávila constituye actualmente una rareza bibliográfica. La «Prefación» del *Tratado* fue publicada de manera independiente en 1918 en la Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. En la edición de 1648 los folios de la «Prefación» no están numerados, por comodidad para el lector citaré la edición de 1918.

4. Ver Acosta, 1979, pp. 5 y ss.; Acosta, 1987b, pp. 585 y ss.; Duviols, 2003, pp. 60 y ss.

5. «Aunque pretende que los indios de su parroquia iniciaron un proceso contra él como venganza por haber denunciado sus idolatrías, el examen de los datos parece probar que el orden de los acontecimientos fue inverso» (Duviols, 1977, p. 211; también antes en Duviols, 1966, p. 235).

cosa que seguir las indicaciones de Duviols, quien aún no se ha enterado que es el padre de todo este embrollo.

Cuando Duviols escribió su tesis, hacia 1971, nadie había estudiado aún los materiales del juicio de los indios, aunque, ciertamente, Toribio Polo pudo ver los papeles e informar de su existencia. Como Duviols no tenía otra fuente de que echar mano para explicar el origen de las campañas de Ávila recurrió al texto de la «Prefación». Pero trató este texto como trataría un historiador una declaración judicial o un texto histórico sin advertir el hecho de que se hallaba ante una pieza literaria. Duviols tomó cierto párrafo de la «Prefación» en el que Ávila presentaba un ejemplo de cómo los indios eran capaces de ocultar sus ritos fingiendo indignación y lo relacionó con otra frase en la que el doctrinero mencionaba que «hasta el año de 1608» siempre había predicado contra la idolatría, aunque *in abstracto*. Duviols supuso que 1608 era el término *a quo* y que la anécdota de los indios indignados era inmediatamente posterior, y por lo tanto anterior a la fiesta de la Asunción que se menciona en el texto. Restando o sumando meses dedujo que el sermón de Ávila en Huarochirí había tenido lugar en agosto de 1608. Por lo tanto, Ávila habría desplazado todos los hechos un año exacto, pues se sabía que el proceso de los indios tuvo su inicio en 1607.

Lo cierto es que la fecha de 1608, señalada por Ávila, efectivamente es un término *a quo*, indica el momento en el cual el sacerdote ya no tenía duda ninguna respecto de la idolatría, el doctrinero la señalará en infinidad de lugares; sin embargo, tal fecha está relacionada no con la anécdota de los indios indignados, sino con la denuncia de la idolatría ante el visitador Baltasar de Padilla (mayo de 1608), producto ya de varios meses de investigaciones etnográficas en la doctrina. Pero este hecho es imposible de deducir únicamente de la «Prefación». Ávila no tenía ninguna necesidad de fechar rigurosamente los hechos ya que le bastaba una exposición muy general y verosímil para que su historia fuese persuasiva, el juicio no tenía para él mucha importancia, excepto porque a partir de él dio inicio a las investigaciones y era necesario indicar el hito. Más aún, el religioso nunca ocultó que el juicio había sido primero y la investigación después. La confusión de las fechas no es una confusión de Ávila, sino de sus intérpretes modernos y de ellos es el problema del orden de los sucesos. El texto de la «Prefación» está construido como un sermón y como tal debe leerse; en él interesa el mensaje a transmitir, no los detalles precisos, por eso ese texto no resiste un análisis histórico riguroso.

Es posible mencionar varios ejemplos de este «descuido por los hechos» de Ávila, pondré aquí un par de ellos. Ávila sostiene en la «Prefación» que el principal capitulante y cacique del pueblo de Tuna era Cristóbal Llacsahuarinca, quien se arrepintió de sus acusaciones al ser curado de una enfermedad por el sacerdote⁶: esto es falso, Llacsahuarinca era uno de los promotores de los capítulos pero no era el cacique de Tuna, ni estuvo enfermo, ni se retractó ante el visitador. Ávila confunde a este personaje con don Martín Puiporocsi, señor de Tuna, efectivamente esencial en el desarrollo del juicio. Pero aunque el personaje esté equivocado, la esencia de los sucesos históricos no lo está, pues efectivamente don Martín Puiporocsi era uno de los principales capitulantes, y a raíz de una enfermedad se retractó de todos los cargos.

Otro ejemplo curioso es el que cuenta Ávila, con su acostumbrada mordacidad, de que los indios lo habían acusado de deberles «vn millon, y docientos mill pesos de buen oro». El predicador quería señalar con este ejemplo lo desorbitado de todo el proceso. El problema está en que en los papeles del juicio esa acusación con ese monto no existe... ¿mintió Ávila? Pues no. En el juicio figura un capítulo de los indios de Guamasica, quienes afirmaban que Ávila les debía «un millon i onze mil y trecentos pegerreies» que le habían llevado religiosamente todos los viernes, vigiliass y cuaresmas al padrecito, sin que éste les pagase ni un real. Los pejerreyes se convirtieron así en pesos de oro merced a la prestidigitación de la retórica, pues ya que de pescado iba el tema, resultaba, en vez de desorbitado, estrafulario el mencionar tan pedestre materia, y no era la «Prefación» una obra burlesca⁷.

Así pues, el texto de la «Prefación» por sí sólo no es suficiente para reconstruir los hechos o las fechas, justamente por su carácter literario. Hecha esta salvedad, hay que decir que el texto de la «Prefación» es de gran utilidad si se usa en conjunción con otros documentos. Por mi parte, he tenido la ocasión de relacionar los hechos tal como los narra Ávila con algunos otros documentos de la época, en especial con los papeles del juicio y la conclusión a la que llegué es que en sus puntos esenciales esta narración es correcta.

6. Ávila, «Prefación», p. 65.

7. Ávila, «Prefación», p. 67; AAL, «Causa de capítulos contra Francisco de Ávila», ff. 96 y 109.

Según Ávila, el descubrimiento de la idolatría de los indios de su doctrina tuvo lugar hacia mediados del año 1607⁸. Por esa época él era cura de la parroquia de San Damián, en la sierra de Lima. La parroquia o doctrina estaba constituida por cinco pueblos⁹. La zona había sido inicialmente adoctrinada por los jesuitas durante un corto período (hacia 1577), pero luego los pueblos pasaron a disposición del clero secular.

En el mes de agosto de ese año de 1607, en el vecino pueblo de Huarochirí se celebraba la fiesta católica de la Asunción. Era ésta una fiesta de obligado cumplimiento para los indios, según la legislación de los concilios y sínodos. Por lo tanto, en el lugar se había reunido una gran cantidad de feligreses de los pueblos de alrededor y las autoridades de la zona, incluidos los caciques principales y el corregidor. Ávila cuenta en su texto que, camino a Huarochirí, se le acercó un indio de su parroquia y le reveló que la gran mayoría de la gente allá reunida aunque fingía celebrar la fiesta católica, en realidad aprovechaba para realizar ceremonias en honor de sus dos divinidades paganas más importantes: Pariacaca y Chaupiñamoca. Este indio, llamado don Cristóbal Choquecasa, era hijo del anterior cacique de San Damián, el pueblo cabeza de la doctrina. Choquecasa pidió al sacerdote cautela, porque corría peligro de que los indios lo matasen si se enteraban de su sople.

El caso es que al día siguiente, en el sermón que antecedió a la fiesta, Ávila aprovechó para insertar un párrafo donde advertía a los feligreses que estaba al tanto de todo. El sermón del cura disgustó pro-

8. Mi interpretación de las fechas y datos de la «Prefación», como señalé, difiere de la realizada por Duviols. La diferencia esencial es que yo relaciono el año de 1608, mencionado por Ávila en la «Prefación» y en otros documentos, con la fecha histórica de la primera denuncia de la idolatría ante el visitador Padilla (mayo de 1608), no con la anécdota de los indios indignados que está expuesta en la narración en un tiempo impreciso («Prefación», p. 62: «los cuales se juntaron *vn dia*...»). Esto significa que la fiesta de la Asunción mencionada por Ávila es la de 1607, y la anécdota de los indios indignados, si acaso tuvo lugar, de fines de 1606. Un análisis más detallado de estos problemas será publicado en breve junto con los documentos de idolatrías de la zona de Yauyos y Huarochirí, y allí se incluirán los materiales completos del juicio contra Ávila (García, Juan Carlos, *Extirpación de idolatrías en Huarochirí y Yauyos, siglos XVII-XVIII*, Lima, Universidad San Martín de Porres, en preparación).

9. Cosme Bueno, en su *Descripción de las provincias*, menciona cuatro anexos para la doctrina de San Cosme y San Damián: San Francisco de Sunicancha, San Andrés de Tupicocha, Santiago de Tuna y Soquiacancha. En el juicio se menciona insistentemente los poblados de Santa Ana de Chaucarima y San Juan.

fundamente a los indios. Al finalizar la fiesta, la principal sacerdotisa de los ídolos, reunida con los caciques, exigió que se echase de la doctrina al sacerdote. Un mes después, ya de regreso en su parroquia, Ávila recibió una carta del provisor del Arzobispado: los indios de su doctrina habían bajado a Lima a meterle un juicio por abusos económicos, faltas en su labor de sacerdote y delitos contra la moral. «Dióme cuydado ésto, escribe Ávila, porque totalmente no entendí, ni imaginé que era facción y conspiración»¹⁰, hasta que un indio del pueblo le dijo que las acusaciones tenían como motivo el sermón.

La singularidad de este proceso, frente a otros muchos de la época, es la cabezonería con que reaccionó Ávila a las acusaciones: como los indios lo capitulaban por atacar a los cultos paganos, pues decidió todavía con más ganas juntar toda la información que pudiese sobre las divinidades y creencias de la zona. Con un grupo de indios adictos a él formó un equipo de investigación que empezó a inquirir sobre las tradiciones locales. Con la guía que le brindaba esta información logró reunir una gran cantidad de objetos e ídolos que probaban que en la parroquia se seguían practicando ritos gentílicos.

Unos meses después, en mayo de 1608, a la doctrina llegó el visitador juez comisionado, el racionero Baltasar de Padilla¹¹, para investigar las quejas de los indios. Para ese entonces la defección de algunos de los capitulantes había ocasionado una cadena de retractaciones y poco quedaba de qué acusar al sacerdote, quien fue absuelto de los cargos. El visitador además recibió de Ávila las pruebas de la existencia de idolatrías en su doctrina. Históricamente, dado que el visitador era un representante del Cabildo eclesiástico, fue ésta la primera denuncia oficial de idolatrías del siglo XVII de que tengamos constancia. En los meses posteriores Ávila continuó con sus pesquisas en la doctrina, hasta que el número de los hallazgos fue de tal magnitud que se hacía imposible seguir la labor solo: acudió entonces a los padres de

10. Ávila, «Prefación», p. 65.

11. En otro de sus «despistes» Ávila menciona al visitador Baltasar de Padilla como «canónigo penitenciario», siendo así que hacia 1608 Padilla aún no había siquiera optado a esa canongía, cuyos edictos de vacancia no se pondrían sino tres años después de iniciado el juicio. El tema de la canongía de penitenciaria dio inicio a un largo contencioso que no se resolvería hasta 1617 y que enfrentó a Padilla y Ávila por ese puesto («Carta de Lobo Guerrero al Rey, 10 de marzo de 1610», AGI, Lima, 301; Bermúdez, *Anales*, p. 33).

la Compañía de Jesús. Ávila había sido alumno jesuita, por lo tanto contaba con que los padres acudirían a su llamado. Y así fue. Unos meses después llegó a Lima el nuevo arzobispo, Bartolomé Lobo Guerrero. Ávila fue a Lima con varias carretas llenas de pruebas y un hechicero dispuesto a confesar. En una junta especial de autoridades, que se formó para analizar estas pruebas, se llegó a la conclusión de que el doctrinero decía la verdad y se hacía necesario seguir investigando si acontecía lo mismo también en otros lugares: se dio a Ávila el título especial de visitador para las idolatrías. Hasta aquí en líneas esenciales la versión del propio Ávila.

Es necesario señalar que ya en la época de Ávila se expresaron dudas respecto de lo que el sacerdote decía haber hallado. La carta anua de 1610 informa que algunos curas de la zona de Huarochirí escribieron al virrey y arzobispo quejándose de que no existían tales idolatrías ni supersticiones¹². Por su parte, el provisor del Arzobispado, don Pedro Muñiz Molina, sostenía que él y muchos creían que bien podía ser que alguna idolatría habría, pero desde luego no era tanta como se estaba diciendo. Además, antes de la llegada del nuevo arzobispo, Ávila se había dirigido al Cabildo eclesiástico —que en esa época estaba en Sede Vacante— solicitando permiso para investigar las idolatrías de los pueblos vecinos de su parroquia. En el Cabildo se discutió la petición pero se rechazó, pues algunos prebendados sospechaban que la denuncia de la idolatría tenía como finalidad acallar las quejas de los indios y vengarse¹³.

12. «[...] se añadio otra no menor difficultad en su conversion de parte de sus curas [...] ellos mismos dieron parte a los señores Virrey, y Arçobispo de esto, diciendo que era levantar ruydo sin fundamento. Y que no avia tales supersticiones: y añadian muchas quejas sintiendose de la inquisicion, que el dotor Avila hacia, con que se entivaron mucho los señores Virrey y Arçobispo» (Carta anua de 1610, AHSJ). No sería la única denuncia de este tipo en los años siguientes, logrando el visitador salir airoso en todas las ocasiones.

13. Así, en 1613, Muñiz sostenía que: «ha entendido este testigo de los suso dichos [los *visitadores Ávila y Ramírez*] y de padres de la Compañía de Jesus que les han ayudado que no hallan fee en los yndios generalmente de las prouinçias que han uissitado con grandes exssageraçiones / que todos en general son idolatras y les han hallado los hadoratorios e ydolos a quien beneraban e grande cantidad de yndios dogmatizadores saçerdotes dedicados para el culto de los dichos ydolos, que esto es lo que ha entendido este testigo, pero que si es tan general la ydolatria en los dichos yndios o no que jamas se a podido rresolver» («Información de los seruizijs y partes del doctor Francisco de Auila, 9 de nov. 1613», AGI, Lima, 326). Aunque en su declaración Muñiz se

Las dudas sobre el proceder de Ávila han encontrado eco hasta nuestros días y son la causa de una gran confusión respecto del personaje en los estudios contemporáneos¹⁴. Al estudioso de Ávila, Antonio Acosta, debemos la publicación de los memoriales de acusaciones o capítulos que los indios presentaron, además de la ya aludida biografía del religioso publicada en 1987, que en su mayor parte está dedicada al análisis del juicio de los indios contra el sacerdote. Como señalé arriba, Acosta consideró que Ávila había mentido al presentar su descubrimiento de la idolatría como anterior a la acusación de los indios. El cura pretendía con ello distraer la atención de los delitos que le imputaban. Según Acosta, estos delitos quedan probados. Es más, el juicio mismo fue una farsa, ya que los indios habían sido presionados para retractarse de sus cargos ante la vista gorda del juez visitador, que no hizo otra cosa que favorecer al sacerdote. En realidad, el juicio dejó al descubierto la confabulación de los eclesiásticos, quienes actuaban con espíritu corporativo defendiendo a los suyos en detrimento de los indios. La denuncia de la idolatría de Ávila no podía calificarse de descubrimiento pues no era secreto para nadie que los indios seguían practicando sus ritos, más aún, los propios sacerdotes católicos favorecían la idolatría a cambio de que los indios les permitiesen libremente practicar sus negocios y granjerías. La paradójica conclusión de todo esto es que la Iglesia católica fomentaba la idolatría con la única finalidad de encubrir sus manejos económicos¹⁵.

expresa con exquisito cuidado, es posible ver detrás de sus ironías una postura crítica con la extirpación: fue quizás él quien estuvo detrás de la negativa del Cabildo eclesiástico a autorizar las visitas de idolatrías, y la mano que movió en 1609 la reanudación del juicio contra el doctrinero, cuya ambición parecía resultarle insoportable.

14. El asunto ha llegado a tal punto, que se puede decir que existe una verdadera leyenda negra sobre Ávila. En un estudio del año 2000, Gerald Taylor pinta con colores sombríos la actividad del sacerdote: «no debemos olvidar los efectos de la campaña contra la idolatría realizada por Ávila, el clima de delación que suscitó, las enfermedades ‘milagrosas’ y generalmente mortales que afligieron a los que resistían a su celo... agudizado tal vez por su deseo de venganza...» (Taylor, 2000, p. 73). Taylor no duda en insinuar que Ávila mataba o envenenaba a las personas para obtener delaciones o sacar provecho (*ibid.*, p. 72). Esta manera grotesca de tratar las fuentes es algo ciertamente necesario de desterrar de la práctica histórica y constituye un pésimo ejemplo de parte de uno de los grandes maestros de los estudios andinos.

15. Ver Acosta, 1979, 1982, 1987a, 1987b. En todos estos trabajos Acosta comete una serie de errores de bulto que sería largo tratar aquí, como afirmar que los indios no se retractaron en su totalidad sino «a medias», cuando es evidente lo contrario a la luz de

El caso es que Acosta no parece haber leído con cuidado los papeles del juicio de los indios contra el sacerdote. Es preciso señalar que de esos materiales se desprende claramente que desde el punto de vista procesal los distintos jueces, incluido el visitador y el fiscal actuaron correctamente y no hubo favoritismo alguno con el sacerdote, más bien lo contrario. Durante el juicio, Ávila fue rigurosamente examinado. De otro lado, los papeles demuestran que los indios habían falsificado varias de las acusaciones, suplantando a testigos y acusadores, falsificando firmas y memoriales, presionando y coaccionando para obtener declaraciones¹⁶. Ni siquiera puede decirse que haya sido el común de los feligreses el que se quejaba del cura; en realidad, las acusaciones habían sido negocio de los caciques de una de las parcialidades de la doctrina, los de la guaranga de los Chaucarima, quienes habían presionado a los demás principales a querellarse: a pesar de la enorme cantidad de acusaciones, con dificultad se hallaron testigos dispuestos a declarar. Cuando uno de los principales querellantes, el cacique de Santiago de Tuna, en su lecho de muerte, declaró haber puesto testimonio a Ávila todas las demás acusaciones se habían derrumbado ya como piezas de domino¹⁷. Contrariamente a la tesis de que las retracta-

los papeles del juicio; que el juez Padilla fue nombrado a petición de Ávila quizás por ciertas simpatías; que fue parcial; que por tratarse de una visita eclesiástica no podía ser vista la causa en la doctrina; que el fiscal actuó negligentemente; que la jerarquía sabía de los desmanes de Ávila pero lo callaba, etc., etc. Muchas de estas aseveraciones nacen de la ignorancia de Acosta de las normas procesales. En el caso del juez Padilla, al haber una denuncia ante el juzgado eclesiástico, el provisor estaba obligado a nombrar un juez de comisión que fuese a recibir los testimonios en el lugar; lo que hizo Ávila fue solicitar que ese juez fuese Padilla, aprovechando que como visitador ya se encontraba en la zona: la razón para ello no es la supuesta amistad, sino el costo adicional que significaba para el doctrinero pagar la estancia y el viaje de otro juez de comisión.

16. Se había suplantado a Juan Carhualluncu, fiscal del pueblo de Santa Ana: los indios le presentaron al defensor de naturales, Francisco de Avendaño, un indio por otro; la firma de don Martín Llacsarocsi o Chequiarocsi, principal del ayllu Guamasica, había sido falsificada y siete ítems de acusaciones fueron presentados sin la aprobación de los principales de esa comunidad. Existen otras firmas con el aspecto de haber sido falsificadas. Algunos testigos declararon haber ido por la doctrina recabando informaciones, otros reconocieron haber sido coaccionados por los principales para presentar acusaciones (AAL, «Causa de capítulos contra Francisco de Ávila», *passim*).

17. Resulta difícil desdeñar la importancia de una confesión realizada en el lecho de muerte por un enfermo, en este caso la del cacique de Tuna. Se ven distintas las cosas ante la certeza de la muerte. Por otra parte, el confesor debía instar al enfermo o moribundo a declarar los agravios o calumnias que hubiese hecho a otras personas

ciones de los indios fueron amañadas y parciales, el proceso demuestra que se desdijeron de sus acusaciones la totalidad de las autoridades comunales y prácticamente todos los testigos. Más importante aún: no sólo se apartaron sino que confesaron haber calumniado al sacerdote. Ninguna de las supuestas actividades económicas ilegales del doctrinero pudo ser probada¹⁸.

Esto no significa, desde luego, que esa actividad económica ilegal de Ávila no fuese posible. Pero significa que no podemos demostrarla partiendo sólo de los materiales del juicio. Parece además bastante improbable, dada la situación de la parroquia de Ávila, sometida a constantes inspecciones: durante el período de 1597 a 1608 la doctrina fue visitada en siete ocasiones, tres de ellas por el propio arzobispo Toribio de Mogrovejo. Ávila, por otra parte, era un hombre conocido, con una carrera prometedora, se movía en los círculos universitarios y contaba con simpatías entre las altas autoridades eclesiásticas y civiles: aunque ciudad de Corte, Lima era en muchos aspectos una aldea pequeña y chismosa, como para poder esconder mucho tiempo una actividad de este tipo¹⁹. Y por contra, todos los informes contemporáneos hablan

recordándole los tormentos del infierno, tal como se recomendaba en el *Confessionario para los curas de indios* del III Concilio Limense. Durante la confesión el sacerdote podía incluir preguntas precisas como: «Has murmurado del Padre o del Cacique o de otros diziendo mal de sus cossas? [...] Has levantado o hecho que levanten algun testimonio a algun padre para hecharle de la doctrina? Y que daño rescibio por tu causa?» (*Confessionario*, ff. 14, 17).

18. El fiscal eclesiástico, Francisco de los Ríos, trató desde el 9 de septiembre de 1609 de reavivar el proceso contra Ávila a pesar de que los indios habían desistido, autoinculpándose de calumnia. No está totalmente clara la razón de este empeño. Quizás como sugería Acosta por presiones de enemigos de Ávila que buscaban detenerlo (1987b, p. 586) o bien porque estaba obligado por su cargo. Cabe señalar que Francisco de los Ríos era un fiscal experimentado y el provisor en ese momento era nada menos que Feliciano de Vega, el ilustre jurista criollo, discípulo de Ávila en la Universidad. El juicio se reanudó. Sin embargo, el tesón del fiscal no sirvió de mucho. No pudo encontrar ni un solo testigo nuevo que formulase acusaciones, ni en la doctrina, ni en Lima, en donde pudo entrevistar personalmente a tres de los principales instigadores del pleito, quienes ante él negaron las acusaciones y confesaron la calumnia (declaraciones de Cristoval Llacxaguaringa, don Diego Sacxayauri y Hernando Apomaita Ynga en AAL, «Causa de capítulos contra Francisco de Ávila», ff. 136-137).

19. Fray Diego de Ocaña, quien estuvo en la ciudad en 1599, señala que no obstante la nobleza y riqueza de la gente, los conventos, los colegios, las iglesias y las letras de Lima «en sólo esto parece Corte esta ciudad, que en lo demás es como una aldea, en lo que es saberse cosas muy menudas que pasan en una calle, dentro de una hora se sabe por toda la ciudad» (Fray Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo*, p. 150).

favorablemente del doctrinero en las relaciones oficiales que se enviaban al Consejo de Indias y en las cuales los dichos de los testigos quedaban fijados ante notario. Es de suponer que pocas personas se animarían a declarar a su favor en caso de que se dudase de su limpieza.

En realidad, lo único que demuestra el juicio de manera fehaciente es que una facción de la doctrina quería a cualquier precio echar a Ávila de San Damián, y que esa facción estaba capitaneada por los indios de uno de los pueblos en concreto, entre cuyos caciques se encontraban los principales capitulantes y testigos. Esto parece contradecir la versión de un Ávila corrupto que intenta ocultar sus crímenes con el recurso a la idolatría; pues lo que muestra el juicio es justamente lo contrario: a un sacerdote que es calumniado y perseguido por una parte de su feligresía. Bien considerado el asunto, no parece tan inverosímil acaso la versión que Ávila presentó en la «Prefación» de que los indios le habían metido el pleito molestos por sus prédicas. Entre otras cosas porque no fue Ávila el único quien sostenía esto en la época. Es sintomática la versión de los jesuitas, quienes estuvieron en San Damián poco tiempo después de los sucesos relatados. Según la versión de los padres, expresada en la carta anua de 1609, por lo tanto un documento oficial de la Compañía, las cosas habían transcurrido más o menos como las narra Ávila: es decir, los indios empezaron a perseguir al sacerdote como represalia por sus actividades contra la idolatría²⁰.

Una cuestión importante relacionada con estos temas es la actuación del indio Cristóbal Choquecasa, el delator de los ritos durante la fiesta de la Asunción mencionada arriba. Choquecasa es, efectivamente, un personaje histórico: hijo del cacique de San Damián, a la fecha del proceso se desempeñaba como escribano, lo cual le daba probablemente acceso a las cajas de comunidad y lo ponía en una situación expectante respecto de los movimientos políticos y económicos de la zona²¹. De otro lado, Choquecasa era un converso, parece haber sido educado en la escuela rural a cargo de los sacerdotes de San Damián desde su

20. «Y como sabe muy su lengua, y les predica con zelo por discurso de xp.o / fue descubriendo entre ellos algunos rastros de idolatria, los quales luego procuraua extirpar haciendo dilig.te / enquisiccion, y aunq. por esto los indios le començaron a perseguir, y leuantar testimonios como suelen perseuero» (Carta anua de 1609 en Polia Meconi, 1999, p. 267).

21. El personaje y su actuación en los eventos han sido objeto de la atención de varios investigadores: Acosta, 1987b; Salomon, 1990; Estenssoro, 2003, pp. 316 y ss.;

niñez; pero esa niñez aparece marcada por la idolatría de su padre; él mismo confesó haber participado en los cultos gentílicos del pueblo, para luego arrepentirse. Es un personaje que aparece como principal protagonista de dos capítulos del manuscrito quechua de Huarochirí, en donde sostiene una lucha onírica con una divinidad local a la cual teme, pero logra conjurar con oraciones aprendidas del catecismo.

A mi ver, lo que el manuscrito de Huarochirí narra acerca de este personaje es en realidad la historia de una *crisis espiritual*. La solución de la crisis le permite al indio no sólo aclarar sus conceptos respecto de Dios y las divinidades locales, sino que además le sirve como punto de partida para su acción proselitista. Choquecasa actúa también como catalizador de un conflicto religioso, y quizás social, latente dentro de las comunidades.

El manuscrito quechua de Huarochirí relata dos episodios de esta crisis espiritual. En el primero, que transcurre en la vida real y vigilia, Choquecasa es perseguido por el huaca al principio en forma de un resplandor, y después como una sombra siniestra y un temblor de tierra. Las circunstancias en que esto sucede nos aclaran muchas cosas: el indio parece estar en amores con la hija del sacerdote del huaca y, voluntariamente, entra a profanar lo que había sido el adoratorio (entra a orinar a la caseta en que estaba el adoratorio, ya abandonado). La cancha o patio en que transcurren los hechos es el mismo lugar en que se halló por vez primera a Llocllayhuancupa, es decir, el sitio participa de su sacralidad²². El manuscrito sugiere que Choquecasa mismo, en algún momento de su mocedad, habría servido al ídolo. El indio quiere renegar, pues, de su antigua creencia profanándola, *ensuciándola*: la figura parece expresada de manera clara. Pero el poder de la divinidad pagana se manifiesta para castigarlo. Desesperado, Choquecasa recurre

León Llerena, 2007; Durston, 2007. La interpretación que presento aquí se aparta de las consideraciones que sobre el personaje y el significado de sus sueños han realizado Estenssoro y Salomon. Urbano (en prensa), ha tratado también el problema en su estudio sobre Arriaga, señala el estudioso una prometedora vertiente sicoanalítica del personaje que habrá que explorar en el futuro.

22. Según el manuscrito quechua el huaca Llocllayhuancupa fue hallado casualmente por una mujer en una cancha o descampado; luego de consultar con los adivinos se determinó que el huaca era hijo del dios Pachacamac y había llegado a San Damián para proteger a sus habitantes. Ávila sostiene que el huaca era una piel de oso (Taylor, 1987, pp. 293-295; Ávila, «Prefación», p. 67).

a su nueva fe cristiana, reza, recita todo el catecismo, *llorando y sudando* implora a gritos en latín a la Virgen y sólo entonces Llocllayhuancupa convertido en lechuza sale huyendo. Los hechos son dramáticos. Las palabras escogidas sintomáticas de una crisis de fe. El indio interpreta esto como una victoria. Sus creencias cristianas han conjurado el peligro y las oraciones a su vez demostrado el poder superior de Cristo. La victoria, sin embargo, no es completa: el episodio le ha ayudado a entender que el poder de Dios es superior al del huaca, pero no le aclara por qué ha sentido miedo. En el fondo Choquecasa sabe que su cristianismo no es perfecto, pues cree aún en el poder del ídolo, pero ignora en qué consiste exactamente o qué abarca este poder.

La experiencia onírica viene a solucionar este conflicto y estas interrogantes. El punto central del sueño del indio es su enfrentamiento directo con el huaca: su diálogo —o mejor decir monólogo— con la divinidad. Cuando se ve ante él, Choquecasa no lo conjura con oraciones o cruces, ni reza, ni dice plegarias: se dirige a la divinidad y la interpela sin más preámbulos con la duda que lo atormenta: «Dime tú ahora, 'Él [*Cristo*] no es Dios; soy yo quien hace todo', así podré entonces venerarte»²³ Pero el huaca calla. Su silencio es un reconocimiento de la inferioridad de su poder ante Cristo. Llocllayhuancupa no es un Dios creador equiparable a Cristo, es sencillamente *un demonio*, un ser maligno, compañero a su vez de otros demonios como él, creados todos por Dios y supeditados a él. Llocllayhuancupa no merece por lo tanto ser adorado: «¿Mira, no eres tú el demonio? ¿Serías tú capaz de vencer a mi señor Jesucristo en quien yo creo?»²⁴. Choquecasa ha logrado así por fin poner en armonía sus creencias con sus miedos. Se puede temer al demonio o los demonios, pero esto ya es parte de un auténtico cristianismo. Llocllayhuancupa y los huacas, entonces, no son dioses, son sólo demonios malignos. La coexistencia de los dioses ha terminado. En esto consiste su victoria ante Llocllayhuancupa. Y también ante el resto de las divinidades locales; en lo sucesivo irá venciendo del mismo modo, «demonizando» y satanizando a los ídolos.

Estas victorias le permiten hacer proselitismo: el indio va contando sus experiencias; una parte de la comunidad lo sigue, otros dudan. A

23. Taylor, 1987, p. 323.

24. *Loc. cit.*

los que dudan los amenaza con denunciarlos, «con decírselo al padre»²⁵. El manuscrito quechua atestigua la gran actividad que debe haber llevado a cabo, al punto que el texto coloca su lucha contra los huacas en el mismo grado de importancia que la actividad extirpadora de Ávila, ya que si Choquecasa «no hubiese vuelto a Dios con un corazón sincero diciéndoles que este [*Llocllayhuancupa*] era el demonio, es posible que hubieran seguido con sus costumbres»²⁶.

La actividad de Choquecasa debe haber creado una violenta fractura en la comunidad, que se traduce en el hecho de que al hacer sus denuncias el indio decía temer por su vida²⁷. Es decir, que el enfrentamiento no era pacífico ni mucho menos y debe haber trastocado los intereses de grupos locales.

Así pues, Choquecasa encabezaba una facción de indios conversos que se dedicaba a hacer proselitismo cristiano en distintos pueblos de la parroquia, espionando a aquellos que realizaban ritos tradicionales, hostigándolos y amenazando con delatarlos²⁸. Es de suponer que al celo católico se uniesen intereses económicos, políticos o étnicos. La delación de Choquecasa, en vísperas de la fiesta de la Asunción de Huarochirí, habría tenido entonces la finalidad de involucrar a Ávila en su lucha particular. Si esto es así, entonces significa que la idolatría de los indios del arzobispado de Lima fue denunciada y expuesta por los propios indios. Ávila fue sólo el vehículo. Y la extirpación de la idolatría fue solicitada y anhelada por un grupo de indios que buscaba prevalecer sobre otros. Esto, por lo demás, no es una rareza en el contexto de los juicios del siglo XVII; en lo sucesivo, en muchas ocasiones, el argumento idolátrico fue utilizado por unos caciques contra otros²⁹.

25. Taylor, 1987, p. 311.

26. Taylor, 1987, p. 303.

27. Ávila, «Prefación», p. 63. Es muy ilustrativo este pasaje del manuscrito quechua: «Algunos quizás estaban de acuerdo [*con lo que decía Choquecasa*], los demás que seguían venerando a ese demonio quedaron mudos» (Taylor, 1987, p. 313).

28. «Desde esa época hasta hoy [Don Cristóbal] continuó venciendo a los demás huacas, de la misma manera, en sus sueños... Y la gente lo seguía diciendo que estos eran demonios» (Taylor, 1987, p. 325).

29. Existen múltiples ejemplos en los papeles del Archivo Arzobispal de Lima, entre los documentos publicados ver el pleito de don Cristóbal Yacopoma, gobernador del pueblo de Cochas, corregimiento de Cajatambo, contra don Rodrigo Flores Caxamalqui (en García Cabrera, 1994, pp. 171-347).

LOBO GUERRERO, REFORMA Y EXTIRPACIÓN

Los hallazgos y denuncias de Ávila y la situación de su doctrina tienen su importancia en la génesis de la política extirpadora por cuanto evidencian la existencia de un problema, pero la solución a ese problema y la implementación de aquella política sólo podían corresponder a las altas autoridades eclesiásticas y civiles, en particular al prelado. La nueva política evangelizadora del Arzobispado fue gestada y dirigida por el nuevo arzobispo, quien justamente tomó posesión de su gobierno por esta época. Los hechos de San Damián se resuelven cuando Bartolomé Lobo Guerrero estaba ya de camino a su nueva sede arzobispal, los actores involucrados lo sabían y esto fue determinante para el futuro de la extirpación.

En una de las varias probanzas de méritos que Ávila presentó ante el Consejo de Indias por estos años existe un documento que prueba que en agosto de 1609 el doctrinero recibió su primera autorización para investigar los cultos idolátricos en la zona de su vicaría. La fecha es importante, porque el nuevo arzobispo *aún no había llegado a la capital*, es decir, la primera autorización para las investigaciones idolátricas la dio el arzobispo sin haber visto siquiera las pruebas que el doctrinero poseía. Esto demuestra que Lobo Guerrero ya venía bastante predisposto a creer que la idolatría existía y que las demostraciones que el doctrinero le hizo en los meses siguientes solamente fueron una confirmación de algo que él ya se podía temer. Las pruebas presentadas por Ávila a las autoridades a fines de 1609 y el famoso Auto de Fe en la Plaza de Armas de Lima, en realidad, iban dirigidos a los otros sectores de la Iglesia y el estado virreinal, no al prelado³⁰.

30. Título de visitador para causas de idolatría del 19 de agosto de 1609, AGI, Lima, 326. Este título demuestra que la primera comisión oficial que Ávila recibió para visitar las idolatrías de su vicaría no fue de marzo de 1610, como se ha venido sosteniendo, sino anterior; la fecha de marzo se debe a otra de las acostumbradas «inexactitudes» del visitador (Cf. «Prefación», p. 76). Indudablemente la comisión de agosto de 1609 tenía como finalidad apuntalar las pruebas para que el prelado pudiese presentarlas al virrey y las autoridades en Lima. El, o mejor decir, los posteriores títulos de 1610, sólo dan carácter oficial y político a la comisión de 1609. El título de agosto de 1609 autorizaba a Ávila para visitar la idolatría en «Guarocheri, Chaclla y Mama» y fue otorgado por Mateo González de Paz, gobernador del arzobispado en nombre de Lobo Guerrero. Se deja constancia de que Ávila ya había presentado en Lima, ante González de Paz «grande suma de ydolos y escritos autenticos». ¿Esos escritos «auténticos» serían, acaso, papeles en quechua o castellano sobre los mitos, borradores del manuscrito quechua?

Tradicionalmente hemos analizado la actuación del arzobispo Lobo Guerrero a partir de su experiencia peruana. Pero la verdad es que no se puede entender su gobierno en Lima sin tener en consideración las medidas que adoptó en el arzobispado de Santa Fe, en Colombia³¹. La concepción que subyace tras su comportamiento es esencial: Lobo Guerrero es un arzobispo absolutamente fiel a las disposiciones tridentinas, o como decía Paulino Castañeda, un arzobispo dispuesto a reformar todo lo reformable³²: bajo esta luz es necesario entender sus ataques a las órdenes religiosas por el control de las parroquias de indios, su absoluta fe en los jesuitas, el afán por el control de la fe y las normas de la vida cristiana, el control del clero, su confianza en la predicación y la enseñanza. La extirpación de la idolatría no es más que un aspecto importante de esta política, nacida de la constatación de que existía un problema de evangelización y que el núcleo de ese problema era la falta de doctrina en las parroquias de indios.

Del período del gobierno de Lobo Guerrero en Colombia es importante señalar algunos aspectos:

Primero, Lobo Guerrero realizó actividades contra la idolatría en Santa Fe: a los pocos meses de llegado a la ciudad, en 1599, partió en una visita pastoral una de cuyas finalidades era averiguar si existía la idolatría en los pueblos aledaños y constatar el estado de la evangelización. La visita pastoral se convirtió en visita de idolatrías: en pocos meses fueron hallados más de 13.000 ídolos. La cifra sólo es equiparable a los momentos más duros de la represión idolátrica en Lima.

Segundo, por medio de los jesuitas hizo llegar un informe al Consejo de Indias en donde señalaba que la falta de doctrina tenía como causa la baja calidad del clero, sobre todo de los frailes y el desconocimiento absoluto de las lenguas indígenas. Este informe tuvo como resultado una cédula real en 1604 que autorizaba al prelado a examinar

31. Duviols, en su último libro sobre Cajatambo, acuñó la acertada expresión «Nueva Granada, campo de pruebas de la Nueva Extirpación», basándose fundamentalmente en la obra de Egaña, *La historia de la iglesia en la América española* (Duviols, 2003, p. 70). Es evidente la necesidad de estudiar con mayor profundidad la actuación de Lobo Guerrero en Colombia, desde la óptica de la historia peruana. Pueden quizás servir de inicio las obras del padre Pacheco 1955, 1959, la correspondencia del arzobispo con el Rey publicada por Mantilla (1996) y el trabajo de Castañeda Delgado (1976). También son bastante interesantes Mercado (1957) y Zamora (1930).

32. Castañeda Delgado, 1976, p. 59.

en el conocimiento de la lengua a todos los doctrineros del arzobispado; aquellos que no la supiesen debían ser removidos de sus cargos. El arzobispo sometió a examen preferentemente a los frailes y quitó veinte parroquias de indios a dominicos y franciscanos³³.

Tercero, en el sínodo diocesano de 1606 de Bogotá se estipularon medidas concretas contra la idolatría: en particular, se conminaba a los caciques a que declarasen los ídolos de sus pueblos bajo la amenaza de perder el cacicazgo, y se señalaba la necesidad de crear una cárcel para hechiceros en Santa Fe³⁴.

Y finalmente, Lobo Guerrero manifestó desde el primer momento su absoluta cercanía y confianza en los jesuitas. En 1606, en compañía de Juan de Borja, presidente de la Audiencia, envió una carta al Rey proponiendo como solución a los problemas pastorales de Nueva Granada el envío de la mayor cantidad posible de jesuitas, un mínimo de treinta: los padres debían hacerse cargo de quince doctrinas de indios, organizarlas, aprender las lenguas y, cuando las parroquias estuviesen preparadas, devolverlas a sus propietarios, regulares o seculares. Hecho lo cual debían tomar otras y así sucesivamente hasta reorganizar completamente el arzobispado. Los sacerdotes que se hiciesen cargo de las doctrinas reorganizadas —o reformadas— debían ser preferentemente egresados del seminario de San Bartolomé, institución entregada a la dirección de la Compañía. Se proponía también la creación de un colegio para los hijos de caciques, que estaría a cargo de los jesuitas³⁵. En pocas palabras, el proyecto del arzobispo Lobo Guerrero significaba entregar a la Compañía de Jesús la supervisión y reorganización del sistema evangelizador novogranadino en su integridad, como la medida

33. Es interesante la crónica de Alonso de Zamora, quien expresa el sentir de los dominicos novogranadinos ante las embestidas de Lobo Guerrero: para el dominico, el arzobispo, apoyado por el presidente Juan de Borja, sólo deseaba «algun resquicio para acomodar á sus clérigos», por ello nombró lenguaraces para examinadores, pero no quiso incluir entre estos a los que tenían en sus conventos los dominicos y franciscanos «con varios pretextos». El arzobispo quitó a los franciscanos y dominicos, según Zamora, dieciocho pueblos en las jurisdicciones de Santa Fe, Tunja y Pamplona (Zamora, *Historia de la provincia del Nuevo Reino*, p. 340).

34. Ver *Constituciones sinodales* del Sínodo de 1606, Santafé.

35. «Carta conjunta de Lobo Guerrero, el Presidente Juan de Borja y el visitador Villavicencio al Rey», Santafé, 7 de agosto de 1606. La carta está en AGI, Santa Fe, 226 y ha sido publicada en Mantilla, 1996, pp. 206-209. El contenido ya había sido comentado por el padre Pacheco, 1959, p. 308.

más eficaz para la lucha contra las idolatrías y los defectos de la evangelización. El proyecto no prosperó, sobre todo por la oposición del Consejo de Indias, que no aprobó que se pasase por encima de los derechos de los doctrineros. Sea como fuere, tanto en 1605 como en 1608, Lobo entregó a los jesuitas las dos importantes parroquias de indios de Fontibón y Cajicá.

He mencionado estos puntos porque la mayor parte de ellos serán desarrollados y ampliados en el Perú. En realidad la extirpación de la idolatría en el Perú sólo incluirá dos puntos novedosos respecto de las medidas adoptadas por Lobo en Nueva Granada: el primero es la figura jurídica del visitador de la idolatría. Su creación tiene que ver tanto con la envergadura del proyecto en el Perú, como con la imposibilidad del arzobispo de salir de Lima por sus achaques. El segundo es la misión jesuita que debía acompañar a los visitadores de la idolatría. A la luz de lo que el prelado propuso en Nueva Granada quedaba claro que no era posible entregar doctrinas a los jesuitas sin encontrar resistencia de ambos cleros y el propio Consejo de Indias: la generalización de la misión jesuita es entonces la variante peruana del proyecto de entregar a la Compañía la supervisión de la evangelización, bien es cierto que bajo la batuta del prelado.

Volviendo a la denuncia de la idolatría de Ávila arriba expuesta, lo irónico del asunto está en que al ser promovido al arzobispado de Lima Lobo Guerrero estaba convencido de que este tipo de problemas, tan común en Nueva Granada, en el Perú había sido ya resuelto. Así lo declaraba en 1606. En el Perú, creía el prelado, existía un amplio sistema de doctrinas, las normas del III Concilio Limense se cumplían y el catecismo traducido a las principales lenguas indias garantizaba una correcta enseñanza de la doctrina. Como resultado, las idolatrías se habían extinguido³⁶. Otra sería la realidad que encontraría nada más pisar la costa peruana.

36. Respecto del III Concilio Limense Lobo anotaba que «con el dho concilio se han reformado aquel arzobispado y sus sufragáneos y se gobiernan felicísimamente, con gran fruto de españoles e yndios [...] los hechizeros en el Pirú no han sido tan perjudiciales como acá los xeques, mandó el concilio del año de ochenta y tres de Lima, que todos estos ministros del demonio se recogiesen en alguna cárcel pepetua [...] y ya no hay casi memoria de los tales, y se ha desterrado la ydolatría que acá tiene tan hon-das raíces» (*Constituciones sinodales* del Sínodo de 1606, pp. 191-192).

En las páginas anteriores he querido esbozar las complejas circunstancias en las cuales surgió la primera denuncia de la idolatría del siglo XVII y las razones por las cuales el clamor de un humilde cura de indios se convirtió en un movimiento sociopolítico, religioso e ideológico de notable envergadura. Las respuestas a esto no siempre son sencillas, dado el estado de la documentación, lo ambiguo de algunas fuentes o su simple ausencia, y la carga sentimental que poseen ciertos problemas de la historia peruana. Creo que la figura de Ávila aún dará mucho de qué tratar a historiadores, lingüistas y literatos. Y que la importancia del arzobispo Lobo Guerrero en los procesos del siglo XVII inspirará muchos estudios en el futuro próximo.

MANUSCRITOS

Archivo General de Indias, Sevilla

Correspondencia diversa de Bartolomé Lobo Guerrero al Rey, 1600-1608, Santa Fe, 226.

«Carta del arzobispo Lobo Guerrero al Rey, 10 de marzo de 1610», Lima, 301.

«Información de las letras, partes y méritos del doctor Francisco de Ávila», fechada en 1617: contiene traslado de la probanza de 1607 ante la Real Audiencia y la «Información de los seruizios y partes del doctor Françisco de Auila. 9 de nov. 1613», Lima, 326.

Archivo Arzobispal de Lima

«Causa de capítulos contra Francisco de Ávila», Sección Capítulos, Leg. 1, exp. 9, San Damián, 1607-1609.

Archivo Histórico de la Compañía de Jesús, Roma (AHSJ)

Carta anua de 1610.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio, «El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607», *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, XXIII, Sevilla, 1979, pp. 1-31.

— «Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620», *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 19, Köln, 1982, S. 69-109.

— «La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de *Cultura andina y represión* de Pierre Duviols», *Revista Andina* 5(1), Cuzco, 1987a, pp. 171-195.

— «Francisco de Ávila. Cusco 1573 (?) - Lima 1647», en Taylor, Gerald, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, 1987b, pp. 551-616.

ARRIAGA, Pablo Joseph de, *Extirpación de la idolatría del Pirú, dirigido al Rey Nuestro Señor en su Real Consejo de Indias por —*, Lima, Geronymo de Contreras, 1621.

— *Extirpación de la idolatría en el Pirú*, ed. H. Urbano, Lima, Universidad de San Martín de Porres, [1621] (en prensa).

ÁVILA, Francisco de, *Tratado de los Evangelios, que Nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento, hasta la*

- ultima Missa de Difuntos, Santos de España, y añadidos en el nuevo reza-do. Explicase el Evangelio, y se pone un sermon en cada uno en las lenguas Castellana, y General de los Indios deste Reyno del Perú, y en ellos donde dà lugar la materia, se refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios. Dedicado al Santissimo Predicador de las Gentes, y Apostol Pablo, y al Illustrissimo Señor Doctor Don Pedro de Villagomez, Arçobispo desta Ciudad, y a todos los Señores Obispos del Dicho Reyno. Por el Doctor D. Francisco Davila, natural de la ciudad del Cuzco, Canonigo, y Massescuela de la Metropolitana de la Plata, y aora Canonigo desta de los Reyes, [Lima]: [Florián Sarmiento Rendón], [1648]. El título del segundo volumen es: «Segundo tomo de los sermones de todo el año, en Lengua Indica, y Castellana, para la enseñanza de los Indios, y extirpacion de sus Idolatrias. Obra postuma del Doctor Don Francisco Davila Canonigo de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes. Sacada a luz por el Licenciado Florian Sarmiento Rendon Capellan Mayor del Monasterio de Santa Clara, intimo amigo, y albacea testamentario del Autor. Dedicalo al Señor Doctor Don Francisco Sarmiento de Mendoza, del Consejo de su Magestad, y su Oidor en la Real Audiencia de los Reyes, Auditor General de la Guerra, por el gobierno del Reyno, y Consultor del Santo oficio en Lima, &c.»*
- «Prefación» al libro de los sermones o homilías en la lengua castellana y la yndica general quechua, eds. H. H. Urteaga y C. A. Romero, en Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Lima, t. IX, 1918, pp. 57-98.
- BERMÚDEZ, José Manuel, *Anales de la Catedral de Lima 1534 a 1824*, Lima, Imprenta del Estado, 1905.
- BUENO, Cosme, *Descripción de las provincias de los Obispos y Arzobispos del Virreinato del Perú*, Lima, impreso en la Oficina de la Calle de la Coca, etc. se vende en la librería de la de Palacio, etc., 1764-1778.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, «Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo de Lima», *Anuario de Estudios Americanos*, 33, 1976, pp. 57-103.
- Confessionario para los curas de indios, con la instrucion contra sus ritos y exhortacion para ayudar a bien morir y summa de sus priuilegios y forma de impedimentos del matrimonio. Compuesto y traduzido en las lenguas quichua y aymara por autoridad del Concilio Prouincial de Lima del año de 1583*, Impresso con licencia de la Real Audiencia en la Ciudad de los Reyes por Antonio Ricardo, 1585.
- Constituciones sinodales* del Sínodo de 1606 [Santafé, Nueva Granada], celebrado por don Bartolomé Lobo Guerrero, en *Ecclesiastica Xaveriana*, V, (1955), pp. 153-201.

- DURSTON, Alan, «Notes on the Authorship of the Huarochirí Manuscript», *Colonial Latin American Review*, Volume 16, Issue 2 December 2007, pp. 227-241.
- DUVIOLS, Pierre, «Estudio biobibliográfico de Francisco de Ávila. Documentos», en Arguedas, J. M. (ed. y trad.), *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima, Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, 1966, pp. 218-266.
- *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Historia General N° 9, 1977.
- *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú-Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- GARCÍA CABRERA, Juan Carlos, *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», 1994.
- LEÓN LLERENA, Laura, «Historia, lenguaje y narración en el manuscrito de Huarochirí», en *Perspectivas Latinoamericanas*, Takahiro Kato (ed.), Nagoya, Nanzan University, The Center for Latin-American Studies, 4, 2007, pp. 54-64.
- MANTILLA RUIZ, Luis Carlos, *Don Bartolomé Lobo Guerrero, inquisidor y tercer arzobispo de Santafé de Bogotá, 1599-1609*, Bogotá, Academia Colombiana de la Historia, 1996.
- MERCADO, P. Pedro de, S. J., *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito, de la Compañía de Jesús*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957, vol. I.
- OCAÑA, Fray Diego de, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, ed. de B. López de Mariscal y A. Madroñal, Madrid, Iberoamericana, Universidad de Navarra et al., 2010.
- PACHECO, Juan Manuel, S. J., «Don Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo de Santafé de Bogotá», *Ecclesiastica Xaveriana*, V, 1955, pp. 123-152.
- *Los jesuitas en Colombia*, tomo I: (1567-1654), Bogotá, Editorial San Juan Eudes, 1959.
- POLIA MECONI, Mario, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

- POLO, José Toribio, «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.
- PUIG TARRATS, Esteban, «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*, Pamplona, 1990, vol. II, pp. 985-1012.
- SALOMON, Frank, *Nightmare victory: the meanings of conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*, College Park, MD: Dpt. of Spanish and Portuguese, University of Maryland at College Park. Lecture series working papers; no. 7, 1990.
- TAYLOR, Gerald, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987.
- *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 2000.
- URBANO, Henrique, *ver* Arriaga.
- ZAMORA, Alonso de, *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada de la Orden de Predicadores*, Caracas, Editorial Sur América, 1930.