

EL CLERO SECULAR EN LAS DOCTRINAS DE INDIOS DEL VIRREINATO DEL PERÚ. SIGLO XVI

M^a CONCEPCIÓN BRAVO GUERREIRA

A diferencia de la evangelización de la Nueva España, donde, como afirma Robert Ricard (1947, p. 30), «resulta natural que una historia de la Iglesia mexicana se reduzca esencialmente al estudio de los métodos misioneros de las órdenes mendicantes», la del Virreinato del Perú ofrece una perspectiva mucho más compleja, en la que es preciso considerar, a lo largo de los siglos XVI y XVII, el papel decisivo, aunque muy contradictorio, que desempeñó el clero secular.

Y es que la acción de los eclesiásticos, también los pertenecientes a Órdenes religiosas, se vio profundamente condicionada por las circunstancias que alteraron, con la violencia de largos años de guerras civiles, la empresa colonizadora de las tierras del antiguo Tahuantinsuyu.

Es cierto que, en la gobernación de la Nueva Castilla primero, y del Virreinato del Perú después, la evangelización se plantea, al igual que en el resto de las Indias, como una experiencia paralela a la empresa de conquista; y que la Corona muestra su preocupación y su interés por ese aspecto fundamental de su acción colonizadora. Pero las circunstancias en que se desarrolló esa colonización incipiente, hicieron que la evangelización se desarrollara con un ritmo diferente al de la Nueva España (Armas Medina, 1953. Duviols, 1971).

Sin embargo, el sector eclesiástico desempeñó desde el primer momento un papel decisivo en la configuración de estos nuevos dominios de la Corona española; tanto los integrantes de las Órdenes religiosas como los curas seculares. Estos últimos, con una representación sensiblemente minoritaria frente a los frailes en la

hueste conquistadora (Fray Pedro Ruiz Navarro, 1917, pp. 194-195). En ellos encontró Francisco Pizarro un valioso instrumento para planificar su acción política y de colonización y muy pronto a los que habían integrado su hueste se unieron algunos que entraron a formar parte del círculo más íntimo en que se apoyó para tomar las decisiones más comprometidas en sus confrontaciones con Almagro.

Frailes y clérigos, en número creciente, al igual que soldados y aventureros, aumentan su número en las expediciones que se suceden hacia el Perú desde el año 1534; y aunque Fray Vicente de Valverde fuera el alma de la empresa evangelizadora, no faltaron seculares entre los que se asumieran la obligación de hacerse cargo de adoctrinar a los indígenas de las primeras fundaciones de españoles, aunque algunos de ellos, como Cristóbal de Molina «el chileno», Bartolomé de Segovia y Rodrigo Pérez, prefieran acompañar como capellanes a D. Diego de Almagro en su expedición a Chile (Porrás Barrenechea, 1943); y otros, por su mejor preparación como juristas y economistas, desempeñaran funciones ajenas a una acción misionera. Es el caso del bachiller Garcí Díaz Arias, capellán de Pizarro en 1537, mentor del Gobernador y uno de sus albaceas testamentarios, que, como señala Lohmann Villena (1986), orientó en buena medida el tenor de las cláusulas de un complejo testamento varias veces modificado. Sus servicios y su lealtad a los Pizarro, que cambiaría después por la que brindó a D. Pedro de La Gasca, le valieron su confirmación como primer obispo de Quito. Su consagración en Cuzco el 5 de mayo de 1547, en plena crisis de la guerra civil, se vio confirmada por el Pacificador, y, después del final del conflicto, tomó posesión de su obispado que desempeñó hasta su muerte en 1562¹.

1. En la documentación referente a D. Pedro de La Gasca y Gonzalo Pizarro, publicada por Juan Pérez de Tudela, figuran varias cartas de Garcí Díaz a Gonzalo Pizarro, desde el Cuzco, titulándose obispo electo de Quito. En ellas le reitera su lealtad y le comunica la ceremonia de su consagración como obispo, en la catedral de Cuzco, el día 5 de Junio de 1547. Expresa la confianza que tiene en que termine la alteración que causa en el Collao Diego Centeno, «y estas malas gentes, haciendo todo el daño posible» porque, como en una advertencia de la que debía ser ya en esas fechas su propia actitud respecto a la persona de Gonzalo Pizarro, «el tiempo y lo que en ella se ofresce, son causa que a las veces los hombres sean obligados a mudar

No fue Díaz Arias, ni fueron los seculares los únicos eclesiásticos que durante las guerras civiles del Perú prestaron más atención a los autores de la política que a la cura de almas (Armas Medina 1950, Bayle 1950). En los documentos de D. Pedro de La Gasca y de Gonzalo Pizarro, son numerosas las menciones a clérigos que secundaron uno y otro bando, actuando como mensajeros, administrando y dirigiendo el abastecimiento del campo de Gonzalo Pizarro², o peleando a caballo «como cualquier otro lego»³.

sentencia, y hacen otra cosa de lo que desean las voluntades» (PÉREZ DE TUDELA, 1964, t. I, p. 498). Pocos meses más tarde, en diciembre de ese mismo año, se une a La Gasca en Jauja para acompañarlo como miembro del consejo de sus asesores hasta el fin de la contienda (PÉREZ DE TUDELA, 1964, t. II, pp. 243 y 323). Fue el único miembro del clero secular de los tiempos de la conquista que alcanzó un obispado.

2. Entre ellos, Diego Martínez, llegado al Perú en 1544, enviado por Hernando Pizarro con poderes para su hermano Gonzalo. Este lo nombró su mayordomo, y le confió la administración de su hacienda, junto al también clérigo Alonso de Herrera, cuya conducta había determinado su expulsión del obispado del Cuzco, y su declaración de «irregular». Gonzalo Pizarro intercedió por él ante el Cardenal de Sevilla, solicitando que se le dispensara de nuevo para decir misa (PÉREZ DE TUDELA 1964, t. II, p. 170). Este requisito todavía era necesario en la fecha de la petición de Gonzalo (mayo de 1546), porque todavía no habían llegado a Indias las disposiciones mediante las cuales se establecía el proceso de eclesialización del virreinato del Perú. La segregación de las diócesis creadas en él, de la de Sevilla, tuvo lugar en el mismo año de 1546, al ser elevada la de Lima a la dignidad de metropolitana, asignando a ésta, como sufragáneas, las de León en Nicaragua, Panamá, Quito, Popayán y Cuzco (EGAÑA, 1966, pp. 44-45). Por lo que respecta al clérigo Herrera, éste había acumulado una considerable fortuna en el curazgo principal de la ciudad de la Plata, del que lo desposeyó el presidente Gasca (PÉREZ DE TUDELA, 1964, t. II, p. 360). Sin embargo, y a pesar de que fueron Diego Martínez y Herrera los que más se beneficiaron de la protección de Gonzalo Pizarro, el más exaltado defensor de la causa de éste fue Juan Coronel, que había llegado con el séquito del virrey Nuñez Bela, con el nombramiento de canónigo de la catedral de Quito. Al pasarse a su bando, Gonzalo le nombró ayo de su hijo y llegó a escribir un *Tratado de Bello Juxto*, defendiendo el levantamiento. Fue ajusticiado en el Cuzco en junio de 1548 (*ibidem*, p. 264).

3. Entre los curas soldados destacó Domingo Ruiz Vizcaíno, antiguo almagrista que se unió a la hueste de Diego Centeno, junto al que peleó bravamente durante toda la campaña de éste. Al finalizar las guerras pretendió la concesión de una encomienda, pero fue convencido por La Gasca, para que regresara a España, porque no le inspiraba ninguna confianza la permanencia en la tierra recién pacificada de «un hombre tan bullicioso y amigo de desasosiegos» (PÉREZ DE TUDELA, 1964, t. II, p. 370).

Todos ellos habían abandonado la incipiente labor misionera que se llevaba a cabo, aunque con escasa eficacia, antes del levantamiento de Gonzalo; no falta en la correspondencia de éste el testimonio de lealtad de alguno que nunca abandonó su misión de doctrinero y que hace referencia a la atención que, a pesar de todo, dedicó el rebelde al tema de la evangelización de los indígenas⁴.

Porque, sin duda, las doctrinas de indios estaban ya establecidas en el Perú, al menos teóricamente, desde que Francisco Pizarro otorgó las primeras encomiendas a los vecinos de las incipientes fundaciones de españoles, incluso antes de la toma de Cajamarca, desde que asentara la de San Miguel de Piura, en la que quedaron Fray Miguel de Orenes y Fray Vicente Martí (Ruiz Naharro, 1917, p. 197). Como ya señaló Armas Medina (1952, pp. 106-107), la cristianización —desde que una Real Instrucción dada en Granada el 27 de Noviembre de 1526, incorporara en sus capítulos la doctrina inspirada en las Ordenanzas de Gobierno dictadas por Hernán Cortés en 1524— pasa a ser la base fundamental de las encomiendas. En virtud de esa Instrucción, que sienta las bases de posteriores Reales Cédulas, los encomenderos estaban obligados a sufragar los gastos de la evangelización de los indígenas que le son encomendados, so pena de verse desposeídos de su concesión.

Encomienda y Doctrina, entendida ésta última no como una verdadera institución canónica, sino como «encomienda temporal» a un religioso, encargado de la dirección de una reunión de fieles (Armas Medina, 1952, p. 112), son los soportes de la colonización española en Indias, que legitima su acción en los fines de una mi-

4. Nos referimos a Pedro de Albadán, clérigo de los pueblos de D. Cristóbal Inga, que se declara viejo, y cansado de andar de pueblo en pueblo. En su carta, escrita sin fecha, pero «luego que al Visorrey prendieron en Lima...», es decir, cuando Gonzalo Pizarro estaba más absorto en organizar sus huestes, Albadán reconoce que no había abandonado la preocupación por evangelizar a los indígenas: «lo que Dios de vuestra señoría quiere, es que sustente la tierra en justicia, y se vista del celo del bien de estos naturales, como ya me dicen vuestra señoría lo ha empezado a hacer, mandando que todos los vecinos tengan en sus repartimientos quien diga a los indios las cosas que convienen para venir en conocimiento de Dios...» (PÉREZ DE TUDELA, 1964, t. II, pp. 522, 523).

sión evangelizadora. Y aunque las numerosas disposiciones dictadas al respecto regulan hasta los más mínimos detalles sobre las relaciones y obligaciones de doctrineros y encomenderos⁵, lo que haría pensar en un funcionamiento regular y en la eficacia de ese sistema, la documentación que arroja contra él una crítica negativa, denunciando irregularidades y abusos de ambas instituciones, es lo suficientemente abundante como para suscitar unas reflexiones a propósito de este aspecto de la evangelización del indígena americano.

Es interesante destacar de antemano que las poblaciones andinas gozaron en un primer momento de un mayor grado de comprensión y permisividad, por parte de los españoles, que otros muchos grupos indígenas del continente americano, en la continuidad de sus propias prácticas religiosas. Pedro Sancho de la Hoz y Pedro Pizarro, como mejores testimonios de las circunstancias en que se desarrolló el asentamiento de los españoles en el Cuzco, describen con gran naturalidad y sin asomo de escándalo o comentarios peyorativos, las ceremonias que se seguían celebrando abiertamente en la antigua capital del Imperio de los Incas, de las que eran centro principal las momias de sus antiguos soberanos.

Bien porque estas creencias no repugnaran a la sensibilidad de los españoles o porque éstos estaban más interesados en obtener de la población indígena la entrega de víveres, mantenimientos y riquezas, o de servicios personales, lo cierto es que aparentemente esa población siguió conservando en buena medida sus propias re-

5. Las condiciones impuestas a los doctrineros eran, en primer lugar, que no hubieran pasado a Indias sin licencia: sólo pueden ser nombrados por los obispos previa presentación real; se les fija el salario a percibir, prohibiéndoles que exijan a los indígenas ofrendas, o tasas especiales por la administración de los sacramentos. Se puso especial cuidado en regular sus relaciones con los encomenderos: «que por ningún caso en las doctrinas de indios se presenten clérigos o religiosos que sean parientes de los encomenderos de aquel partido, en cualquier grado de consanguinidad o afinidad, porque el parentesco no ocasione que se toleren, disimulen y se palien sus excesos unos a otros...» (Ley 33, Título 6 del libro I de la *Recopilación de Leyes en Indias*). «Lo mismo está mandado en cuanto a parientes de Gobernadores, oficiales reales y Ministros...» (Ley 34, Título 6, Libro I de la *Recopilación de Leyes de Indias*). Citadas por Juan SOLÓRZANO PEREIRA, *Política Indiana*, Libro IV. Cap. XX-22.

laciones internas; aunque viese, en su contacto con los españoles, profundamente alterado su equilibrio social y económico. Así lo denuncia, en 1541, el bachiller Luis de Morales, uno de los dos clérigos que acompañaron a Pizarro en la conquista y que por esas fechas era provisor de la Iglesia del Cuzco, en un memorial dirigido al Emperador Carlos, en descargo de su propia conciencia ante el panorama tenebroso que ofrecía «la situación de la tierra»⁶. Según él, por lo que se refiere a la evangelización, los indígenas han recibido poco fruto, «por el poco ejemplo que les hemos dado», y porque los encomenderos ponen obstáculos para que acudan a la doctrina, denunciando la negligencia de los eclesiásticos, seculares y religiosos, aunque algunos, pocos, «van entendiendo nuestra lengua y se hacen cristianos». Su propuesta de que se confíe la doctrina en cada tres pueblos de indios a un sacerdote hace pensar que éstas sólo están establecidas en las ciudades de españoles, y que los laicos responsables de ellas en sus pueblos, no los doctrinan.

Por estas fechas, casi nueve años después de la fundación española del Cuzco, Paullo Inca, hermano de Manco II, el rebelde de Villabamba, que aglutinaba al sector de la nobleza indígena aliada y colaboradora de los españoles, todavía no estaba bautizado, y Morales piensa, «contra la opinión de otros», que ya es tiempo suficiente para que no se le consientan a los indios sus idolatrías, en las que, aparte de otras consideraciones, consumen buena parte de los escasos bienes que los españoles les dejan para subsistir.

Este tono desesperanzador se repite en otro documento similar y de fecha muy próxima, 1542, suscrito por el licenciado Martel de Santoyo⁷, que critica duramente a los prelados y personal de doctrina, que consienten a los españoles el mal trato a los indígenas, a los que nadie se ha preocupado por evangelizar. Pide que se envíen clérigos modestos y austeros, porque los que allí están «tienen por calidad ser conquistadores y son tenidos por hombres

6. Luis DE MORALES, «Relación que dio el provisor—sobre las cosas que debían proveerse para las provincias del Perú 1541», en LISSÓN CHAVES, 1943, pp. 48-93.

7. Martel de SANTOYO, «Relación que hace a su Majestad el Licenciado sobre lo que debe proveer y remediar en los reinos del Perú y en otras partes. 1542», en LISSÓN CHAVES, 1942, pp. 99-120.

valerosos». En su opinión, sería conveniente que el obispo de México, Zumárraga, sustituyera a Fray Vicente de Valverde, y que se suprimiera el servicio personal de los indígenas a clérigos, prelados y conventos.

Si había ya doctrinas en pueblos de indios, como parece evidenciarlo el testimonio de Pedro de Albadán⁸, en las ciudades de españoles todavía no había, en 1542, casas de doctrina para los naturales (Santoyo, 1943, p. 108). Y cuando esta situación ofrecía todavía tales deficiencias, las guerras civiles impidieron atender debidamente el grave problema de la falta de una verdadera política evangelizadora. Y si ésta dependía de la Encomienda y las Doctrinas se sustentaban en un contrato cura-encomendero, la realidad del Perú, desde los enfrentamientos entre pizarristas y almagristas, y después, a raíz de las guerras civiles, y los posteriores alzamientos de vecinos con la subsiguiente movilidad en la provisión de encomiendas, fue de una notable inestabilidad de la sociedad encomendera, que inexcusablemente repercutió en la de las poblaciones indígenas y en su evangelización. Solamente en las encomiendas de la Corona cabía esperar una continuidad en la misión de los doctrineros. Pero las Reales Cédulas que disponían sobre esas provisiones, aconsejaban una política de permanencia limitada en cada doctrina.

Es a partir de 1552, con la consolidación de los nuevos obispados, cuando los ordinarios reclaman el derecho de controlar la provisión y los salarios que debían percibir, procedentes del tributo indígena deducido del que correspondía al encomendero o a las Cajas Reales, en el caso de que la encomienda fuera de la Corona: debían quedar fijados de forma regular y se prohibía la percepción de cualquier otro beneficio económico, consistente en ofrendas o tasas especiales por la administración de los sacramentos. Pero estas disposiciones se incumplían con frecuencia, a juzgar por las continuas denuncias de las autoridades virreinales, e incluso de algunos clérigos. Estos critican duramente la rapiña y la avaricia de muchos doctrineros, tanto regulares como seculares, que sólo se preocupaban por acumular riquezas, a partir de actividades financieras y comerciales, no siempre honestas, y de presionar a los in-

8. Ver nota número 4.

dígenas, incluso hasta el extremo de forzarlos a testar en su favor. Este aspecto de la vida de las Doctrinas, que se intensificó a lo largo del siglo XVII, y que ha hecho afirmar a algún autor que en América «la religión fue una de las industrias más saneadas después de la minería» (Gustavo Adolfo Otero, 1942), ha sido objeto de los estudios muy documentados de Antonio Acosta (1982) o Bernard Lavallé (1982). Pero no solamente por este motivo podemos admitir, con el primero de estos autores, que las Doctrinas fueron «una de las instituciones desde las que la acción colonizadora se realizaba con la mayor eficacia» (1982 [a], p. 29), al influir sobre todo el sistema económico de las Indias. Los eclesiásticos constituían en efecto, ya desde 1555, un amplio sector de la población indiana. Lockhart (1982, p. 177) calcula su número en 350, y aunque había muchos establecidos en las ciudades de españoles y constituyendo los cabildos catedralicios, un buen número de ellos estaba desempeñando las nuevas doctrinas.

Desde ellas se consiguió que, a pesar de todos sus defectos y fallos, se propagara la evangelización; aunque el cristianismo de las poblaciones andinas, de forma más notable que el de otros pueblos americanos, se viera teñido de notables rasgos de sincretismo religioso, al resultar muy difícil, y casi imposible, erradicar la práctica de muchas ceremonias asociadas al culto a los muertos o a rituales agrarios, tan profundamente arraigados en ellos. Y no precisamente por falta del celo de muchos de los doctrineros, que impulsaron a partir de la década de 1570, y durante todo el siglo XVII, las duras campañas de extirpación de idólatras, cuyos expedientes constituyen hoy día una magnífica fuente de información para tratar de desentrañar las raíces culturales más profundas, y la mentalidad de las gentes de los Andes. Es precisamente por la evidencia de la continuidad de creencias y rituales, y por la política de la extirpación de idolatrías, por lo que cobra una gran importancia la preocupación que con mayor insistencia se manifiesta en las disposiciones que, desde los primeros momentos de la evangelización, tendían a regular el funcionamiento de las Doctrinas: el dominio de las lenguas indígenas por parte de los doctrineros, que al ser consideradas como el vehículo más eficaz de la evangelización, se exigía como uno de los requisitos indispensables para los eclesiásticos que pretendían la provisión de cualquiera de ellas.

Precisamente, fue éste uno de los argumentos esgrimidos con mayor empeño por los obispos, en su permanente enfrentamiento con los preladados de las Órdenes regulares a propósito de las provisiones, después de unos momentos iniciales en que los frailes las desempeñaran en un número mayor de los seculares. Y esto, en virtud de la Bula de Alejandro VI, de 20 de marzo de 1512, que autorizaba a los regulares a hacerse cargo de las Doctrinas, pero sólo «precariamente, como en depósito, mientras no hubiese sacerdotes seculares suficientes en número y capacidad para regirlos y administrarlos», y teniendo en cuenta, como afirma Solórzano Pereira, que en el Perú «por ser pocos y, los lugares donde se habían de hacer, tantos y tan distanciados, se autorizó a los religiosos» (*Política Indiana*, Libro IV, Cap. XVI, 5). Los obispos alegaban en favor de los seculares, sobre todo los criollos, e incluso los mestizos, cuya capacidad para acceder a la condición de eclesiásticos fue tan duramente debatida⁹, el mejor conocimiento que éstos tenían de las lenguas indígenas. Solórzano, aun siendo consciente de las deficiencias de éstos en su preparación intelectual, aconseja que «se les puede suplir en los exámenes algo de Gramática y Teología, por la pericia de la lengua» (*Política Indiana*, Libro IV, Cap. XV, 31). Y es que la experiencia de este autor, ya mediado el siglo XVII, constata que en las disposiciones que alternativamente se dictaron en pro del aprendizaje del castellano por los indígenas, o de las lenguas de éstos por los religiosos¹⁰, se mantenía todavía la evidencia de que esta última era la opción más adecuada para conseguir los frutos de una verdadera evangelización. Porque, dice el

9. Véase sobre el tema, el estudio de Fernando ARMAS MEDINA (1953, pp. 364-370).

10. Aunque por Real Cédula al Virrey del Perú, de 5 de Junio de 1550, se estableciera la enseñanza del castellano a los indígenas, para facilitar su evangelización, las opiniones en contra, defendidas en muchas ocasiones por doctrineros celosos de su misión, cuajaron en consultas al Consejo de Indias, y en sucesivas disposiciones, que llegaron incluso a imponer como exigencia previa a la provisión de las doctrinas el conocimiento del quechúa. En este sentido redactaba, ya en 1616, el Dr. Francisco de Avila, un Parecer y Arbitrio, en su condición de visitador de Idolatrías del Arzobispo de Lima, insistiendo «en que los curas de indias tuvieran obligación de escribir sus sermones y enseñarlos a los visitadores», en la lengua de sus feligreses (DUVIOLS, 1966, p. 226).

ilustre jurista: «La fe entra por el oído y el oído se hace por la palabra de Dios, y si ésta no la sabemos decir en lengua y modo que nos entiendan, tan bárbaros seremos nosotros para ellos, como ellos para nosotros» (*Política Indiana*, Libro IV, Cap. XV, 44). Sorprende ciertamente encontrar semejante afirmación en un autor del siglo XVII, que conoció directamente la realidad de la condición de los indígenas, contrastando este juicio suyo con el más que frecuente, que sostenían muchos eclesiásticos, de la rudeza y escasa capacidad de éstos¹¹.

Es una constante en la documentación del siglo XVI, la afirmación de que a pesar de ser los clérigos seculares, por lo general, buenos conocedores de las lenguas indígenas, se les encomendaban las doctrinas más pobres y apartadas¹², aunque en 1586, algunas

11. Al margen de la polémica suscitada a propósito de la racionalidad de los indígenas americanos sustentada en fundamentos filosóficos y teológicos (Lewis HANKE (1968), las opiniones de aquellos que tuvieron la oportunidad de convivir con ellos, no son tan unánimes en la negación de sus cualidades y aptitudes, como parece desprenderse de los escritos de muchos teóricos. Concretamente (por remitirnos sólo a una documentación suficientemente conocida) las *Relaciones Geográficas de Indias*, contienen una serie de informes con opiniones favorables al «buen entendimiento» de los naturales, y a su capacidad para el aprendizaje de la lengua española, de la escritura o de los más diversos oficios. Un ejemplo de sensibilidad para captar la verdadera personalidad de los hombres andinos, lo constituye el siguiente texto del Corregidor de la provincia en los Collaquas, Juan de Ulloa Mogollón: «El entendimiento que tienen es bueno, porque en sus cosas se muestran de razón, y en lo que deprienden, salen con ello, por donde hay buenos escribanos y cantores, y músicos de flautas y chirimúas y si en otras cosas de buen entendimiento los ejercitasen, tienen habilidad para ello ... en su modo *son afables y poco codiciosos, y por esto, notados de perezosos*, gente tímida y para poco» (R. G. I., t. I, p. 328).

12. El problema de la provisión de doctrinas en los límites más extremos de los obispados del virreinato fue siempre especialmente grave. Por el aislamiento, la lejanía y la pobreza de recursos, resultaba difícil la continuidad de las doctrinas, que se encomendaban con mayor frecuencia a clérigos que a frailes. En la gobernación de Yaguarsongo, del obispado de Quito, «están clérigos, que por ser tierra tan mísera y peligrosa y enferma, ni los frailes les apetece, ni todas veces se hallan clérigos que estén en ellas» (R. G. I., t. II, p. 197). La misma situación se advierte en el distrito de la ciudad de Jaén, del mismo obispado: «Hay cuatro doctrinas, que por estar 250 leguas desta ciudad, pocas veces hay quien en ellas resida. Al presente (1583) están en ellas, en los *Guambos* Diego López, clérigo; en otra, junto a ella, Pedro Tenorio; en los *Chirinos*, Pedro de Hojeda» (*ibidem*, p. 196).

de los mejores repartimientos del centro del Perú, donde la política de reducciones llevada a cabo por el Virrey Toledo tuvo una mayor implantación, estaban a cargo de doctrinas seculares¹³. A muchos de ellos debemos la mejor información sobre las poblaciones que doctrinaron, y aunque, como advierte el P. Bayle (1950, pp. 18 y 82), su obra evangelizadora no fue objeto de una referencia sistemática como la que nos proporcionan las crónicas conventuales para cada una de las Órdenes religiosas, la documentación fragmentaria que conocemos nos permite comprobar que no sólo el proceso de eclesialización del virreinato del Perú, sino la cristianización de sus poblaciones indígenas, tuvo en el clero secular un firme soporte, a pesar de todo el lastre que supuso, sin duda, el gran número de sus miembros que no ejercieron dignamente su ministerio.

Basta recordar los escritos de algunos de ellos. Sobre todo de los que, como reconocimiento a sus servicios en esas doctrinas pobres y apartadas, alcanzaron la concesión de prebendas y dignidades eclesiásticas, y cuya larga experiencia en la convivencia con los indígenas los convirtió en valiosos informadores y consejeros que colaboraron en la empresa de proyectar la política evangelizadora de los concilios limenses, sobre todo el III. Merece una mención especial el P. Miguel Cabello de Valboa, incansable viajero, capellán de varias empresas descubridoras en las remotas fronteras del virreinato peruano, doctrinero en diversos pueblos desde la jurisdicción de Quito hasta las tierras del Collao, autor de una *Miscelánea Antártica*, que constituye una de las fuentes más interesantes

13. Al final del siglo XVI, el número de doctrinas regentadas por seculares era de aproximadamente 344 (más de 50 en el obispado de La Plata, más de 70 en el de Lima, 114 en el de Quito y unas 110 en el de Cuzco), frente a 107 religiosos (ARMAS MEDINA, 1953, p. 173). Según este autor en el Obispado de Lima las Órdenes religiosas no tenían doctrinas. Pero en 1586 los dominicos regentaban seis en repartimientos de la provincia de los Yauyos, según datos de la relación hecha por Diego Dávila Brizeño, corregidor de Guarocherí (R. G. I., t. I, pp. 155-165). Las quejas que suscitaba el traspaso de los regulares a los seculares son analizados por Constantino BAYLE (1950, pp. 164 y ss.). Sin embargo, en Perú, como en la Nueva España, la secularización de las doctrinas no se basaba sólo en la rivalidad entre el clero secular y regular, sino que tenía sus verdaderos orígenes en la economía eclesiástica de la Corona (PIHO, 1977, p. 81).

de la historiografía Andina¹⁴. Junto a él, y también como clérigos en estrecho contacto con la población indígena y celosos escudriñadores de su pasado, Cristóbal de Molina el Cuzqueño y Cristóbal de Albornoz, desempeñaron un importante papel en la redacción o la revisión del catecismo y el sermulario elaborado por el Concilio III Limense¹⁵.

Menos conocida, pero igualmente representativa de esa corriente de opinión de un sector del clero, profundamente preocupado por la irresponsabilidad de muchos doctrineros, es la figura del bachiller Lope de Atienza. Su *Compendio historial de los indios del Perú*, sin ser propiamente una obra histórica, ni el resultado de una investigación rigurosa, como la de Molina, sobre el pasado y las tradiciones indígenas, contiene una información valiosa como reza en su largo título «sobre cosas notables de ritos, costumbres e inclinaciones que tienen» los habitantes de la región andina, que él conoció muy bien en su prolongada estancia en doctrinas pobres y apartadas. Llegó a desempeñar el cargo de maestro escuela de la catedral de Quito.

El *Compendio*, a parte de su valor etnográfico, contiene una serie de capítulos que pueden considerarse como un verdadero manual del buen doctrinero. Aunque critica veladamente las ideas lascasianas, no deja de reconocer y denunciar los errores y abusos que él pretende corregir y evitar con sus consejos, surgidos de su experiencia y de su celo pastoral, dirigidos a los doctrineros de indias¹⁶. Doctrineros fueron también el bachiller Baltasar Ramírez, autor de una magnífica *Descripción del Reino del Perú*¹⁷, y el

14. Los datos sobre la vida y la obra de Miguel Cabello de Valboa, nos los proporciona Luis E. Valcárcel en el prólogo a su edición de la *Miscelánea*, sólo conocida con anterioridad a través de su traducción al francés, hecha por Henry Ternaux Compans (Paris, 1837).

15. Los escritos de ambos, precedidos de sendos estudios de Enrique Urbano y Pierre Duviols, que documentan sus respectivas biografías, han sido objeto de una reciente reedición (ver Bibliografía).

16. Además de esta obra, el Maestro Escuela Atienza es autor de una minuciosa *Relación de la Ciudad y Obispado de San Francisco de Quito*, hecha en 1583 (R.G.I., t. II, pp. 190-200). En ella se manifiesta en contra de la provisión de doctrinas en regulares, denunciando que en estas diócesis «los religiosos están en ellas por esta Real Audiencia contra el orden de nuestro real patronazgo, sin presentación que para ello se haya hecho ante el ordinario ni con licencia y aprobación suya». También manifiesta las buenas cualidades de los mestizos ordenados en el obispado, que son seis u ocho.

17. Baltasar Ramírez fue durante 15 años doctrinero en diferentes reparti-

Doctor Francisco de Avila, a cuya experiencia en la doctrina de Hua-rochirí debemos el mejor de los documentos quechuas sobre los ritos y las tradiciones de los hombres de los Andes. Los doctrineros, seculares o regulares, a través de su acción misional o de sus actividades económicas, que supusieron con harta frecuencia una presión abusiva sobre los indígenas, desempeñaron, como ningún otro sector de la sociedad indiana, la misión de poner en contacto al indígena con la Administración española, y representaron el instrumento más eficaz de su proceso de transculturación, que hoy podemos estudiar y analizar a la luz de los escritos de los unos, o de la documentación que generó la actitud negativa de los otros.

Se les acusa en general de haber actuado con violencia, material o espiritual, de haberse convertido de curas de almas en simples extirpadores de idolatrías (Burga, 1988), de haber estimulado con su actitud posiciones de abierta rebeldía o de muda resistencia. Y aunque ciertamente resulta difícil en muchos casos rebatir estas afirmaciones, no se puede dejar de reconocer, como afirma Manuel Marzal (1983), que, a pesar de que no hubo una catequización perfecta, la estabilidad de su acción evangelizadora y la eficacia de sus medios resulta innegable: «siendo así que los Concilios promueven o legitiman los cambios de orientación en la pastoral de la Iglesia, sin embargo durante tres siglos (entre 1601 y 1899) hubo un solo concilio, el 6º limense, de 1772, que tuvo poca importancia y no llegó a ser aprobado por el Papa, lo cual demuestra la gran estabilidad reinante» (Marzal, 1983, p. 62)¹⁸.

mientos, y después regentó más de 10 años la Parroquia de la Anunciación de los indios carangas de Potosí, y fue administrador de su hospital. En 1580 debió pasar a la Nueva España donde escribió su *Descripción del Perú*. Es una obra muy rica en información y poco conocida. Su manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, y ha sido publicada en dos ocasiones, por Victor M. MAURTUA, *Juicio de Límites entre Perú y Bolivia*, Tomo I, Barcelona 1806, y por Herman TRIMBORN, *Fuentes de la Historia Cultural de la América Precolombina*, Stuttgart 1936.

18. Otro tema, que actualmente suscita el debate, es si la transformación de las religiones andinas hacia un cristianismo indígena supone la supervivencia de categorías mentales propias, y la vigencia de sistemas simbólicos mediante los cuales ese cristianismo se expresa en manifestaciones no acordes con un verdadero sistema católico. Pero en todo caso es evidente que ese proceso de transformación se inició en la acción, por imperfecta que ésta fuera, de los doctrineros del siglo XVI.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Antonio.

1982. a) «Religiosos, Doctrinas y excedente económico indígena del siglo XVI». *Histórica*. Departamento de Humanidades. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. Vol. VI, núm. 1, pp. 1-34.

1982. b) «Los curas Doctrineros en la economía colonial (Lima 1600-1630)». *Allpanchis*. Vol. XVI, núm. 19. Cuzco. pp. 117-150.

ARMAS MEDINA, Fernando.

1950.- «El clero en las guerras civiles del Perú». *Anuario de Estudios Americanos*. Volumen VIII. Sevilla. pp. 1-46.

1952.- «Evolución histórica de las doctrinas de indios». *Anuario de Estudios Americanos*. Volumen IX. Sevilla. pp. 101-129.

1953.- *Cristianización del Perú*. Sevilla.

ATIENZA, Lope de.

1931.- *Compendio historial del Estado de los indios del Perú con mucha doctrina y cosas notables de ritos, costumbres e inclinaciones que tienen, con docta doctrina, y avisos para los que viven entre estos neófitos*. Publicado por Jacinto Jijón y Caamaño. Vol. I de Apéndices a *La Religión del Imperio de los Incas*. Quito.

BAYLE, Constantino.

1950.- *El clero secular y la evangelización de América*. Instituto Santo Toribio del Mogrovejo. C.S.I.C. Madrid.

BURGA, Manuel.

1988.- *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Instituto de Apoyo Agrario. Lima.

CABELLO VALBOA, Miguel.

1959.- *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*. Edición de Luis E. Valcárcel. Instituto Nacional de Etnología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

DUVIOLS, Pierre.

1966.- «Estudio bibliográfico: Francisco de Avila extirpador de la idolatría». Edición de *Dioses y Hombres del Huarochiri*. Narración quechúa recogida por Francisco de Avila. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. pp. 218-240.

1971.- *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*. Institut Français d'Études Andines. París.

1989.- «Introducción» a la *Instrucción* de Cristóbal de Albornoz. *Crónicas de América*, núm. 48. *Historia* 16. Madrid.

EGAÑA, Antonio de.

1966.- *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. *Hemisferio Sur*. Madrid.

HANKE, Lewis.

1968.- *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la Justicia en la conquista española de América*. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos.

1965.- *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*. 3 vols. Biblioteca de Autores Españoles (183-184-185). Madrid.

LAVALLÉ, Bernard.

1982.- «Las doctrinas indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)». *Allpanchis*. Vol. XVI núm. 19. Cuzco, pp. 151-172.

LISSÓN CHAVES, Emilio.

1943-1948.- *La Iglesia de España en el Perú*. *Colección de Documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Sevilla.

LOHMANN VILLENA, Guillermo.

1986.- *Francisco Pizarro. Documentos Oficiales. Cartas y escritos varios*. C.S.I.C. Madrid.

MARZAL, Manuel.

1983.- *La transformación religiosa peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

MORALES, Luis de.

1541.- *Relación que dio el Provisor sobre las cosas que debían proveerse en las provincias del Perú*. En Lissón Chaves. T. I., pp. 48-93.

OTERO, Gustavo Adolfo.

1942.- *La vida social del Coloniaje*. La Paz.

PÉREZ DE TUDELA, Juan.

1964.- *Documentos de Don Pedro de La Gasca y Gonzalo Pizarro*. Real Academia de la Historia, 2 vols. Madrid.

PIHO, Virve.

1977.- La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España». *Journal de la Societé des Américanistas*. Vol LXIV. París, pp. 81-88.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl.

1943.- «Los dos Cristóbal de Molina». Epílogo a la edición de *Las Crónicas de las Malinas*. Pequeños Grandes Libros de Historia Americana. Lima, pp. 85-98.

RAMÍREZ, Baltasar.

1906.- *Descripción del reino del Perú*, en Victor M. Maurtua. *Juicio de Límites entre Perú y Bolivia*. T. I. Barcelona.

RICARD, Robert.

1947.- *La conquista espiritual de México*. Madrid.

RUÍZ NAHARRO, Fray Pedro.

1917.- *Relación sumaria de la entrada de los españoles en el Perú hasta que llegó el Licenciado Vaca de Castro*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Edición de H. Urteaga. Lima.

SANTOYO, Martel de.

1542.- *Relación que hace a su Majestad el Licenciado sobre lo que se debe proveer y remediar en los reinos del Perú y en otras partes*. En Lissón Chaves. T. I, pp. 99-120.

SOLÓRZANO PEREIRA, Juan.

1930.- *Política Indiana (1647)*. Compañía Iberoamericana de publicaciones. 5 vols. Madrid.

URBANO, Enrique y DUVIOLS, Pierre.

1989.- *Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz. Fábulas y Ritos de los Incas*. Crónicas de América. 48. Historia 16. Madrid.