



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

*EN DEFENSA DEL SAYAL: UNA MIRADA AL DISCURSO  
POLÍTICO DE LA CRÓNICA DE LA RELIGIOSÍSIMA  
PROVINCIA DE LOS DOCE APÓSTOLES DEL PERÚ DE LA  
ORDEN DE NUESTRO SERÁFICO PADRE SAN FRANCISCO  
(LIMA, 1651)*

Tesis para optar el título de Licenciado en Historia que  
presenta el Bachiller:

PABLO ALBERTO TALAVERA ROZAS

Asesor:

DR. CARLOS GÁLVEZ PEÑA

Lima, noviembre de 2016



## RESUMEN

La presente investigación analizará la intencionalidad política de la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú de la Orden de nuestro seráfico padre San Francisco* (Lima, 1651), escrita por el fraile franciscano Diego de Córdoba y Salinas, de reivindicar la imagen y los intereses corporativos de la orden franciscana en un contexto, imperial y local, cambiante que consolidaba la Iglesia secular en desmedro de los privilegios y autonomía de las órdenes religiosas.

En los primeros años de la conquista del Nuevo Mundo, los religiosos cumplieron un rol de suma importancia en tanto garantizaban la evangelización y la civilización de la población nativa, pero además, en el cumplimiento de este rol legitimaban la presencia de los españoles en los territorios americanos. En estos momentos, la presencia del Estado era bastante laxa por lo que los religiosos, como los franciscanos, van a gozar de bastante autonomía y privilegios en la administración de las doctrinas de indios; sin embargo, estos fueron siendo limitados a medida en que se consolidaban las instituciones coloniales y la Iglesia secular. En la crónica franciscana, frente al contexto retratado, se elabora un discurso político que busca reivindicar la antigüedad y méritos de la orden franciscana en América al servicio de la evangelización y; por tanto, de la corona española.

Esta investigación se ubica en la intersección de la historia de la iglesia y la historia cultural y, propone una lectura de la crónica conventual a partir de la intencionalidad política de su elaboración, más allá de su valor literario.

## AGRADECIMIENTOS

No podría empezar esta página sin agradecer a mis padres, Pablo Talavera y Rosario Rozas, pues su comprensión al aceptar mi profesión fue tan sincera como mi desinterés en seguir la carrera de Derecho. Gracias a ellos me queda un largo recorrido en la investigación, la lectura y la docencia. Asimismo, agradezco a mi asesor el Dr. Carlos Gálvez, pues sin él este texto jamás hubiese visto la luz. Fue su atento consejo y su inmensa paciencia, las que supieron dar forma a mis dispersas ideas. Mil disculpas y muchas gracias. Tampoco podría olvidarme del Dr. Pedro Guibovich quien tuvo una gran influencia en este trabajo, ya que fue en su curso de Historia del Libro y la Lectura donde nació mi interés por las crónicas conventuales y, en general, en la Historia Cultural. Además, fue él quien me dio los primeros consejos para definir mi tema. No tengo sino afecto y respeto para ambos. También agradezco a la Dra. Margarita Suarez quien siempre mostró interés en mi tema de investigación durante las sesiones del curso de Seminario de Tesis. Sus comentarios y simpáticas charlas siempre las tengo presente. Asimismo, me gustaría recordar, y agradecer, a la Srta. Laura Gutiérrez y al Sr. Melecio Tineo quienes hicieron agradables las incursiones documentales al Archivo Arzobispal de Lima. Tampoco podría olvidarme de la Dra. Cristina Mazzeo y Augusto Espinoza, por los gratos almuerzos terminada la clase de Historia del Mundo Moderno. De igual manera, me gustaría agradecer a mis amigos de la especialidad: Patricio Alvarado, Raúl Alencar, Alejandro Takaezu, Andrea Guzmán, Mariella Miranda, Talía Celi, Alejandro Ruiz, Giancarlo Mori, Estefanía Vargas, Milagros Valdivia, María Lucía Valle, Rolando Iberico y Juan Miguel Espinoza, pues hicieron inolvidable mi paso por el pabellón H durante el pregrado. Dejo al final a la persona que me acompañó en todo este arduo camino, Giovanna Pignano. Gracias por presionarme siempre para seguir en la ruta y a creer en mí.

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

|   |     |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN.....   | 2   |
| CAPÍTULO I Los franciscanos en el Perú (siglos XVI-XVII) .....  | 11  |
| 1.1. El carisma franciscano .....   | 11  |
| 1.2. El pensamiento milenarista-maravilloso .....   | 13  |
| 1.3. La mentalidad franciscana en América: Nueva España.....  | 17  |
| 1.4. La llegada de orden franciscana al Virreinato del Perú.....  | 20  |
| 1.5. Las doctrinas de indios.....   | 26  |
| CAPÍTULO II La Orden de San Francisco y la organización de la Iglesia virreinal peruana .....   | 38  |
| 2.1 El Concilio de Trento.....  | 38  |
| 2.2 Los Concilios Limenses .....  | 41  |
| 2.3 Los franciscanos y la autoridad colonial .....  | 53  |
| 2.4 Un modelo de doctrina.....  | 56  |
| CAPÍTULO III La intencionalidad política de la crónica franciscana y la reivindicación de los intereses corporativos de la orden.....   | 63  |
| 3.1 Consideraciones sobre la crónica conventual de Diego de Córdoba y Salinas: el cronista y su obra.....   | 63  |
| 3.2 La crónica franciscana en su contexto de elaboración: cambios de políticas imperiales y conflictos locales.....   | 71  |
| 3.3 La construcción del discurso en la <i>Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú</i> y la reivindicación de la orden franciscana en el virreinato del Perú..... | 84  |
| 3.3.1 La crónica franciscana al servicio de la corona.....  | 84  |
| 3.3.2 Reivindicación del rol de la orden en la evangelización y civilización de las provincias del Perú .....   | 91  |
| 3.3.3 La crónica como espejo del conflicto eclesiástico .....   | 99  |
| <b>CONCLUSIONES</b> .....   | 105 |
| <b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....   | 110 |
| 1. Fuentes Primarias.....   | 110 |
| 1.1 Manuscritos .....   | 110 |
| 1.2 Impresos .....  | 110 |
| 2. Fuentes secundarias .....  | 112 |
| ANEXO 1 Tablas sobre los números de doctrinas de indios.....  | 122 |
| ANEXO 2 Mapa de ubicación y control de las doctrinas en el virreinato del Perú durante el siglo XVI .....   | 123 |

## INTRODUCCIÓN

El descubrimiento del Nuevo Mundo supuso para la corona española la tarea de evangelizar a los nativos; la perfecta justificación de la conquista. De esta manera, la corona se valió de la labor evangelizadora de las órdenes mendicantes por su experiencia misional en el viejo continente y, debido al poco número de clérigos seculares que podían cumplir con dicha labor. Se dispuso, entonces, de los religiosos de la Orden de Frailes Menores, la Orden de Predicadores, la Orden de la Merced, la Orden de San Agustín y, más adelante, de la Compañía de Jesús. Una de las primeras en llegar al virreinato del Perú fue la Orden de Frailes Menores (Orden de San Francisco) la cual se encontró, desde temprano, ligada a la administración de núcleos de evangelización, conocidos como doctrinas de indios, cuya función esencial era la conversión del nativo. En esta temprana evangelización, la presencia del Estado Colonial fue bastante laxa, por lo que, además de la figura del encomendero, los religiosos van a gozar de una gran autoridad en su labor de evangelizar y civilizar a la población nativa en los territorios donde poseían doctrinas de indios. Como consecuencia, van a gozar de mucha autonomía y privilegios vinculados a esta labor doctrinal.

Sin embargo, la autonomía de la que gozaban los religiosos al desempeñar la labor evangelizadora en América va a ir siendo limitada a medida en que se consolidaban las instituciones coloniales y la Iglesia secular. De esta manera, a lo largo del siglo XVI se van a decretar una serie de disposiciones que reflejaban la intención de la corona de controlar y administrar más eficientemente los territorios americanos y su evangelización. Como consecuencia, las órdenes religiosas van a percibir estas medidas como un claro cuestionamiento a su rol evangelizador y como un atentado hacia sus privilegios. Además, este contexto conflictivo va a estar acompañado de una serie de críticas hacia la efectividad de su labor evangelizadora y en la administración de sus doctrinas.

Los escritos legales y la literatura religiosa que se produjeron en la época reflejaron la preocupación de las órdenes mendicantes ante la pérdida de los privilegios y la autonomía, de los que gozaron desde los inicios de la labor evangelizadora, y ante el inminente avance del clero secular por el control de las doctrinas de indios. Entre la literatura de corte religioso que se publicó en este contexto, se encuentran crónicas conventuales de las distintas órdenes religiosas del virreinato peruano, pero en específico,

sobre la provincia de los Doce Apóstoles del Perú, se publicó la crónica franciscana elaborada por fray Diego de Córdoba y Salinas O.F.M. en Lima de 1651. Por tanto, la presente investigación analizará la intencionalidad política de la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú de la Orden de nuestro seráfico padre San Francisco* de reivindicar la imagen y los intereses corporativos de la orden franciscana en un contexto, imperial y local, cambiante que consolidaba la Iglesia secular en desmedro de los privilegios y autonomía de las órdenes religiosas.

Cabe resaltar que las crónicas conventuales fueron grandes piezas literarias donde la historia de la orden religiosa, a la que pertenecía el cronista, se mezclaba con la historia local. En ella, la historia del Perú, y de la orden, se nutrieron de una mística particular, producto de las características de la orden a la que pertenece el autor. De esta manera, las crónicas conventuales han sido abordadas por la historiografía de dos formas diferentes, pero complementarias. Primero, como fuente de información sobre la religiosidad y la moral de la orden; segundo, como fuente de información de primera mano de la obra misional en América. El estado de la cuestión que será presentado a continuación constará de dos partes, por un lado, se analizará de qué manera la historiografía ha estudiado a las crónicas conventuales y, por otro lado, se analizará de qué manera se ha abordado el tema de las doctrinas de indios en el contexto colonial del siglo XVII.

En primer lugar, respecto al estudio de las crónicas conventuales producidas en el virreinato del Perú, historiadores locales y extranjeros han notado la importancia de la crónica conventual como fuente de información histórica y de manifestación de un sentimiento de identidad regional y religiosa. Entre ellos, se encuentran José de la Riva-Agüero, Raúl Porras Barnechea, David Brading, Francisco Esteve Barba, Bernard Lavallé, Rubén Vargas Ugarte y Pedro Guibovich.<sup>1</sup> Cabe notar, principalmente, a Porras Barnechea, pues fue uno de los primeros en identificar el origen de la crónica conventual. Es decir, no solo se percató de la intención del cronista de posicionar a su orden por encima del resto al hacer referencia a la antigüedad de la misma en el suelo americano y a su eficacia en la labor evangelizadora.

---

<sup>1</sup> Riva-Agüero, 1965; Vargas, 1952; Porras, 1963; Brading, 2015; Esteve, 1964; Guibovich, 2005 y Lavallé, 1993.

A pesar de que diversos autores han empleado el contenido de las crónicas conventuales como fuente histórica, son pocos los que han reflexionado sobre las características y convenciones propias de este género literario como Riva-Agüero y Lavallé. El primero realizó un amplio estudio de los cronistas conventuales, donde señaló que el contexto colonial adoptó la forma de vida conventual. Él aclaró la importancia de los frailes como protagonistas de la sociedad colonial, y la consciencia que estos tenían de ello, lo cual permitió subordinar la historia del Perú bajo la historia monástica. En otras palabras, el aporte Riva Agüero se extendió por comprender la sapiencia del cronista de convento para entender el espíritu religioso de la época y reflejarlo en un texto de carácter moralizador. Por su parte, Lavallé, buscó entender la elaboración y contenido de las crónicas conventuales en función del brote de criollismo que rastreó para este momento en las órdenes regulares, especialmente, en la franciscana. Su logro consistió en identificar cómo fue que los monjes criollos intentaron ascender en el escalafón de la sociedad virreinal, pero sobre todo al interior de la Iglesia colonial. Finalmente, Pedro Guibovich entendió a las crónicas conventuales como un medio de propaganda del rol evangelizador de las órdenes al situarlas en el contexto de conflicto que se dio a mediados del siglo XVII entre el clero regular y el secular. Este último fue tomado como base en esta investigación para entender cuán importante era conocer las relaciones entre ambas partes del clero, con relación a las doctrinas, para comprender los lineamientos de las crónicas conventuales del siglo XVII. Estos autores han permitido poner en relevancia a las crónicas conventuales como fuente histórica que permite entender el contexto político y social del siglo XVII, más allá de la información que brindan sobre la religiosidad y labor misional de la orden.

Otros autores como Michel de Certeau y Jean-Michel Sallmann, desde distintas perspectivas, también han analizado a la crónica conventual como género literario que fungía de propaganda de la orden.<sup>2</sup> Por un lado, Certeau, en su obra *Hagiographie*, es uno de los primeros en notar que la crónica conventual sigue ciertas convenciones, propias de su género, similar a la hagiografía, donde los frailes y las monjas son dueños de un perfil heroico. De esta manera, Certeau ha analizado de qué manera las crónicas conventuales configuran a los frailes como modelos sociales. Por otro lado, Sallmann, en sus estudios napolitanos, señala que las crónicas conventuales fueron medios de propaganda de su

---

<sup>2</sup> Certeau, 1968; Sallmann 1994.

propia orden, a través de la *heroificación* de sus miembros y del enaltecimiento de su labor evangelizadora. En base a las propuestas de estos autores, la presente investigación busca seguir la misma perspectiva de análisis, es decir, entender el discurso de la crónica franciscana como medio de propaganda de la administración de las doctrinas de indios.

En la década de 1990 una corriente historiográfica conocida como el “nuevo medievalismo” reafirmó el estudio del discurso en la historia, a través de prácticas interdisciplinarias. Es decir, planteó que las crónicas debían ser abordadas como un producto literario, político y social concebido desde su contexto temporal. Por este motivo, es necesario un estudio (multidisciplinario) de la crónica que atienda todas sus aristas y de forma indivisible: discurso, contenido ideológico, condicionamientos, edición y divulgación. Entre los miembros de este grupo destacan Lawrence Stone, Gabrielle Spiegel, Paul Freedman, Jaume Aurell, entre otros.<sup>3</sup> Entre ellos, Aurell propone una perspectiva particular para aproximarse a los textos medievales:

Por su simplicidad y expresividad, la historiografía medieval merece un tratamiento específico por parte del historiógrafo contemporáneo. En primer lugar, el historiador debe despojarse de los prejuicios de la crítica moderna, que ha establecido unas reglas del juego bien diferentes a las que presidían el trabajo de los cronistas medievales. Los textos históricos medievales deben ser leídos en sí mismos como unos fenómenos culturales, devolviéndolos al contexto social desde donde fueron creados y desde donde recibieron una forma y un contenido precisos. De este modo, el historiador y el crítico literario contemporáneo pueden percibir cómo la historiografía medieval fue penetrada y modificada por el cambio social; y, al contrario, en qué medida esa misma historiografía, en un interesante proceso “de ida y vuelta”, fue capaz de modificar el propio contexto social y político en la que se hallaba inserta –función pasiva y activa de la historiografía.<sup>4</sup>

La aproximación que ha realizado Aurell, a los textos medievales, se ha trasladado al análisis de las crónicas franciscanas abordadas en esta investigación, pues se ha buscado entenderlas en función de los fenómenos culturales y políticos que rodearon su producción y su publicación y, a su vez, como agentes de transformación del contexto sociopolítico de conflicto entre las órdenes y el clero secular entre los siglos XVI y XVII.

Mención aparte requiere el historiador Carlos Gálvez, quien ha abordado los textos religiosos coloniales peruanos del siglo XVII. Específicamente, Gálvez analizó en un

---

<sup>3</sup> Stone y Spiegel, 1992; Paden, 1994; Barry, 1995; Spiegel, 1997; Freedman y Spiegel, 1998; Nichols, 2005; Aurell, 2006.

<sup>4</sup> Aurell, 2006, p. 830.

artículo la trascendencia histórica y el discurso político de la historiografía religiosa producida en Lima entre los años 1620 y 1680.<sup>5</sup> Aquí, Gálvez plantea un ambicioso análisis del discurso de la crónica a partir del contexto político colonial; es decir, frente a la coyuntura de las relaciones entre la metrópoli (España) y la colonia (Perú). Además, en este análisis enfrenta este contexto con los anhelos corporativos, regionales, familiares, criollos y personales del cronista, bajo la teoría política barroca: el antimaquiavelismo. En este artículo, los cronistas abordados son el padre jesuita Alonso Ramos, el fraile agustino Antonio de la Calancha, los hermanos franciscanos Buenaventura Salinas y Córdoba y Diego de Córdoba y Salinas, el padre Giovanni Anello Oliva y el fraile dominico Juan de Meléndez. Su planteamiento es utilizado para la presente investigación, pues el análisis del discurso de la crónica de fray Diego de Córdoba y Salinas es abordada también aquí a partir de su contexto político colonial, siendo cotejado bajo la intencionalidad de la obra del franciscano.

Después de haber realizado un bosquejo sobre los estudios realizados sobre las crónicas, correspondía también revisar algunos trabajos sobre las doctrinas de indios, con el fin de tener un bosquejo sobre la situación de estas entre los siglos XVI y XVII. Dicha información fue confrontada con el contenido presentado en las crónicas. En otras palabras, tales estudios sirvieron como herramienta de análisis para la comparación entre la realidad de las parroquias y el discurso cronístico. Para tal comparación fueron necesarios estudios sobre el caso peruano y de otras partes de América.

Las doctrinas de indios del virreinato peruano ha sido un tema poco abordado por la historiografía. Aun así, hay trabajos que deben ser expuestos por su aporte para el estudio de las doctrinas de los siglos XVI y XVII. Dos trabajos clásicos son los de Antonio Acosta y Bernard Lavallé. Ambos publicaron en 1982 dos artículos que estudiaban el comportamiento del clero y los abusos cometidos por estos hacia los nativos que tenían a su cargo.<sup>6</sup> Sobre estos abusos, existen dos trabajos de José de la Puente Brunke donde retrata las penurias de los indios a manos de los encomenderos y sobre la imposición del tributo.<sup>7</sup> En específico, sobre las doctrinas franciscanas en el Virreinato del Perú, se tienen los

---

<sup>5</sup> Gálvez, 2016.

<sup>6</sup> Acosta, 1982; Lavallé, 1982.

<sup>7</sup> De la Puente, 1992; 2014.

trabajos de los franciscanos Antonio Tibesar y Julián Heras. Ambos, si bien narraron aspectos generales y conocidos sobre la importancia de las doctrinas en la evangelización, utilizaron infinidad de documentos de los archivos de su orden para brindar información sobre la ubicación, la vida y el éxito de las doctrinas franciscanas en la evangelización nativa.<sup>8</sup>

Alrededor del tema de las doctrinas de indios, se han planteado diferentes aproximaciones en otras partes de América, siendo numerosos los aportes para los casos de Nueva Granada y Nueva España. Uno de ellos es el de Juan David Montoya, quien estudia el tema de los cambios en las políticas de dominación, a partir de discursos negativos sobre los indios, en las doctrinas de Santa Fe, Quito y Panamá.<sup>9</sup> Además, está el trabajo de John Jairo Marín, en el cual se estudia el discurso normativo “sobre” y “para” las doctrinas de indios y cómo estos crearon una identidad católica en los nativos.<sup>10</sup> Finalmente, para el caso novohispano, hay diferentes investigaciones que estudian la presencia de los doctrineros y su aporte en la evangelización mesoamericana. En ellos, se ha resaltado la historia de estos asentamientos a partir de su importancia en la conversión de los nativos, los problemas entre el clero regular y secular y la urbanización del espacio geográfico. Entre estos autores destacan Virve Piho, Peter Gerhard, Serge Gruzinski y Gloria Espinosa, Federico Fernández y Pedro Urquijo.<sup>11</sup>

A partir de la revisión bibliográfica realizada, se hace evidente que los estudios sobre las doctrinas de indios en el Virreinato del Perú están lejos de estar agotados. Además, el estudio de las crónicas de convento ha sido abordado, fundamentalmente, sobre un perfil literario y hagiográfico, donde el análisis del discurso político no ha sido ahondado. Por este motivo, el objetivo de este trabajo es analizar a la crónica conventual no solo como fuente que respondía a las convenciones propias de su género sino como una fuente que dialogaba con el contexto político, tanto local como imperial, y que, además, tenía una clara intencionalidad política de reivindicar, en un contexto de conflicto, la imagen de la orden franciscana y los intereses corporativos de la orden.

---

<sup>8</sup> Tibesar, 1957; 1991; Heras, 1989; 1990-1992.

<sup>9</sup> Montoya, 2011.

<sup>10</sup> Marín, 2010.

<sup>11</sup> Piho, 1977; 1991; Gerhard, 1977; Gruzinski, 1986; Espinosa, 1999; Fernández y Urquijo, 2006.

De otro lado, las crónicas de convento, en su vastedad, han sido abordadas básicamente como herramientas narrativas sobre la historia de la Iglesia católica desde la mirada de su orden y como elementos de propaganda para la promoción de santos. Si bien es notorio, desde el principio, la rivalidad entre las órdenes regulares en sus páginas, no han sido vistos bajo la mirada de las doctrinas de indios, específicamente de la defensa de la labor doctrinera de los frailes. Este es un problema a resolver porque la respuesta del clero regular, frente a las críticas de la administración de sus doctrinas y la disposición de bienes e indios, es un tema poco tratado. Por estos motivos, en esta investigación, se hace énfasis en el estudio de las doctrinas en las crónicas de convento, para ver cómo estas no sólo eran herramientas para la promoción de santos, sino también medios útiles para reivindicar la imagen del doctrinero frente a las críticas de su tiempo. De esta manera, este trabajo se inserta dentro el eje temático de la Historia de la Iglesia al estudiar las doctrinas de indios como núcleos de explotación en el siglo XVII.

Naturalmente, las principales fuentes empleadas en este trabajo es la crónica franciscana de Córdoba y Salinas publicada en la segunda mitad del siglo XVII. La crónica conventual, o crónica de convento, es una gran pieza literaria donde la historia de la orden religiosa a la que pertenece el cronista, se mezcla con la historia local, en este caso el Perú, en una sociedad colonial que, como relata José de la Riva Agüero, adoptó como ideal de vida el de la vida conventual; ella modelaba e impregnaba su esencia, como si se viviese en un gran convento.<sup>12</sup> Al interior de ellas, se vio el devenir de la orden desde su llegada, la composición de las doctrinas y se leyó, tomando en consideración su sesgo reivindicador, lo que plantean los cronistas frente a la lluvia de críticas en este contexto (abrupto) de la Iglesia colonial. Esta lectura de las crónicas se dio a partir de lo propuesto por Jean-Michel Sallmann y por lo planteado por la escuela del “nuevo medievalismo”, en especial por Jaume Aurell. En otras palabras, se revisó la crónica tomando en cuenta el tono rosa de la labor evangelizadora de los frailes en las doctrinas, el perfil heroico de los frailes al ser tratados como modelos sociales y el carácter providencialista de la obra, relacionado con el pensamiento *milenario-maravilloso* de la orden franciscana. Las crónicas son la base de este trabajo porque en ellas se muestra, con notoriedad, el sentir de la orden frente a dicho

---

<sup>12</sup> Riva Agüero, 1965, pp. 202-203.

contexto. Por ello, no se cayó en la simpleza de tomar ambas fuentes *at face value*, sino que se tomó en consideración sus características mencionadas líneas arriba.

Por otro lado, para contrastar y, más aun, contextualizar la situación de las doctrinas en paralelo con el discurso de la crónica, además de la revisión de los autores antes mencionados, se analizó las críticas hacia los doctrineros y el ambiente hostil que representaban las relaciones entre ambos cleros retratados en la crónica de Guamán Poma de Ayala, las visitas a Francisco de Ávila, los expedientes de libros de capítulos del Archivo Arzobispal de Lima (AAL), algunos expedientes del Archivo General de Indias (AGI) y otras fuentes primarias publicadas. En ellas se verá cómo durante el siglo XVII, tiempo en que fueron publicadas las crónicas, hubo innumerables críticas a los doctrineros por el mal ejercicio de sus funciones. Además, se revisará los decretos conciliares de los concilios limenses II, III y IV, al estar ambientados en la época de este estudio, para revisar cómo estaba estipulada la organización de la Iglesia americana, tomando en cuenta las distancias que existían entre la regla establecida, la práctica de dichas normas y el discurso de las crónicas. En ellas, se revisó especialmente aquellas disposiciones que se enfocaron en la administración de las doctrinas de indios, diocesanas o regulares, para recuperar el modelo de doctrina que proponía la autoridad eclesiástica.

Esta investigación se encuentra dividida en tres capítulos. El primero, titulado *Los franciscanos en el Perú (siglos XVI y XVII)*, revisa el carisma de la orden franciscana con el fin de comprender las características particulares de su mentalidad frente a las otras órdenes, ya que dichas características son fundamentales para entender el desenvolvimiento de los frailes de la orden en las doctrinas y su discurso en las crónicas. Además, se analizará en qué medida dicha mentalidad impactó en América. Por este motivo, se utilizará como ejemplo las características del carisma franciscano en Nueva España. Por último, se estudiará el asentamiento de la orden franciscana en el virreinato peruano y se analizará el funcionamiento de las doctrinas y la labor de los doctrineros, en el contexto conflictivo de la Iglesia colonial.

En el segundo capítulo, titulado *La Orden de San Francisco y la organización de la Iglesia virreinal peruana*, se analiza el impacto del Concilio de Trento en los decretos de los concilios limenses, en específico, en lo concerniente a la evangelización de los nativos.

Aquí, se busca entender cuál fue la normativa que reguló las relaciones que se establecieron durante el temprano siglo XVII, entre las autoridades coloniales y la orden franciscana, para dar cuenta de su dinamismo y de cómo estas pretendían ejercer mayor control sobre los doctrineros. Además, se analizará de qué las relaciones entre la orden franciscana y las autoridades coloniales, y las estipulaciones oficiales sobre la evangelización de los indios, calaron en la construcción de un modelo de doctrina franciscana.

Finalmente, el tercer capítulo, titulado *La intencionalidad política de la crónica franciscana y la reivindicación de los intereses corporativos de la orden*, tiene como objetivo analizar la intencionalidad política del discurso de la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú de la Orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, escrita por fray Diego Córdoba y Salinas O.F.M. En el primer acápite del capítulo, se busca entender los diversos objetivos que se encontraban detrás de la elaboración de la crónica franciscana a partir del análisis biográfico de su autor, fray Diego de Córdoba y, en función a esto, entender de qué manera la crónica responde a las convenciones del género de la crónica conventual, pero también a la multiplicidad de objetivos detrás de su elaboración. En el segundo acápite del capítulo, se busca entender el contexto en el que se inserta la elaboración de la crónica, el cual fue uno de cambios en las políticas imperiales y locales que afectaron, progresivamente, la posición de poder y de privilegio que ocupaban las órdenes religiosas al interior del virreinato peruano. Por último, el tercer acápite analiza de qué manera la crónica reivindica los intereses de la orden en el contexto antes mencionado. Para ello, se analizará el discurso que elabora la crónica franciscana al servicio de los intereses de la corona española. Luego, se analizará de qué manera Córdoba y Salinas construyó la imagen del franciscano en base al “exitoso” rol que cumplieron, desde los inicios de la conquista, en la evangelización y civilización de la población nativa, nuevamente como instrumentos de la corona en América. Por último, se analizará el diálogo que se da en la crónica entre este discurso, que reivindica el papel del franciscano en América, y el conflicto en el que se encontraba la orden franciscana frente a la reducción de sus intereses.

## CAPÍTULO I

### Los franciscanos en el Perú (siglos XVI-XVII)

Para tener una idea sobre el desenvolvimiento de la orden franciscana en América y, en específico, en el virreinato peruano durante los siglos XVI y XVII, es necesario ver diversos aspectos que se remontan a la época medieval. Primero, se revisará el carisma de la orden franciscana para comprender sus características particulares frente a otras órdenes y su mentalidad, ya que dichas características son fundamentales para entender el desenvolvimiento de los frailes de la orden en las doctrinas y su discurso en las crónicas. Segundo, es necesario analizar en qué medida dicha mentalidad impactó en América. Para ello se revisará el caso de Nueva España, como una experiencia previa al Virreinato del Perú. Tercero, se estudiará la llegada de la orden y su asentamiento en el Virreinato del Perú. Por último, se buscará analizar el funcionamiento de las doctrinas y la labor de los doctrineros, además de los conflictos en que se ven envueltos el clero regular y secular por el manejo de estas.

#### 1.1. El carisma franciscano

La orden franciscana fue fundada por Francisco de Asís en 1209, bajo la razón de romper con la opulencia que vivía la Iglesia en aquel contexto (Baja Edad Media y post-reformas gregorianas),<sup>13</sup> ya que este personaje ejemplificaba la vida de un hombre de Dios: pobre y evangélica.<sup>14</sup> Hay que recordar que durante esa época surgieron muchos movimientos

---

<sup>13</sup> Las reformas gregorianas (1046-1124) surgieron a partir de un desgaste de la Iglesia y el abuso del orden feudal. Fueron iniciadas por el papa León IX, pero continuadas por Nicolás II y Gregorio VII; de este último, toman su nombre. Dichas reformas planteaban una vida apostólica y ejemplar de los miembros del clero para terminar con los vicios mundanos que algunos hombres de Iglesia tenían por aquella época (siglo XI), como comprar y vender bienes, oficios o dominios eclesiásticos, y el concubinato. Era un deseo de volver a la Iglesia primitiva. Para mayor información sobre las reformas gregorianas, véase Jedin, 1970, vol. III, pp. 550-592.

<sup>14</sup> La composición de la orden es variada y depende de las características con que dotaba a sus miembros. Aquí se tiene a la Primera, la Segunda y la Tercera Orden. La Primera Orden está compuesta por las siguientes ramas: los hermanos de la observancia, los recoletos, los conventuales, los descalzos y los capuchinos, quienes aún conservan el carisma y el espíritu de Francisco de Asís. La Segunda Orden está compuesta por las ramas femeninas, como las Hermanas Claras Pobres, las Hermanas Clarisas Capuchinas y la Orden de la Inmaculada Concepción. Finalmente, la Tercera Orden (1221) está compuesta por hermanos y hermanas de la Orden Seglar y la Tercera Orden Regular. Duran, 1987, pp. 17-18. Para esta investigación, la que realmente interesa es la Primera Orden, en especial la rama Observante, ya que en el siglo XIV la pobreza franciscana se volvió afín con el ideal de la renovación de la Iglesia. Por ello, se creó la observancia, que

religiosos de forma espontánea bajo la idea de una vida pobre, pero solo algunos no fueron considerados heréticos y tuvieron el apoyo de Roma.<sup>15</sup> Dicha pobreza significaba la renuncia total de las seguridades terrenas.<sup>16</sup> Por este motivo, el retiro a lugares apartados era común para aquellos hombres que optaban por esa forma de vida. Bajo esta característica de estricta pobreza, Francisco de Asís encausó su movimiento bajo dos tendencias: la vida activa y la contemplativa. La primera tomaba la palabra como ejemplo bajo la predicación, mientras que la segunda buscaba un mayor contacto con Dios a través del encierro en oración y el ascetismo.<sup>17</sup>

La orden franciscana fomentaba una vida apostólica sumida en la pobreza, pero de manera interdependiente entre las formas eclesiales y heréticas para la realización de esa forma de vida.<sup>18</sup> Es decir, tomó también algunas costumbres paganas para propagar el evangelio, como el marcado ascetismo. Las características principales bajo las que surgió la orden fueron la estricta pobreza, la humildad, la castidad y la obediencia. Además, Francisco de Asís optó desde un principio en llevar su apostolado a todo aquel que deseara recibirlo, cristiano o pagano. Sin embargo, si bien el afán de predicación bajo un perfil humilde era característico de todas las ordenes mendicantes que fueron surgiendo, la orden de San Francisco lo llevó a otro nivel. Francisco de Asís representaba cada una de estas características y fueron valoradas dentro de la orden y, por supuesto, resaltadas en los miembros de la orden franciscana dentro de las crónicas de convento que se verá más adelante.

Por otra parte, la orden dominica ya era una institución bien constituida y organizada para la muerte de Domingo de Guzmán (1221), mientras que la orden franciscana, por su parte, no dejaba de seguir siendo un movimiento, solo que con cientos de adeptos. Esto se debe a que Francisco de Asís era más un místico que un organizador,

---

buscaba el apego a la regla de Asís, pero sin llegar a los extremos. La nueva rama tuvo contradicciones con lo que buscaban los conventuales, sobre todo con la aproximación a la riqueza; sin embargo, adquirió mayor notoriedad, e incluso terminó por reunir a todos los reformados bajo la reforma llevada cabo en tiempo de los Reyes Católicos Fernando e Isabel, de la mano del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Rubial, 1978, pp. 3-4.

<sup>15</sup> Además del movimiento mendicante de Francisco de Asís, es también aprobado por Roma el de Domingo de Guzmán. A partir de ese momento, la Iglesia tuvo mayor inclinación de ser mesurada en cuanto a su riqueza.

<sup>16</sup> Jedin, 1970, vol. III, p. 686.

<sup>17</sup> Rubial, 1978, p. 1.

<sup>18</sup> Jedin, 1973, vol. IV, p. 299.

teólogo o filósofo, como sí lo era Domingo de Guzmán. Sin embargo, ello no impidió que su movimiento se expandiera por diferentes partes de Europa para formar una Iglesia universal, siendo ejemplo para la formación de otras órdenes bajo el ideal de estricta pobreza. Además, fue de gran ayuda para la reforma de la Iglesia en la lucha contra las herejías y en materia de política eclesiástica, sobre todo, en el siglo XIII.<sup>19</sup> Este misticismo lo llevó a tener una vida de oración, de contemplación y de penitencias, la cual llegó a su cenit en 1224, cuando presentó estigmas.<sup>20</sup> Esta forma de vida mística le dio a la orden franciscana un perfil diferente, en el que resaltaba la vida pobre y mística.

Como se ha podido ver, la orden franciscana surgió bajo ciertas características específicas que compartió con otras órdenes mendicantes que brotaron en aquella época; sin embargo, fueron la estricta pobreza y la mística ascética las que la diferenciaron de ellas. El pensamiento *milenario-maravilloso*, que se abordará a continuación, fue uno de los aspectos que Francisco de Asís adoptó del mundo pagano y que determinó el imaginario franciscano.

## 1.2. El pensamiento milenario-maravilloso

Este acápite buscará analizar, en un primer momento, la cosmovisión milenario de la orden franciscana y, en un segundo momento, como parte de lo anterior, el vínculo del pensamiento franciscano con lo *maravilloso*. Ambas características del pensamiento franciscano tienen su origen en el medioevo, pero perduraron en la mentalidad de aquellos que llegaron a América. Por ello, es necesario conocer de qué se trata para comprender cuál fue el rol atribuido a los frailes frente a la administración de las doctrinas; y, además, cómo esta cosmovisión no pasó desapercibida por nuestro cronista franciscano.<sup>21</sup>

El pensamiento milenario de la orden franciscana se vio claramente influenciado en Europa por las ideas de Joaquín de Fiore (1130 – 1202). Nacido en Italia y de personalidad compleja, fue místico, reformador, profeta, filósofo y exegeta. Las ideas de

<sup>19</sup> Jedin, 1973, vol. IV, pp. 308-311.

<sup>20</sup> Jedin, 1973, vol. IV, pp. 306-307.

<sup>21</sup> Las ideas milenaristas no eran de exclusividad franciscana, puesto que la orden agustina compartía dicha cosmovisión. Sin embargo, no se había generalizado entre todas las órdenes que vinieron durante el periodo de conquista.

Fiore, publicadas en sus textos,<sup>22</sup> calaron en los “espirituales” (observantes) franciscanos y fueron identificadas por ellos como el “Evangelio eterno”. Él propuso una concepción de la historia determinada por la providencia divina. Por este motivo, se entiende que para Fiore la biblia era un texto profético, un texto dinámico que contenía las semillas de la historia de la humanidad dentro de ella, semillas que brotarían y florecerían en un momento único en el tiempo del hombre.<sup>23</sup>

Bajo la mirada de Joaquín de Fiore todo tiene un fin profético, y su atención en la Biblia no escapa de ello, pues en ella detectó muchos símbolos de origen providencial. Por ejemplo, el Antiguo Testamento es símbolo del Nuevo Testamento y este, a su vez, es símbolo de la Tercera Edad, la edad del espíritu santo y del amor. De sus palabras, se deduce la venida del *Nuevo Milenio*, del reino de la paz, la caridad y de los pobres. Fiore define a estos últimos como personajes perfectos y caritativos. De esta forma, los frailes franciscanos cumplían con este perfil de humildad y caridad. Así, las palabras de Joaquín de Fiore fueron llevadas por muchos monjes franciscanos,<sup>24</sup> entre ellos Salimbene de Adam (1289).<sup>25</sup>

Salimbene de Adam, monje parmesano de la orden de San Francisco desde 1238, fue un cronista de su orden y creó una de las más complejas crónicas del siglo XIII en Italia. Él escribió una crónica en la que narra múltiples hechos de historia inmediata, los cuales se ven bañados por un tono profético.<sup>26</sup> En su crónica, él se refleja como poseedor de dotes místicos. Por ejemplo, en una noche de oración – menciona – se le apareció la virgen María llamándolo. Además, tenía visiones en sus sueños que se hacían realidad en el

---

<sup>22</sup> Entre sus obras principales se encuentran *Concordia Véteris el Novi Testamenti, Expositio super apocalypsim* y *Tractatus super quattuor evangelia*.

<sup>23</sup> Él creía que la historia debía ser dividida en edades correspondientes a la trinidad: padre, hijo y espíritu santo. La primera edad, la del padre, es la edad de las leyes y del patriarcado del antiguo testamento. La segunda edad, del hijo, es la edad del Nuevo Testamento y de la Iglesia medieval cristiana. La tercera edad, aún por llegar, se centra en el pensamiento de Fiore y la especulación de Salimbene de Adam, franciscano parmesano discípulo de Fiore. Ambos esperaban que la tercera edad, la del espíritu santo, fuese una edad de paz y concordia, seguida de la venida del anticristo y el juicio final. Lewin, 2007, p. 92.

<sup>24</sup> Otros de los frailes menores que siguieron la línea de Joaquín de Fiore, además de Salimbene, fueron Gerardo de Bordo San Donnino, Pedro Juan Olivi, Raimundo Llul, Ubertino de Casale, Angel Clarenio, Nicolas Lyra, Juan de Rocatallada, Bernardo Delicieux, Pedro de Aragón, Bartolomé de Pisa y Francisco Eximensis de Gerona. Alonso, 1998, pp. 369-370.

<sup>25</sup> Alonso, 1998, pp. 368-369

<sup>26</sup> Lewin, 2007, pp. 90-91.

mundo real.<sup>27</sup> Salimbene de Adam compartía las ideas joaquinistas de la cosmovisión del mundo en tres edades. Ambos esperaban la tercera edad, la edad del espíritu santo. Los joaquinistas, incluyendo a Salimbene, creían que la tercera era empezaría en 1260, la cual sería testigo del arribo de grupos espirituales de hombres, quienes tendrían la misión de reformar la Iglesia. Salimbene y sus contemporáneos creían que los franciscanos eran tales espirituales. Por tanto, las ideas de Fiore fueron muy influyentes al interior de la orden.<sup>28</sup>

Finalmente, lo que hace a Salimbene de Adam un personaje interesante es que es un antecedente franciscano de cómo las ideas joaquinistas penetraron en la mente de los cronistas de la orden. Salimbene, al ser un personaje dentro de la Edad Media, refleja un pensamiento milenarista, el cual es adoptado por los cronistas franciscanos americanos del siglo XVII. Al final, si bien Salimbene optó por dejar de lado a su ídolo, ya que el papa Alejandro IV lo condenó oficialmente cuando escuchó que los escritos de Fiore reemplazarían a la Biblia, se quedó con ciertas enseñanzas de él en su proceder. Se podría decir que lo más importante que tomó de los joaquinistas es la creencia de un mundo providencial y la forma de narrar los hechos que puede ver con sus propios ojos.<sup>29</sup> Es decir, la manera de realizar una historia inmediata cargada de una visión providencial de la influencia de los espirituales en el mundo. Esta actitud va a ser seguida por los cronistas franciscanos de la Edad Moderna, incluso por los cronistas americanos, como Diego de Córdoba y Salinas.<sup>30</sup>

Como ya se mencionó, los franciscanos tenían un pensamiento milenarista, lo que quiere decir que su entendimiento del mundo estaba cargado de un lenguaje profético. Así, entendían que la evangelización del Nuevo Mundo era una misión a la cual estaban predestinados. Ciertamente, el descubrimiento de América, como bien señala Baudot, se prestó a “nuevas perspectivas apocalípticas”.<sup>31</sup> Visiones y oráculos de la Antigüedad fueron impregnados en el cristianismo para vaticinar la realidad temporal. Este orden cósmico llegó a nuevos tiempos durante la Edad Media y luego fue introducido a distintos puntos de

---

<sup>27</sup> Lewin, 2007, pp. 89-90

<sup>28</sup> Lewin, 2007, p. 95.

<sup>29</sup> Lewin, 2007, p. 100.

<sup>30</sup> Diego de Córdoba y Salinas fue un fraile franciscano y cronista de esta orden en el virreinato peruano. Su obra cumbre publicada en Lima es la *Chronica de la religiosissima provincia de los Doze Apostoles*, 1651.

<sup>31</sup> Castany, 2015, p. 31.

América a través de diferentes vaticinios o profecías. Es así que el oráculo de Sibia<sup>32</sup> va a ser recurrente entre la orden franciscana, sobre todo en el medioevo tardío, gracias a Joaquín de Fiore.<sup>33</sup>

Este pensamiento milenarista también estaba relacionado a la creencia en lo *maravilloso*. Como bien se mencionó anteriormente, Francisco de Asís adoptó elementos paganos en pro de la predicación cristiana que quería seguir la orden. Uno de ellos fue la sensibilidad del monje frente a la naturaleza. Para Asís todo lo que venía de la naturaleza tenía origen divino. Es decir, él tiene la certeza de que existe una estrecha relación entre el monje franciscano y la naturaleza, como parte armónica de un plan mayor. Un claro ejemplo de esta armonía con la naturaleza era el retiro de los monjes a los bosques y desiertos.<sup>34</sup> El surgimiento del *franciscanismo maravilloso* coincidió con una nostalgia del ideal caballeresco que se revitalizó con el descubrimiento de América. Algunos autores señalan que se apeló a lo *maravilloso* para que los monjes de la orden franciscana se decidieran por ir a evangelizar el Nuevo Mundo, viendo allí un gran universo por explorar. Esto también está reflejado en la crónica americana que ve con nostalgia una recuperación del ideal caballeresco en el monje aventurero y santo.<sup>35</sup> En este sentido, lo *maravilloso franciscano* fue crucial en la actividad pastoral para convertir al indio, para promover peregrinaciones y desplazamientos hacia el continente nuevo. Es decir, se apeló a lo *maravilloso* para que los monjes de la orden franciscana se decidan por ir a evangelizar América.<sup>36</sup>

En este acápite, se ha visto el imaginario de la orden franciscana en función de las ideas que Francisco de Asís adoptó de las culturas paganas, entre ellas el pensamiento milenarista y el imaginario *maravilloso*. A continuación, se analizará de qué manera estas

---

<sup>32</sup> Este oráculo, consagrado al Dios Apolo en el mundo pagano, vaticina en base al Antiguo Testamento. Entre sus vaticinios, se encuentra la Encarnación de Cristo.

<sup>33</sup> Alonso, 1998, pp. 366-367.

<sup>34</sup> Castany, 2015, pp. 27-29.

<sup>35</sup> Castany, 2015, pp. 28-31. Para mayor información acerca del mundo maravilloso franciscano. revisar Le Goff, 1985.

<sup>36</sup> Castany, 2015, pp. 28-31.

ideas surgidas en la Baja Edad Media perduraron y se evidenciaron en el pensamiento de los frailes franciscanos que llegaron al Virreinato de Nueva España.<sup>37</sup>

### 1.3. La mentalidad franciscana en América: Nueva España

Como hemos podido ver, el pensamiento y la motivación de los franciscanos de distintas partes de Europa fueron influenciados por las ideas medievales milenaristas y *maravillosas*. Incluso, otros personajes que giran en torno al descubrimiento de América tenían vínculos con los franciscanos y compartían sus ideas milenaristas.<sup>38</sup> En este acápite, se buscará comprender cuál era la mentalidad de los franciscanos que llegaron a América a partir del caso del Virreinato de Nueva España, debido a que la mayoría de estudios se han concentrado en este caso. Para fines de esta investigación, esta aproximación al virreinato novohispano nos permitirá aproximarnos al caso de su similar sudamericano.

Los primeros franciscanos que se establecieron en el Virreinato de Nueva España fueron fervientes admiradores de Joaquín de Fiore y, por tanto, seguidores de sus ideas milenaristas; sin embargo, estas poseían ciertos matices humanistas muy cercanos al Renacimiento.<sup>39</sup> Por este motivo, se concluye que en la mente de estos misioneros calaban las reformas traídas por el cardenal franciscano Francisco Jiménez de Cisneros.<sup>40</sup> Este

---

<sup>37</sup> Asimismo, el pensamiento de los frailes franciscanos va a tener una renovación en la Edad Moderna, sobre todo, a raíz de las reformas del Concilio de Trento. Para mayor detalle, véase el capítulo II.

<sup>38</sup> Por ejemplo, Cristóbal Colón confesó ser seguidor de la orden franciscana, pues se cree que en su lecho de muerte estuvo vestido con el hábito de esta orden, pero además de ello compartía muchas ideas mesiánicas y apocalípticas. Ello se puede comprobar en la carta que escribe Colón a los monarcas españoles para que lo apoyen en la empresa de la conquista, pues apela a ideas como “rescatar la Nueva Jerusalén” y que “el Espíritu Santo lo dotó de la inspiración para que la corona española sea la indicada para auspiciar su viaje”. Phelan, 1970, p. 19.

<sup>39</sup> Este pensamiento milenarista de la orden franciscana fue renovado y matizado desde el siglo XV en adelante por los humanistas. Entre ellos, destacan Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, John Colet, Lefèvre d'Étaples y Johannes Reuchlin. Bireley, 1999, 23. Estos pensadores mostraban una natural admiración por las ideas medievales antes mencionadas. Sin embargo, señalaban que la Iglesia debía dejar de ser una institución lejana y fatalista, y convertirse en una Iglesia más próxima al ser humano y preocupada por sus inquietudes espirituales. Este pensamiento era consecuencia de la crisis del dogma católico y del clero, la cual desembocó en la ruptura de la unidad católica y en la aparición del protestantismo. Bennassar, 1991, p. 74

<sup>40</sup> Los Reyes Católicos se pensaban como actores de un plan divino, desde la expulsión de los moros y los judíos hasta el descubrimiento del Nuevo Mundo. Brading, 2015, p. 26. Ellos buscaron renovar la Iglesia y, por ello, nombraron a Francisco Jimenez de Cisneros arzobispo de Toledo. Las reformas del cardenal Cisneros se dieron en un contexto de relajación moral de los miembros de la Iglesia católica. Para él, todo empezaba por la educación. Por este motivo, el clero debía estar bien educado en materia de teología y

cardenal poseía ideas renacentistas, propias de la renovación mendicante de la época. Una muestra clara de ello se ve en las lecturas del primer obispo de México Juan de Zumárraga, quien fue fiel admirador de Erasmo. Así mismo, su correligionario, Vasco de Quiroga, fundador de la comunidad utópica Purépecha, en Michoacán, refleja claramente en ella la *Utopía* del también humanista Tomás Moro.<sup>41</sup>

Un ejemplo de la presencia de las ideas milenaristas en la conquista de Nueva España es el caso de Jerónimo de Mendieta (1525-1604), quien fue un franciscano y cronista nacido en el país vasco de Álava. En su obra *Historia Eclesiástica Indiana* (Nueva España, 1597), narra la historia de la evangelización de Nueva España apelando a las ideas apocalípticas, mesiánicas y proféticas que primaban en la Edad Media, en la que los franciscanos cumplen un rol providencial de evangelización de los indios. Una clara muestra de ello es cuando señala que el rey de España es el príncipe del Nuevo Testamento, encargado de convertir a la humanidad frente a la llegada del Juicio Final, y le atribuye el rol de mesías, el cual claramente es una figura medieval.<sup>42</sup>

El pensamiento de Mendieta está – evidentemente – influenciado por la parábola de Lucas: La invitación a la gran cena en el *Reino de Dios*. En ella, Jesús cuenta la invitación de un hombre a una gran cena, la cual muchos rechazan. Sin embargo, al final logra llenar su casa, sobre todo con las personas más necesitadas.<sup>43</sup> La cena, según Mendieta, es la felicidad eterna en el cielo. Las tres invitaciones a la cena simbolizan los diferentes métodos para convertir a la gente de las tres principales religiones que eran marginadas por el cristianismo: judía, musulmana y gentil (indios). La hora de la cena es el fin del mundo.

---

derecho canónico. Además, fundó la primera universidad (Universidad de Alcalá de Henares) de corte humanista, renacentista y universal en España. Brading, 2015, pp. 34-35.

<sup>41</sup> Schuessler, 2013, p. 125; Brading, 2015, p. 124.

<sup>42</sup> Phelan, 1970, pp. 12-13.

<sup>43</sup> “Los invitados que se excusan. Al oír estas palabras, uno de los invitados le dijo: “Feliz el que tome parte en el banquete del Reino de Dios.” Jesús respondió: “Un Hombre dio un gran banquete invitó a mucha gente. A la hora de la comida envió a su sirviente a los invitados: “Vengan, que ya todo está listo”. Pero todos por igual comenzaron a disculparse. El primero dijo: “Acabo de comprar un campo y tengo que ir a verlo; te ruego que me disculpes.” Otro dijo: “He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas; te ruego que me disculpes.” Y otro dijo: “Acabo de casarme y por lo tanto no puedo ir.” Al regresar, el sirviente se lo contó a su patrón, que se enojó. Pero dijo al sirviente: “Sal en seguida a las plazas y calles de la ciudad y trae para acá a los pobres, a los inválidos, a los ciegos y a los cojos.” Volvió el sirviente y dijo: “Señor se hizo lo que mandaste y todavía queda lugar”. El patrón entonces dijo al sirviente: “Vete por los caminos y por los límites de las propiedades y obliga a la gente a entrar hasta que se llene mi casa. En cuanto a esos señores que había invitado, yo les aseguro que ninguno de ellos probará mi banquete.” Lucas 14, Nuevo Testamento.

La conversión significa que el Juicio Final está cerca.<sup>44</sup> El llamado a los judíos y musulmanes no fue tan persuasivo, ya que tenían conocimiento de las Sagradas Escrituras. Los gentiles, que no las tenían, fueron persuadidos de una manera más intensa.<sup>45</sup> Además, en la parábola se hace referencia a que los gentiles hombres deben ser llevados de la mano por autoridades en la fe y ser tratados como niños. De esta forma, Mendieta estaría legitimando la monarquía española en América, pues el lugar de los indios vendría a ser el de los gentiles y por tanto deberían ser sometidos a una relación paternalista por los españoles; es decir, está justificando al imperialismo español.<sup>46</sup> Los métodos de la exégesis – la tipológica interpretación de la Biblia – provee la guía para explorar la peculiaridad de los franciscanos en la época de Mendieta, pues muestra cómo los frailes tenían esa convicción de persistir sobre el indio para que acepte la fe católica.<sup>47</sup>

La concepción de Mendieta sobre la extensión del reinado de España en América está también estrechamente ligada al Antiguo Testamento. Para el fraile, la raza española – con el liderazgo de los “reyes benditos” – era la elegida para convertir a judíos, musulmanes y gentiles, y para ejecutar el plan de la Providencia, al ser el último bastión de la cristiandad.<sup>48</sup> La concepción de Mendieta sobre el reinado de España derivó de la naturaleza eclesiástica de su reinado, de sus capacidades como apóstoles sobre los infieles. El rol de los sirvientes que la parábola indica corresponde tanto a los papas y frailes, como a los reyes; es así que considera a los príncipes de España como los primeros misioneros de la monarquía universal. Esta idea de reyes misioneros era muy difundida en la Edad Media. Cabe recalcar que el carácter apostólico de los reyes cristianos se evidencia en el *Patronato Real de Indias*.<sup>49</sup>

Como se mencionó párrafos atrás, la visión joaquinista, del *Nuevo Mundo* se basó en tres ideas claras, basadas en las tres edades. La primera sería que el verdadero

---

<sup>44</sup> Phelan, 1970, pp. 7-8.

<sup>45</sup> Phelan, 1970, p. 8.

<sup>46</sup> Ello fue debatido, décadas antes, por los intelectuales Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en la Junta de Valladolid. Phelan, 1970, pp. 8-9.

<sup>47</sup> Phelan, 1970, p. 6.

<sup>48</sup> Phelan, 1970, p.11.

<sup>49</sup> El Patronato de Indias, que será definido con mayor amplitud en el siguiente capítulo, es en síntesis un conjunto de derechos y deberes entre la corona y la Iglesia. Principalmente, la primera tenía el deber de solventar la evangelización de América, mientras la otra debía llevarla a cabo en los territorios recién descubiertos. Phelan, 1970, pp. 11-12

significado del *Nuevo Mundo* era escatológico. La segunda idea sería que el periodo entre el arribo de los doce “apóstoles” franciscanos en 1524 y la muerte del virrey Luis de Velasco en 1564 era la *Edad Dorada* de la Iglesia cristiana. Finalmente, su tercera idea sería que las décadas entre 1564 y 1596 (cuando dejó de escribir) eran el momento de los grandes problemas de la nueva Iglesia. Esta periodización de la nueva historia mundial de Fiore fue tomada del Antiguo Testamento y del Apocalipsis de San Juan. Mendieta, tomando en cuenta lo anterior, señaló que la era de la pre-conquista sería la de la esclavitud egipcia de los indios, que es su vínculo con la idolatría. Por su parte, Hernán Cortés encarnaría al nuevo Moisés que liberaría a los oprimidos y los llevaría a la tierra prometida. El periodo entre 1524-1564 se tenía como la *Edad Dorada* de la Iglesia indiana, vinculado con el lapso entre Moisés y la destrucción de Jerusalén por los babilonios. La tercera era, luego de 1564, se constituía por el tiempo de problemas del Apocalipsis. En términos del Antiguo Testamento, este tiempo era el de la captura babilónica.<sup>50</sup>

A lo largo de este acápite, se vio cómo estas ideas mesiánicas, traídas por los franciscanos al continente nuevo, eran compartidas por algunos conquistadores y viajeros importantes, entre ellos el descubridor de América. Además, se trató la manera en que el pensamiento de Joaquín de Fiore impactó al fraile franciscano radicado en Nueva España, Jerónimo de Mendieta. De esta manera, se deja ver la importancia del milenarismo para poder entender el desenvolvimiento de los primeros franciscanos al arribar a estas tierras. Ahora bien, en los siguientes párrafos, se desarrollará la llegada de la orden y su establecimiento en el Perú.

#### **1.4. La llegada de orden franciscana al Virreinato del Perú**

La llegada de los franciscanos al Nuevo Mundo tiene su origen en las Bulas Alejandrinas de 1493 a través de las cuales, bajo el sistema del *Patronato Regio*, la Corona de España permitió e incentivó el envío de religiosos durante el siglo XVI. Las órdenes que fueron impulsadas a venir bajo este sistema fueron la Orden de San Francisco, la Orden de Predicadores, la Orden de la Merced, la Orden de San Agustín, la Compañía de Jesús y, a

---

<sup>50</sup> Phelan, 1970, p. 41.

mediados del siglo XVII, la nueva rama de los franciscanos: los capuchinos.<sup>51</sup> El arribo de todas ellas a América se dio gracias al pretexto de ser las únicas capacitadas para evangelizar a los indios.<sup>52</sup>

Retomando los avatares de los primeros franciscanos en el Perú, cabe señalar su contexto. Desde el punto de vista misionero, América necesitó siempre de España para la expedición evangelizadora, pues hacía falta personal religioso. Esta necesidad por personal misionero tuvo altas y bajas en la cristianización hispanoamericana; sin embargo, siempre se mantuvo en pie.<sup>53</sup> Durante los primeros sesenta años del descubrimiento de América, fue necesaria la buena voluntad de España para surtir de evangelizadores a América, pues se quería una evangelización rauda y efectiva.<sup>54</sup> Hay que recalcar que una empresa tan dinámica y expansiva como la evangelización siempre exigió un aumento de personal, de manera constante, para la conservación de la fe, una vez transmitida.<sup>55</sup>

Por otro lado, es complejo demostrar la presencia de los franciscanos durante esos acontecimientos, como notan algunos estudiosos.<sup>56</sup> Incluso se llega a pensar que la conquista espiritual de Sudamérica para los franciscanos no es de suma importancia, ya que, para el tercer viaje de Francisco Pizarro (1531 – 1532), los superiores franciscanos en Europa concentraron a la gran mayoría de frailes disponibles en la tarea de evangelizar y civilizar a los nativos de Nueva España.<sup>57</sup> Es por este motivo que el número de franciscanos en el Perú durante los primeros años de conquista es bastante modesto, reafirmando la postura anterior de lo desapercibida de su presencia durante esos años.

La posibilidad de que un franciscano se encontrara junto con Francisco Pizarro durante su primer viaje existe, pero no es muy grande.<sup>58</sup> Es quizás más acertado sospechar de una presencia franciscana en los dos siguientes viajes del conquistador; sin embargo, no se menciona a un grupo de franciscanos en ningún documento oficial que registre los preparativos de la expedición para la empresa peruana. No obstante, Luke Wadding

---

<sup>51</sup> Borges, 1990, p. 620.

<sup>52</sup> Borges, 1990, p. 620.

<sup>53</sup> Borges, 1977, p. 36.

<sup>54</sup> Borges, 1977, p. 36.

<sup>55</sup> Borges, 1977, p. 36.

<sup>56</sup> Tibesar, 1991, p. 25.

<sup>57</sup> Tibesar, 1995, p. 25.

<sup>58</sup> Tibesar, 1995, p. 26.

(cronista general franciscano de la primera mitad del siglo XVII) señala que se pidió a los franciscanos que fueran<sup>59</sup>, por lo que surge la posibilidad, según algunos autores, de que dichos frailes podrían haber llegado como capellanes.<sup>60</sup> Al final, solo se tiene registrados a seis dominicos como representantes oficiales religiosos.<sup>61</sup> Además, Sebastián Benalcázar, primer alcalde de la ciudad de León, alistaba la expedición al Perú por este tiempo. Esta situación fue asegurada por el padre jesuita Juan de Velasco, quien afirmó haber visto algunos franciscanos junto con Benalcázar. Según algunos cronistas, Benalcázar llegó mientras Pizarro acampaba en Coaque (Ecuador), entre abril y setiembre de 1531; otros creen que llegó en el mes de junio de ese mismo año.<sup>62</sup>

Por otra parte, la información que existe sobre la llegada de la orden franciscana al virreinato peruano es poco clara en cuanto a la identidad de los primeros monjes y a la fecha exacta de su arribo.<sup>63</sup> Se manejan muchos nombres y número de frailes, ambos con fuentes<sup>64</sup> de distinto tipo y, por su antigüedad y utilidad, de cierta vaguedad. Lo que está claro es que un grupo considerable de franciscanos llegaron a esta parte del continente con una motivación que venía cargada del propio ambiente que se vivía en Europa por esos

---

<sup>59</sup> “Franscum Picarrum multis etiam Coesar cumulavit beneficiis; magna concept aspe dilatandi sue imperii in Peruana provincia: per quam ut fides pariter propagaretur dedit itineris socios Predicadores et Minores [...]” (El César colmó también a Francisco Pizarro con muchos beneficios, concebida una gran esperanza de dilatar su imperio en la provincia del Perú, por lo cual para que se propague igualmente la fe le dio por compañeros de viaje a dominicos y franciscanos [...]). Cita de *Annales Minorum seu Trium Ordinum a Sancto Francisco institutorum* de Luke Wadding. Tibesar, 1991, p. 26.

<sup>60</sup> Tibesar, 1991, p. 26.

<sup>61</sup> Tibesar, 1991, p. 26.

<sup>62</sup> “[...] Benalcázar se juntó con Pizarro [...] cuando estaba en Puerto Viejo [...] con quien parece probable fuese Niza... no sería muy aventurado creer que Benalcázar se reuniera con Pizarro por junio de 1531”. Cita tomada de “Examen Crítico” de Jijón y Camaña, 43 s. Tibesar, 1991, 26.

<sup>63</sup> Otro problema que surge con la llegada de los franciscanos al Perú sería el de resolver el enigma de quiénes fueron realmente los acompañantes de Niza; es decir, el identificar sus nombres e identidades, como bien se adelantó. Córdoba y Salinas fue el primero en decir que Niza llegó con doce compañeros, pero algunos estudiosos posteriores han refutado esa cifra. En cuanto a los nombres de los compañeros de Niza, todos ellos varían según la autoría. Así, los cuatro frailes nombrados por Fray Buenaventura Salinas en 1630 (Francisco de los Angeles, Pedro Portugués, Francisco de la Cruz, Francisco de Santana) se hallan entre los seis enumerados por Luke Wadding (Juan de Monzon, Mateo Jumilla, Francisco de los Angeles, Francisco de la Cruz, Francisco de Santana, Pedro Portugués), que escribe casi al mismo tiempo en Roma. Asimismo, los seis de Wadding están entre los seis proporcionados por fray Diego de Córdoba (Juan de Monzon, Francisco de los Angeles, Francisco de la Cruz, Francisco de Santana, Pedro Portugués, Alonso de Escarena, Francisco Marchena Francisco de Aragón, Mateo de Jumilla, Alonso de Alcanizes). Tibesar, 1991, pp. 28-29.

<sup>64</sup> En cuanto a las fuentes sobre la llegada de la orden, tenemos a las crónicas de la orden franciscana, ya que son las que mayor información brindan. Aquí se encuentran los siguientes autores: Luke Wadding, Buenaventura Salinas y Córdoba y Diego de Córdoba y Salinas, todos miembros de la orden. También se tienen algunos documentos, como los papeles del Licenciado Pedro La Gasca.

años, un ambiente de renovación religiosa.<sup>65</sup> Sobre la primera presencia de los primeros franciscanos en el Perú, hay una mención de fray Diego de Córdoba y Salinas, en su *Crónica de la religiosísima provincia de los Doce Apóstoles*:

Y siendo esto llano y cierto, como lo es, también es claro y manifiesto que los religiosos de la Orden de nuestro Padre S. Francisco, si no tan primero, casi a un tiempo y con los primeros conquistadores entraron a los dilatados reinos del Perú, y a una mano con los religiosos de la Orden de nuestro padre Santo Domingo, como jornaleros concertados a la hora prima, comenzaron unos y otros a trabajar en la viña del Señor, arrancando las malas yerbas de aquel mal hortelano de Satanás había sembrado, y juntamente plantaron una viña, una nueva Iglesia, que siempre ha sido prosperando con suma felicidad, a costa de inmenso sudor y trabajo.<sup>66</sup>

Aquí, el autor no solo pretende dejar en claro que los dominicos no fueron los únicos en llegar a tiempo con los conquistadores, sino que los franciscanos también tuvieron una difícil tarea en la evangelización temprana, pues un puñado de frailes no podría llevar a cabo la conversión de millones de indios.

Cuando pasaron las guerras civiles, entre los bandos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro (1544-1548), la actividad de la orden aumentó y su prestigio como misionera alcanzó notoriedad. Debido a su sólida organización interna y protección real, la Orden de San Francisco se extendió por todo el Virreinato del Perú y, pasados algunos años, el número de sus religiosos superó con mucho al de otras órdenes. Sin embargo, después de los primeros años de conquista y con el establecimiento de las primera órdenes en el virreinato, aparecieron nuevos problemas.<sup>67</sup> El hecho de que los misioneros fueran miembros de órdenes regulares, dado que ya se les reconocía como buenos misioneros en Europa,<sup>68</sup> ayudó también a agravar de momento la situación, debido a que la organización interna de cada orden, de la que no podían prescindir, consumía inevitablemente cierta

---

<sup>65</sup> La renovación religiosa bajo las órdenes consistía en dos aportes: primero, un intenso compromiso de parte de estas congregaciones, de hombres como de mujeres, a los nuevos tipos de actividades pastorales como a los tradicionales ministerios; segundo, más actividad de los frailes fuera del convento. Bireley, 1999, p. 25. Sobre ello se volverá en el Capítulo II.

<sup>66</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 57.

<sup>67</sup> Las tres primeras órdenes que llegaron al Perú con los conquistadores y que intentaron trabajar en la salvación de almas durante las guerras civiles entre el bando de Francisco Pizarro y Diego de Almagro fueron La Orden de Santo Domingo, La Orden de San Francisco, La Orden de la Merced y La Orden de San Agustín.

<sup>68</sup> Las órdenes regulares eran idóneas para realizar la tarea misional en América por su notable trabajo en la labor apostólica desde el siglo XIII en Europa y por su considerable número. Por ejemplo, para 1300, los frailes franciscanos se abrieron paso por Irlanda, Escocia, Escandinavia, Siria y Tierra Santa. Además, ya contaban con aproximadamente 40000 miembros. Jedin, 1973, vol. IV, p. 309.

cantidad de personal. Los religiosos se regían por muy circunspectos cánones, donde la prioridad de su quehacer se limitaba a lo que sus superiores les atribuyeran. Esto, en numerosas ocasiones, generó conflictos entre lo estipulado por la orden y la necesidad de las misiones. Además, las apremiantes necesidades de la evangelización repercutieron en la calidad de los misioneros. Un buen número de ellos o no estaba a la altura de su cometido o terminaba por abandonar el campo.<sup>69</sup> La dureza de los primeros decenios de la evangelización bajo las constantes guerras entre los conquistadores, la falta de asistencia y las dificultades de todo orden que presentaba una empresa a la que había que entregarse sin reserva agotaban notablemente al misionero, lo enfermaban o le ocasionaban la muerte, sin olvidar la complicación geográfica que significaba un nuevo y vasto territorio.

Por otra parte, se puede saber con cierta certeza quiénes fueron los dominicos que acompañaron a Benalcázar, pero solo se tiene indicios para pensar que el superior del grupo de los franciscanos fue fray Marcos de Niza. Juan de Velasco<sup>70</sup> y Jijón y Caamaño nombran a Niza como superior de los franciscanos. Algunos autores mencionan a Niza como superior del grupo de franciscanos que acompañó a Pizarro.<sup>71</sup> Aun así, la única referencia contemporánea que indica que Niza fue el superior de este grupo de franciscanos es el testimonio de Bartolomé de las Casas en su “Brevísima Relación”.<sup>72</sup> Si esto es cierto, fray Marcos de Niza fue comisario en el Perú antes de 1532. Entonces, con las referencias citadas, habría una buena probabilidad de que los franciscanos vinieron al Perú en 1531 (no en 1532 o 1533), como dice fray Diego de Córdoba, y que fray Marcos de Niza fue el superior de los franciscanos allí en 1531 o 1532.

Así, aunque no se sabe si un grupo de monjes franciscanos acompañaron a Pizarro a Cajamarca, se tiene la certeza de que, después de la muerte de Atahualpa, algunos franciscanos que estuvieron camino a dicha ciudad se quedaron cuidando a los naturales de la provincia y sus alrededores.<sup>73</sup> Además, existen varios testimonios en las fundaciones de

---

<sup>69</sup> Borges, 1977, p. 36.

<sup>70</sup> Tibesar, 1991, p. 28.

<sup>71</sup> Lázaro de Aspurz. La Aportación Extranjera a las Misiones Españolas del Patronato Regio. Madrid, 1946. Tibesar, 1991, p. 28.

<sup>72</sup> Tibesar, 1991, p. 28.

<sup>73</sup> Tibesar, 1991, p. 29.

distintas ciudades, a lo largo del recorrido de esta orden en el territorio peruano, que manifiestan la presencia franciscana en Cajamarca.<sup>74</sup>

Sin embargo, a pesar de establecerse cerca del río Rímac, fue Quito la casa central de los franciscanos en el Perú entre 1537 a 1545. Hay que recordar que el convento de Quito fue fundado en 1533. Aun así, en agosto de 1545, cuando Fr. Francisco de Santana fue nombrado Guardián de Lima, la sede central volvió a ser a las riberas del Rímac.<sup>75</sup> Además, cabe resaltar que ya se había manifestado que Lima iba a ser el centro administrativo del área; entonces, era lógico pensar que fuera esta ciudad, y no tanto Quito o Cuzco, la residencia de la mayoría de los superiores religiosos.

Es así como los franciscanos se asentaron en el territorio americano desde Nueva España hasta el Perú, dejando establecimientos a su paso durante las fundaciones de las diferentes ciudades y siendo Quito la ciudad que albergó por primera vez un convento franciscano en el virreinato. Esto hombres, a su vez, llegaron con un pensamiento profético, el cual determinaba su forma de evangelizar y de contar su historia durante la evangelización del Perú. El cronista oficial de la orden, fray Diego de Córdoba y Salinas, es prueba de dichas características que portaba su antecesor, Salimbene de Adam, pero todo ello se atenderá, con mayor claridad, en el Tercer Capítulo. También, dicho pensamiento profético los llevará a manifestar que fueron ellos los más idóneos para llevar a cabo la evangelización a los naturales del Perú, sobre todo en las doctrinas de indios que eran los centros de evangelización de naturales más importantes de los siglos XVI y XVII.

Como se vio en este acápite, la llegada de las órdenes a América se vio influenciada por su precedente evangelizador en Europa. Sin embargo, las batallas por la conquista del nuevo continente y la Guerra Civil entre pizarristas y almagristas llevaron a que la evangelización fuese una tarea complicada para todas las órdenes, incluso para la franciscana. Además, a pesar de la poca claridad de las fuentes sobre el número e identidad de los primeros frailes franciscanos, se puede creer que sí se dio la presencia de esta orden en los primeros años de la conquista, abriéndose paso por el Virreinato del Perú. En

---

<sup>74</sup> Durante la fundación de Cuzco, en marzo de 1574, y en la fundación de Lima, el 18 de enero de 1535, se tiene referencia de miembros de la orden que asistieron al rescate de Atahualpa. Tibesar, 1991, pp. 29-30.

<sup>75</sup> Tibesar, 1991, p. 30.

adelante, se comentará sobre las doctrinas de indios: su establecimiento y la función de los doctrineros.

### 1.5. Las doctrinas de indios

Tras el descubrimiento de América y los intensos años de resistencia india ante el avance español, en las diferentes partes del territorio sudamericano, se requería de una política de sometimiento eficaz y pacífica. La evangelización, en la segunda mitad del siglo XVI y la primera parte del siglo XVII, fue trascendental en el establecimiento del Virreinato del Perú. Los primeros años de “sangre y fuego” devinieron en una política de misiones, en la que las órdenes tuvieron un papel fundamental en la manutención de las doctrinas de indios como espacios de evangelización y civilización india, sobre todo en los territorios americanos donde hubo mayor violencia.<sup>76</sup> En otras palabras, luego de los primeros años de conquista, los religiosos fueron más útiles que los soldados españoles, pues llegaron a donde estos no pudieron, y de esta forma garantizaron y perennizaron la conquista del territorio.<sup>77</sup> Se buscó espacios para la inclusión del indio a la fe cristiana y al sistema económico colonial. Así, surgieron los pueblos de indios. Estos debieron ser organizados bajo el mismo trazado español de las ciudades, conservando la jerarquía social, política y religiosa del espacio inherente. Las nuevas poblaciones indígenas debían seguir un patrón residencial para el abastecimiento de agua y leña, y la repartición de tierras de cultivo.<sup>78</sup>

La definición misma de la palabra doctrina resulta ambigua a la hora de situarla dentro del contexto religioso. Era concebida de dos formas: una abstracta y otra tangible. Ambas acepciones se involucran naturalmente con la Iglesia católica. La abstracta es entendida como doctrina cristiana; es decir, el conjunto de nociones de la fe católica

---

<sup>76</sup> En los sectores bajos del Pacífico, pertenecientes a lo que serían las audiencias de Quito y Santa Fe, el afán de conseguir riquezas llevó a los españoles a construir una imagen negativa del indio a través de discursos descalificadores. De esta manera, buscaron legitimar su violenta conquista, que más adelante se suavizaría con el sistema de misiones y doctrinas. Montoya, 2011, pp. 10-11.

<sup>77</sup> Un claro ejemplo de ello es la colonización de la Amazonía por las órdenes mendicantes.

<sup>78</sup> Los pueblos de indios, también entendidos como las parroquias de indios en muchas investigaciones de Nueva Granada, siguieron un trazado español en casi todo el territorio americano. En el caso de esta región, específicamente con la población muisca, no fue diferente. En este proceso, pueden distinguirse tres momentos: la conformación de pueblos de indios, la conformación de los resguardos y la dinámica de agregación. Quiroga, 2012, p. 182.

impartidas por los predicadores. En cambio, la forma tangible puede ser entendida como el pueblo nativo, recién convertido al cristianismo, reducido a una parroquia. La doctrina o parroquia de indios fue uno de los más importantes espacios, si no el principal, de la evangelización en el Perú. Se establecieron desde mediados del siglo XVI y continuaron a lo largo del siglo XVII, periodo de estudio de esta investigación, y fueron cambiando a lo largo del periodo colonial en función del avance del establecimiento del virreinato peruano. Las doctrinas eran territorios repartidos entre los encomenderos, quienes tenían la obligación de asignarles un párroco que se encargara de la conversión de los naturales que habitaban allí.<sup>79</sup>

En los primeros años del establecimiento del virreinato del Perú, la organización de los indios se caracterizó por ser ineficaz. Por este motivo, se llevó a cabo una reforma política religiosa (1548-1550).<sup>80</sup> Pedro de La Gasca, “el pacificador”, fue el encargado de implementar esta reforma. Como resultado, reorganizó el sistema político y revitalizó la vida religiosa, pues trajo consigo numerosos religiosos que fueron distribuidos por todo el virreinato para que se encargaran de convertir a los indios al catolicismo y, además, ayudaran a administrar los territorios. Es en este periodo en el que los franciscanos se establecieron por completo en el Virreinato del Perú.<sup>81</sup> En este sentido, se podría decir que esta reforma sentó las bases para el establecimiento de las doctrinas de indios en los siglos XVI y XVII.

Recién a partir del año de 1557, se establecieron por completo las doctrinas franciscanas. En dicho año, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, concedió el pase real a los franciscanos, lo que les permitió dedicarse por completo a la administración de las doctrinas. Desde ese momento, aproximadamente, la instrucción doctrinal se llevó a cabo de manera más eficaz, pues los frailes se pudieron establecer de manera permanente en las doctrinas y dedicarse de manera ininterrumpida a la evangelización. Por otra parte, las doctrinas franciscanas, a la llegada del virrey Francisco de Toledo, pudieron tener al cura y no al encomendero como responsable de la instrucción

---

<sup>79</sup> A lo largo de la presente investigación las doctrinas de indios van a ser reconocidas también como parroquias, pueblos de indios, curatos de indios o como simplemente doctrinas.

<sup>80</sup> Esta reforma se basó en la llevada a cabo en el Virreinato de Nueva España. Para más información véase Cuesta, 1928.

<sup>81</sup> Tibesar, 1991, pp. 70-71.

religiosa de los indios.<sup>82</sup> Además, prescribió el número de frailes superiores que tenían que permanecer en cada territorio. De esta forma, a partir de su gestión, se pueden identificar las doctrinas de la orden franciscana en el Perú.<sup>83</sup>

El manejo de las doctrinas, en general, implicó no solo una labor espiritual de parte del cura, sino también una labor de justicia y de control social para los indios. En las reducciones alejadas, muchas veces, el doctrinero era la única autoridad del gobierno español y tenía que ejercer la administración de justicia y de los bienes de su respectiva doctrina. Ello generó que los curas doctrineros, o sus auxiliares, abusaran de los indios en lo concerniente a la recaudación de tributo, ya sea en especies o en metálico. Por ello, circularon muchas críticas sobre su manejo de dichas doctrinas y su labor misional en general, como el hecho de que los curas doctrineros le dedicaban más tiempo a sus rentas que a su labor evangelizadora. Ejemplos de ello pueden revisarse en la visita<sup>84</sup> al fraile Francisco de Ávila<sup>85</sup> y los casos presentados por Guamán Poma de Ayala.<sup>86</sup>

Si bien la doctrina de indios fue el eje de la evangelización en el Perú colonial y, en general, de la América colonial, la historiografía no ha prestado mucha atención a ella. Las

---

<sup>82</sup> Tibesar, 1991, pp. 72-73.

<sup>83</sup> Estas son las doctrinas franciscanas en el Perú por el siglo XVI: en el Valle de Lima, las doctrinas de Santiago de Surco y Magdalena Vieja; en los valles al Sur de Lima, la doctrina de Lurín-Ica; en el valle de Jauja, las doctrinas la Concepción de Jauja, San Jerónimo de Tunán, Natividad de Apata, Asunción de Matahuasi, San Francisco de Orcotuna, Concepción de Mito, Santa Ana de Sincos, Santiago de Comas, Uchubamba y Andamarca; cerca de Huánuco, se encuentran las doctrinas de Panao, Pachapampa, Cayrán, Ñausa, Chaullán, Coni y Conchamarca. Cerca de Chachapoyas estaban las doctrinas de Levanto y Chiquillin, cada una con estaciones dependientes. En Cajamarca (en el siglo XVI), los franciscanos manejaron catorce doctrinas: San Antonio de Cajamarca, Santiago de Nepos, Santísima Trinidad, San Pedro de Chalaques, Todos los Santos de Chota, Asunción de Nuestra Señora, San Francisco de Gusmango, Nombre de Jesús, San Marcos, San Gabriel de Cascas, San Miguel de Cajamarca, Santa Cruz, San Mateo de Contumaza y Celendín. Cerca de Chiclayo se cree que tenían estas doctrinas: Nuestra Señora de los Angeles de Chiclayo, Magdalena de Etén, San Miguel de Farcapa, Cinto y Collique. Cerca de Trujillo se encontraban las doctrinas de Santana de Mansiche y Guanchaco. Cerca de Chancay estaban las doctrinas de San Juan de Guaral. En la provincia de Collaguas se encuentran las doctrinas Asunción de Chivay, Santiago de Coporaque, San Antonio de Callalli, Los reyes de Achoma, San Pedro de Tisco, San Francisco de Tute, Concepción de Lari-Collaguas, Santiago de Madrigal, San Juan de Cibayo, Concepción de Yanqui Collaguas, entre otros. También se encontraban las doctrinas de Huancavelica y Cuzco Antonio Tibesar. Comienzos de los franciscanos en el Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires, 1212-1800. Buenos Aires: Emecé, 1961. En el capítulo IV del presente libro, el autor menciona las doctrinas franciscanas que se fueron formando desde el siglo XVI y a lo largo del siglo XVII en el territorio peruano. Tibesar, 1991, pp. 85-96

<sup>84</sup> La corona para controlar sus dominios en América instauró el sistema de visitas. Ellas fueron inspecciones fiscalizadoras en diversas esferas de la administración colonial. Para mayor información véase Céspedes, 1946.

<sup>85</sup> Taylor, 1987.

<sup>86</sup> Poma, 2010 [1615].

investigaciones sobre esta, para el caso peruano, son escasas. Aun así, existen estudios sobre diferentes aspectos de la administración de las parroquias. Si bien en su mayoría hacen referencia a un doctrinero cruel y a un indio maltratado, también destacan investigaciones acerca de su relación con el criollismo temprano, su dinámica como fuente de ingresos y las diferentes relaciones del doctrinero con personajes importantes del mundo colonial, como el corregidor de indios.

Durante los primeros años de la evangelización en el Perú, el clero secular se constituyó como un grupo independiente respecto de los institutos religiosos, con características peculiares y con inferioridad numérica.<sup>87</sup> Su primera tarea fue la de ser capellanes de los conquistadores; por este motivo, el clero regular fue el más adecuado para hacerse cargo de las doctrinas durante casi todo el siglo XVI.<sup>88</sup> Luego, con la guerra civil culminada, el avance religioso se hizo más sencillo, lo que permitió que los frailes figuren en la fundación de las ciudades y se hagan cargo de las primeras iglesias, dependiendo directamente de los obispos.<sup>89</sup>

Por otro lado, los indios se encontraban en doctrinas separadas. En un principio, estas fueron vigiladas por las órdenes, pero, a partir de 1574, los curas también tomaron posesión de las doctrinas. Las misiones (reducciones), vigiladas por las órdenes religiosas, se localizaron en los límites del mundo colonial y fueron las encargadas de reducir a los indios en pequeños asentamientos poblacionales para ser convertidos.<sup>90</sup> Después de los Concilios de Lima, las doctrinas fueron rebautizadas como curatos de indios, para diferenciarlas de las parroquias de españoles. Hay que recordar que los Concilios de 1567 y 1583 fueron los que más decretos albergaron en torno a la administración de las doctrinas de indios.<sup>91</sup>

Los doctrineros reaccionaron de diversas maneras al encontrarse con el nativo americano. Por un lado, se encontraba el doctrinero que se interesaba por conocer las costumbres y la civilización del indígena para encauzar el trabajo apostólico, respetando - en lo posible - aquellos elementos primitivos que no impidieran su adoctrinamiento. Por

---

<sup>87</sup> Heras, 1990-1992, p. 183.

<sup>88</sup> Heras, 1990-1992, pp. 182-183.

<sup>89</sup> Heras, 1990-1992, p. 183.

<sup>90</sup> Harrison, 2008, pp. 217-218,

<sup>91</sup> Para mayor detalle de sobre las demandas de los concilios limenes en torno a las doctrinas de indios véase el siguiente capítulo.

otro lado, se encontraba el doctrinero que, al contrario, pretendía inculcar al indio su propia mentalidad y su modo de ser, ya que los consideraba superiores, y prescindía de los elementos propios la cultura nativa. Sin embargo, el proceder del doctrinero que se impuso fue uno intermedio entre los dos casos mencionados, cuyo principal propugnador fue el célebre padre jesuita José de Acosta.<sup>92</sup> Este modelo consistía en tolerar algunas costumbres andinas con la condición de que estas no alteren la conversión final de su autor. Este proceder “intermedio” fue seguido no únicamente por los jesuitas, sino por el resto de órdenes religiosas.

Las tareas más importantes de los curas doctrineros eran la de predicar los domingos y días de precepto, administrar los sacramentos a los fieles y residir en la doctrina encomendada. Además, debían enseñar en lengua nativa la doctrina cristiana. Sobre ello, el Concilio III dispuso que en cada doctrina debía haber una escuela para los jóvenes indígenas, donde se les enseñase a leer, escribir y cantar.<sup>93</sup> La obra *Symbolo Cathólico Indiano* del franciscano Luis Jerónimo de Oré da cuenta de los métodos misionales de los franciscanos, los cuales se caracterizaron en su mayoría por ser pacíficos y por tener como principal objetivo infundir la religión católica en los naturales.<sup>94</sup> En otras palabras, los doctrineros se encargaron de la evangelización del indio y de su cuidado, pero ello decantó en una relación paternalista donde los primeros, muchas veces, utilizaron a los nativos para obtener ciertos beneficios.

Por otro lado, obispos, canónigos o sencillos clérigos no vacilaban en criticar a los frailes doctrineros por los privilegios de los que gozaban los regulares, tanto frente al poder episcopal como al poder real.<sup>95</sup> Ellos redundaban casi siempre en América en desmedro de los indígenas, sobre quienes los frailes pretendían ejercer – y las más veces ejercían en efecto – un poder prácticamente sin límites y sobre todo con poca posibilidad de enmienda

---

<sup>92</sup> Heras, 1990-1992, p. 183. José de Acosta fue un fraile jesuita e intelectual, que llegó al virreinato peruano durante el mandato del virrey Francisco de Toledo, en 1572, que se encargó de la magna misión de investigar a lo largo del virreinato. Este personaje participó en un debate sobre la condición humana del indio para la justificación de la conquista. Sus obras más importantes fueron *Historia natural y moral de Indias*, 1575, y *De procuranda indorum salute*, 1576.

<sup>93</sup> Vargas Ugarte, 1954, vol. III, pp. 88-89.

<sup>94</sup> Oré, 1992 [1598].

<sup>95</sup> Lavallé, 1993, p. 63.

cuando ésta hacía falta.<sup>96</sup> Como consecuencia, en diferentes ocasiones se puso en evidencia el maltrato a los indios, a través de quejas de los caciques u otros jefes nativos.<sup>97</sup> Además, se manifestaron quejas que se proferían a fuego cruzado: el clero secular reportaba constantemente abusos de los doctrineros religiosos hacia los indios, a través de los obispos; por su parte, los frailes hacían lo propio a través de los provinciales de su orden hacia los clérigos.<sup>98</sup>

Las doctrinas eran una fuente de ingresos para los doctrineros, muy aparte del salario establecido por ejercer sus funciones en dicho campo. Fuera del cobro por la administración de los sacramentos, catecismos y demás prestaciones de servicio hacia sus feligreses, los doctrineros administraban las doctrinas como verdaderos focos empresariales, bajo algunas alianzas con ciertas autoridades locales.<sup>99</sup> Es por este motivo que el conflicto generado entre ambos cleros para hacerse cargo de la administración de estas “pequeñas” empresas tuvo un origen evidentemente económico.

En el siglo XVII, y posiblemente en el siglo anterior, los curas doctrineros se aprovecharon de los procesos económicos desde la producción de las mercancías. Los sectores que mayor acogida tenían eran, por su puesto, aquellos que manejaba con mayor dominio la comunidad indiana; es decir, el agropecuario y la manufactura textil. Para esto, el doctrinero se apropió de los recursos de la tierra y la fuerza de trabajo. La primera la ocupó generalmente por la fuerza y no por medios económicos, aprovechando las tierras baldías que los indios dejaron debido a las reducciones de indios del siglo anterior y al descenso de la población.<sup>100</sup> En cambio, para recurrir a la fuerza de trabajo nativa, los

---

<sup>96</sup> Lavallé, 1993, p. 63.

<sup>97</sup> Las quejas contra los doctrineros que han sido revisadas para esta investigación se encuentran en el repositorio documental del Archivo Arzobispal de Lima, a partir de ahora AAL, desde 1600. Dichas quejas, que se encuentran contenidas en las causas de Capítulos, albergan en su mayoría procesos en contra del clero secular. Las causas de capítulos son pleitos, muchas veces incompletos, en donde participan el acusado, la víctima y terceros. Son interpuestos en su mayoría por la comunidad de indios, muchas veces liderados por el cacique contra los clérigos doctrineros. Las quejas son de distinta índole desde maltrato físico hasta la falta de pudor, pero la mayoría son de origen económico. Es decir, los indios, con el pasar de los años de la presencia española, adquirieron la capacidad de valerse de los recursos jurídicos coloniales para alzar su voz. Aun así, siempre se encontraron en desventaja frente al doctrinero. Cabe mencionar que dichos pleitos no necesariamente reflejaron la real dimensión del conflicto, ya que en ocasiones tenían origen en avatares previos, ajenos a la relación doctrinero-indio.

<sup>98</sup> Acosta, 1982, pp. 117-118.

<sup>99</sup> Lavallé, 1982, p. 152.

<sup>100</sup> Acosta, 1982, pp. 124-125.

curas, muchas veces, hacían trabajar al indio en sus chacras bajo la excusa de que era en beneficio de la Iglesia.<sup>101</sup>

Un claro ejemplo de ello surge al buscar obtener mayores ganancias a través de las limosnas, durante la ejecución de las misas para sus feligreses. Así, en 1669, en la provincia de Jauja:

En el pueblo de la Concepción Provincia de Jauja en veinte días del mes de Junio de mil y seiscientos y sesenta y nueve años para la dicha averiguación su merced. Hizo parecer ante sí a Gabriel Martínez residente en este pueblo del cual recibió juramento por Dios nuestro Señor y una señal de cruz en forma de derecho y so cargo del prometió de decir verdad y siendo preguntado por el señor del auto y señor de la cabeza de proceso: Dijo que del santísimo sacramento fundada en la iglesia de este pueblo y lo que pasa es que este testigo fue a tratarle al Padre fray Diego de Andrade Presidente de orden de San Francisco que hace oficio de cura en esta doctrina cerca de la limosna que se le había de dar por la celebración de la misa y Procesión del Corpus Christi porque la constitución del libro de la dicha cofradía disponía se diesen cuatro pesos de a nueve y no más y el dicho Padre le dijo a este testigo una y repetidas veces que no quería decir la misa sino se le daban ocho pesos de a nueve y que se habían de dar.<sup>102</sup>

De una u otra manera, entre las críticas hacia el cura doctrinero, se encuentran, por lo general, acciones de corrupción en el ejercicio de sus funciones misioneras. En este caso, al parecer, el padre buscaba que se le pague más de la cantidad establecida por ofrecer una misa.

Como bien mencioné en el acápite anterior, en los primeros años de la creación del virreinato peruano, era notoria la escasa presencia religiosa – más aun secular – en tales tierras. Es por este motivo que los religiosos fueron los encargados naturales de llevar a buen puerto la evangelización. Con los años, la presencia del clero secular fue adquiriendo preponderancia, de tal manera que aquellas doctrinas, a cargo de los frailes, eran observadas y, con el tiempo, deseadas por el clero secular. La alta administración de la Iglesia católica en Indias, al ver dicho aumento, ordenó para diciembre de 1583, bajo Real Cédula, que las doctrinas ocupadas por los frailes deberían pasar bajo la tutela del clero secular. Como era de esperarse, la actitud del clero regular no fue sumisa, pues era una amenaza a sus intereses.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Acosta, 1982, p. 126.

<sup>102</sup> AAL, Capítulos, leg. 20, exp. 6, 1669.

<sup>103</sup> Lavallé, 1993, pp. 70-71.

Al principio dicho pleito no era percibido, ya que el clero regular no tenía competencia alguna al mando de las doctrinas por la falta de seculares. Ellos, como se mencionó anteriormente, escaseaban en el territorio peruano, y se dedicaban, básicamente, a la atención espiritual de los españoles. Más tarde, con la creación de los nuevos seminarios, crece el número de sacerdotes, los cuales pudieron hacerse cargo de las parroquias. Además, el Concilio de Trento, 1564, estipuló que las parroquias debían ser encargadas, con preferencia, al clero secular, algo que abrió viejas heridas entre ambos cleros. Sin embargo, para limar asperezas, Felipe II pidió a San Pío V que se exceptuase el cumplimiento de dicho mandato al clero regular de Indias, dándose de esta manera un Breve, el 24 de marzo de 1567, para que los religiosos prosigan con la conversión de los nativos en sus doctrinas.<sup>104</sup>

Este pleito llegó a su clímax cuando se mezclaron las competencias de los frailes con la proveniencia de los mismos. Entre fines del siglo XVI y principios del XVII, bajo decretos de la corona, se empezó a sostener la idea de que las doctrinas debían ser dirigidas por curas españoles, relegando a los nacidos en América. De esta manera, se formó una rivalidad que no solo comprendió una hostilidad de parte del clero secular al clero regular, sino que se trasladó del español al criollo.<sup>105</sup> Los criollos, conocidos como hijos de la tierra, no solo en el campo político, sino también en el religioso, hicieron sentir sus demandas para evitar que les sean arrebatadas sus doctrinas. El criollismo fue un fenómeno que consistía en ese sentido de pertenencia hacia el terruño (América), el cual daba al americano la suficiencia para reclamar lo que piensa que por derecho le pertenece.<sup>106</sup>

En el siglo XVII, el criollismo conventual empieza a tener mayor preponderancia. Esta fue conseguida bajo el reconocimiento de los derechos de los nacidos en América, para desplazar a los religiosos peninsulares. Las quejas, con tono criollo, empezaron a difuminarse con los años, sobre todo cuando el clero peninsular comienza a decrecer. Sin embargo, las disputas por las doctrinas, las quejas hacia los doctrineros regulares de parte

---

<sup>104</sup> Heras, 1989, p. 696.

<sup>105</sup> Este término fue utilizado para denominar a los nacidos en América. A los hijos directos o descendientes de los conquistadores. Dicha connotación fue utilizada como término denigrante de parte de los españoles hacia los americanos, pero luego adquirió una categoría reivindicadora que sería el germen de la disputa misma entre ambos cleros. Lavallé, 1993.

<sup>106</sup> Lavallé, 1993, pp. 24-25.

del clero secular, entre otros conflictos, aún se mantenían: únicamente se había dejado de lado el matiz criollo. Esta controversia se mantuvo y afloró cada vez que algún clérigo americano veía vulnerados sus derechos por alguna preferencia hacia el clero regular.<sup>107</sup>

Además, otra de las acusaciones más comunes fueron aquellas que giraban en torno al maltrato hacia los indios, un maltrato en el cual estuvieron envueltos todo tipo de curas doctrineros: regular o secular. En el fondo documental de Causas de Capítulos, se pueden observar muchos informes acerca de tales acusaciones.<sup>108</sup> El maltrato a los indios era algo muy común dentro de las doctrinas. El cura, al tener funciones de liderazgo dentro de ellas, debía velar por el buen adoctrinamiento en la fe católica del indio, y también por la buena policía dentro de las comunidades. La extirpación de idolatrías, por ejemplo, era algo común dentro de sus funciones, aunque muchas eran encargadas a extirpadores especializados. Cuando los curas eran testigos de ellas en las inmediaciones de sus doctrinas, o de otro tipo de mala conducta, ejercían castigos físicos, como parte de un trato paternalista entre el cura doctrinero y el indio. El castigo más común era el de aplicar azotes y el maltrato verbal.

Dada la flaqueza de la fe de los indios, al ser recientemente evangelizados, no era posible imponer penas de orden espiritual, como tradicionalmente lo hacía la Iglesia con sus feligreses.<sup>109</sup> Ello generó que las penas fueran de índole pecuniaria, lo que da cuenta de la escasa capacidad económica de los indios. Incluso, dichas penas fueron reguladas a través de los Concilios Limenses, en las que quedaron reducidas a azotar o trasquilar al indio. Aun así, los castigos corporales no fueron tan comunes, ya que los indios, asustados, se abstendían de ir a confesarse.<sup>110</sup>

Por otro lado, no solo fueron los doctrineros seculares los que mermaron la autoridad eclesiástica de los religiosos con el aumento de su llegada. Desde la segunda mitad del siglo XVI, otras autoridades civiles intervinieron en funciones de los religiosos a

---

<sup>107</sup> Lavallé, 1993, pp. 75-76.

<sup>108</sup> AAL, Capítulos: leg. 1, exp. 2, 1601; leg. 1, exp. 6, 1607; leg. 1, exp. 11, 1610; leg. 1, exp. 12, 1610; leg. 1, exp. 18, 1611; leg. 2, exp. 1, 1611; leg. 2, exp. 13, 1617; leg. 2, exp. 16, 1617; leg. 3, exp. 2, 1619; leg. 3, exp. 5, 1620; leg. 3, exp. 9, 1621; leg. 3, exp. 11, 1622; leg. 3, exp. 12, 1622; leg. 3, exp. 14, 1623; leg. 3, exp. 15, 1623; leg. 5, exp. 8, 1629; leg. 5, exp. 10, 1629; leg. 6, exp. 1, 1630; leg. 6, exp. 3, 1630; leg. 8, exp. 5, 1632; leg. 9, exp. 4, 1634; leg. 9, exp. 13, 1636; leg. 10, exp. 10, 1641; leg. 14, exp. 4, 1650.

<sup>109</sup> Lohmann, 2001, p. 395

<sup>110</sup> Lohmann, 2001, pp. 395-396.

cargo de las doctrinas. Uno de los conflictos más comunes se dio entre el cura doctrinero y los corregidores de indios.<sup>111</sup> Con todo esto, los privilegios obtenidos desde las bulas paulinas, las cuales fueron evolucionando a lo largo del siglo XVI, se vieron afectados, primero, por los corregidores de indios y, luego, por el aumento del clero secular. Ante ello, el clero regular supo reaccionar frente a tales intervenciones. Las autoridades civiles tenían tareas compartidas con el fuero eclesiástico: la propagación de la fe y la conversión de los indios eran encomendadas a las autoridades ultramarinas en cooperación con el clero, lo que generó discrepancias entre ambas jurisdicciones, más aun cuando las autoridades civiles se creían instrumentos de evangelización.<sup>112</sup>

Bajo las ordenanzas de los corregidores de indios, establecidas por Lope García de Castro y por los virreyes Francisco de Toledo<sup>113</sup> y Luis de Velasco en el siglo XVI, se les recomendó el ejercicio de una celosa vigilancia y apoyo en esta misión sobre los métodos utilizados por los doctrineros al momento de brindar la catequesis a los naturales. Los corregidores de indios debían apoyar en la extirpación de idolatrías y ritos gentílicos.<sup>114</sup> Además, debían estar presentes en los días de precepto a las distribuciones del doctrinero para infundir en los indios el sentido del prestigio y autoridad.<sup>115</sup> En otras palabras, eran magistrados rurales con funciones políticas y económicas dentro del estado, vinculados a la distribución y producción de los recursos de su localidad encargada.<sup>116</sup>

Otra de las funciones del corregidor era la de acechar las actividades del doctrinero en su circunscripción, vigilando si se excedía en usar prestaciones de trabajo o los propios bienes de los naturales. Como se ve, el corregidor tuvo una labor inspectora que se ejercía no bajo un procedimiento formal, sino como denuncia a la jerarquía. Incluso, hubo corregidores que previnieron a los indios de no obedecer a los doctrineros. Hubo otros que pretendieron que el doctrinero viviese sometido a su autoridad, prohibiendo que se alejara

---

<sup>111</sup> Lohmann, 2001, p. 391.

<sup>112</sup> Lohmann, 2001, pp. 391-392

<sup>113</sup> El virrey Toledo, bajo la idea de restarle poder a los encomenderos, instauró que fuese precisamente el corregidor de indios quien se encargue de la recaudación del tributo indígena. Además, agrupó a la población indígena (reducciones) para luego repartirlos en 614 distritos administrativos (repartimientos). Estos últimos fueron divididos, a su vez, en 80 provincias o corregimientos, bajo el cuidado de un corregidor. Andrien, 1986, p. 495.

<sup>114</sup> Lohmann, 2001 p. 393.

<sup>115</sup> Lohmann, 2001 p. 393.

<sup>116</sup> Andrien, 1986, p. 494.

de su circunscripción sin licencia del propio corregidor, aunque la tuviese de su propio prelado. Además, hubo casos en que los corregidores, en su afán por acaparar todo, intentaban intervenir en los juicios de idolatrías.<sup>117</sup>

Por otro lado, los doctrineros, además de su fuero sacerdotal y misional, ejercían actividades comerciales reconocidas dentro de la diócesis que les correspondía. Dada su capacidad empresarial, no pocos priorizaron sus ganancias materiales frente a la buena evangelización del indio. Ante esto, los corregidores ejercieron una inspección minuciosa de tales labores, aunque cabe reconocer que estos también aprovechaban la inasistencia a misa dominical de parte de los indios para aprehenderlos, ya sea mediante castigos por delitos civiles, como para responder a compromisos económicos adquiridos con dicha autoridad. Como resultado, ante la posibilidad de ser encarcelados, los indios se abstendían de cumplir sus obligaciones religiosas.<sup>118</sup>

Conocida la libertad de la que gozaban los doctrineros para apropiarse de los bienes y mano de obra indígena, salieron a la luz las ordenanzas de García de Castro y de Toledo, que amonestaban a los corregidores para que vigilaran la actitud de los curas en el caso de que hayan actuado con malicia frente a sus feligreses. Esto se dio especialmente en el caso del virrey Toledo, pues a su aparato burocrático se le atribuye una alta corrupción y fraude.<sup>119</sup> Cuando esto ocurría, se abría una investigación y, si el corregidor hallaba al doctrinero culpable, debía de comunicarlo a la Audiencia para que tome las medidas necesarias.<sup>120</sup>

Finalmente, si bien no se puede precisar el momento de la llegada de los franciscanos al Perú, sí se puede analizar su ideario e influencia en el temprano proceso evangelizador. Por este motivo, no interesa si en realidad llegaron primero o después que los dominicos, aunque al parecer llegaron casi al mismo tiempo. Lo que realmente importa es que vinieron con un bagaje cultural que antecede al periodo moderno y que se ve

---

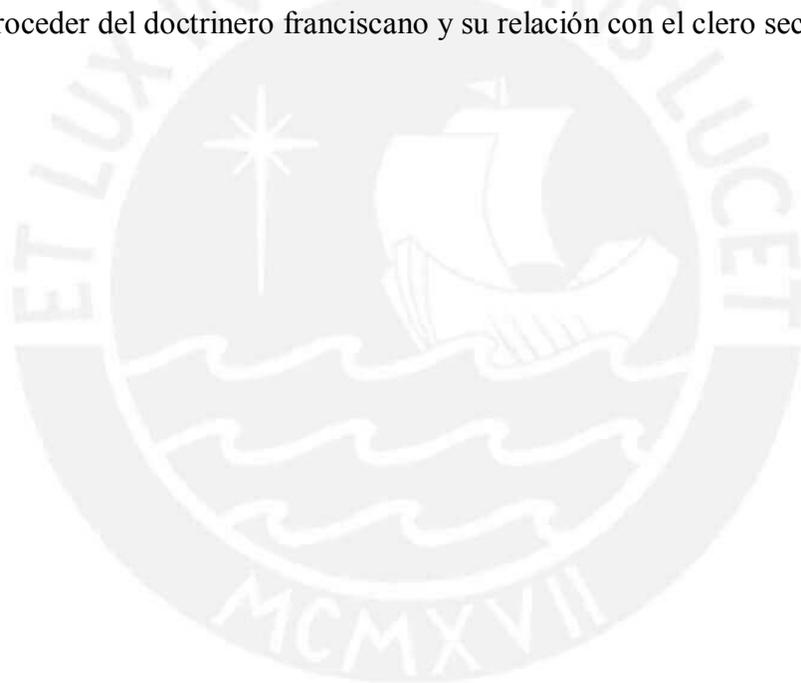
<sup>117</sup> Lohmann, 2001, pp. 393-394.

<sup>118</sup> Lohmann, 2001, pp. 397-398.

<sup>119</sup> Andrien, 1986, pp. 493-494. Incluso, el corregidor, aunque su principal función fuese proteger al indio de la población española, en algunas oportunidades toma partido por los blancos en desmedro de los indios. Por ejemplo, en Cajamarca, entre 1678 y 1688, frente a una escritura pública de testamentos, el escribano toma partido por el corregidor de Cajamarca y disminuye los señoríos de los indios, para que sus tierras pasen a manos de los españoles. Para mayor detalle, véase Argouse, 2012.

<sup>120</sup> Lohmann, 2001, p. 399.

reflejado en el proceder de los frailes franciscanos y sus cronistas. Esta característica milenarista que traían los franciscanos desde Europa la aplicaron en el continente americano, como ya se vio en el caso de Mendieta. Ello, junto a su supremacía numérica en el continente, los hacía agentes importantes en la evangelización, que tenía antecedentes positivos desde Nueva España. Por ello, la doctrina de indios fue el ambiente donde se gestó este carácter milenarista de los franciscanos en el virreinato peruano. Es aquí donde ellos se sintieron con la potestad de ser y hacer lo que creían correcto, al estar supeditados a una promesa milenarista. Ahora bien, en el siguiente capítulo, se tratará el ambiente que se vivió durante el siglo XVI y XVII. En este, se tocará el tema de la aplicación de los decretos del Concilio de Trento en el Perú, pues fueron las normas que regularon la evangelización en dicho territorio y que moldearon la organización de la Iglesia colonial, afectando el proceder del doctrinero franciscano y su relación con el clero secular.



## CAPÍTULO II

### La Orden de San Francisco y la organización de la Iglesia virreinal peruana

Este capítulo tiene como objetivo comprender el funcionamiento de la orden franciscana y su relación con la Iglesia virreinal peruana en el siglo XVII, para entender cómo este contexto moldeó la configuración de las doctrinas de indios. Por ello, en primer lugar, se analizará el impacto del Concilio de Trento en las estipulaciones que se llevaron a cabo en los Concilios Limenses acerca de la evangelización de los indios. En segundo lugar, se buscará entender cuáles fueron las relaciones que se establecieron durante el temprano siglo XVII entre las autoridades coloniales y la orden franciscana, para dar cuenta de su dinamismo. Además, se tratará su importancia para garantizar el control de los franciscanos sobre las doctrinas. Y, en tercer lugar, se analizará de qué manera ambos temas – las relaciones entre la orden franciscana y las autoridades coloniales – y las estipulaciones oficiales sobre la evangelización de los indios calaron en la construcción de un modelo de doctrina franciscana, a fin de comprender su representación en la memoria historiográfica.

#### 2.1 El Concilio de Trento

Antes del siglo XVI, se había dado una reforma a nivel de las órdenes mendicantes, entre ellas, en la orden de San Francisco. Esta reforma se vio traducida en la creación de una rama llamada clérigos regulares, quienes, además de estar sujetos a los votos de humildad y de pobreza, debían vivir fuera de los conventos, pues los frailes franciscanos entendían que, para que hubiese un cambio en la situación del clero, ellos debían ser el ejemplo a los ojos del mundo.<sup>121</sup>

Desde el siglo XIV, aproximadamente, había una crisis institucional de la Iglesia católica y, en específico, del clero.<sup>122</sup> La Iglesia se encontraba en una situación generalizada

---

<sup>121</sup> García y Llorca, 1960, vol. III, p. 742.

<sup>122</sup> El clero tenía una reputación lamentable en el siglo XV, sobre todo en lo que respecta a la moralidad. Había casos de amancebamiento y mayor aproximación a lo material que a lo espiritual. García y Llorca, 1960, vol. III, pp. 594-596. Además, la Iglesia se vuelve un medio de ascenso socioeconómico que implicaba goces materiales que beneficiaban al clero. Así se fundaban templos con prebendas del patrono. De esta forma, el cura o el obispo se sentían como propietarios de las prebendas, a las que veían como beneficios. Jedin, 1972, vol. V, p. 49.

de abusos y de corrupción.<sup>123</sup> Ciertamente, los fieles católicos no encontraban una respuesta acertada a sus inquietudes espirituales y sufrían la corrupción del catolicismo. Por ejemplo, muchos obispos no cumplían con sus deberes episcopales, pues no residían en los lugares que se les había encomendado: incluso, algunos nunca habían conocido su diócesis.<sup>124</sup> En parte, como consecuencia, en el siglo XVI, se dio la Reforma Protestante, la cual responde a este contexto de crisis y busca reformar, desde afuera, el catolicismo.<sup>125</sup> Frente a los cuestionamientos que los protestantes le hicieron y frente a la evidente crisis, la Iglesia católica decidió realizar el Concilio de Trento, el cual tuvo como objetivo reformar la Iglesia como cuerpo eclesiástico y como praxis,<sup>126</sup> retomar el control de la espiritualidad de los fieles y luchar contra el protestantismo.<sup>127</sup> El Concilio de Trento buscó, con bastante éxito, reformar al clero, aunque este no había sido el único intento de transformación hasta el momento.

Ciertamente, uno de los principales objetivos del Concilio de Trento era reformar la formación del clero y asegurar el cumplimiento de sus funciones como administradores de los sacramentos y como predicadores.<sup>128</sup> Por ello, muchas de las disposiciones que se dieron en este concilio afectaron a la labor misional y evangelizadora de los religiosos en el Nuevo Mundo, puesto que tenían que ver directamente con la predicación y con la autonomía para actuar frente a las autoridades del clero secular. Por ejemplo, se buscó corregir el hecho de que los obispos delegaran sus funciones como predicadores de la palabra, reafirmando el rol exclusivo del obispo como predicador en desmedro de los religiosos. Como consecuencia de esto, se dispuso finalmente que los religiosos no pudiesen predicar en sus propias iglesias sin la aprobación de sus superiores y que incluso debían presentarse ante el obispo para recibir su venia.<sup>129</sup> Además, se estipuló, mediante la

---

<sup>123</sup> García y Llorca, 1960, vol. III, p. 672.

<sup>124</sup> Jedin, 1963, p. 45.

<sup>125</sup> Martín Lutero entra en conflicto con la Iglesia católica a partir de su interpretación del tema de las indulgencias en Roma. La indulgencia es el perdón de los pecados a través de buenas obras. En la Edad Media, era común la venta de indulgencias a los que aportaran alguna caridad hacia Roma. Herting, 1981, pp. 310-311; García y Llorca, 1960, vol. III, p. 672.

<sup>126</sup> Previamente al Concilio de Trento, ya había habido un esfuerzo por renovar las órdenes mendicantes. Esta renovación buscaba abolir la propiedad privada, restablecer la vida en comunidad, mejorar la formación de los novicios y elevar los estudios teológicos; sin embargo, en la práctica, esta reforma solo se dio de manera lenta e incompleta. Jedin, 1972, vol. V, p. 602.

<sup>127</sup> Bouza, 1990; Sánchez y Rodríguez, 2000.

<sup>128</sup> García y Llorca, 1960, vol. III, p. 758.

<sup>129</sup> García y Llorca, 1960, vol. III, pp. 762 – 763.

publicación del *Decreto dogmático sobre la justificación y el de reforma sobre la residencia de los obispos*, en 1547, que los obispos y todos los encargados de la administración de las parroquias debían residir obligatoriamente en ellas y no designar sus funciones a terceros y, además, se dispuso una pena canónica para aquellos que incumplieran esta obligación.<sup>130</sup> Además, se prohibió la acumulación de varios obispados por parte de una misma persona, pues esta era una de las causas del descuido de la obligación de residencia. Asimismo, el Concilio de Trento, además de reformar el rol de los sacerdotes en la predicación a los fieles católicos, realizó una reforma de la vida monástica de los religiosos. Algunos principios fueron la obligación de la vida común, la prohibición de cualquier propiedad privada, la clausura de las religiosas, la elección de los superiores, etc. En este sentido, se estipuló que los religiosos tenían la obligación de vivir en comunidad y se les quitó el derecho de poseer alguna propiedad.<sup>131</sup>

Con relación al cumplimiento de las clausulas tridentinas, la orden franciscana fue la que mostró cambios más palpables hacia la Reforma Católica.<sup>132</sup> Primero, en 1517, León X ordenó la separación de dicha orden en dos ramas, los conventuales y los observantes, y ambas trabajaron para mostrar estricta observancia.<sup>133</sup> Ejemplo de ello fue la creación de las casas de recolección para la rigurosa contemplación.<sup>134</sup> Segundo, como ya se mencionó en el capítulo anterior, Francisco de Asís postulaba una vida apostólica sumida en la estricta pobreza y en la vida ascética. Su aplicación fue defendida por el papa Clemente VII y luego por Gregorio XIII. A partir de allí, la reforma franciscana mostró notable rigor con los Descalzos o Alcantarinos – ambas ramas de la orden – quienes andaban descalzos y se abstenían del pescado, carne o vino.<sup>135</sup> En otras palabras, se daba un retorno a la observancia primitiva postulada por Francisco de Asís.

A lo largo de este acápite, se verá cómo el Concilio de Trento buscó reformar la situación del clero, pues este se encontraba bajo críticas concernientes a la ética. Por este

---

<sup>130</sup> García y Llorca, 1960, vol. III, p. 767.

<sup>131</sup> No solo el Concilio de Trento afectó a los religiosos, sino también a las religiosas, pues se les obligó a hacer votos de clausura. Como consecuencia de ello, quedaron fuera de la labor evangelizadora de Las Indias. Se buscó recluir a las monjas dentro de los conventos como medida de control, puesto que se pensaba que las mujeres eran proclives a desviarse de la ortodoxia. Para más información sobre ello, véase Myers, 2003.

<sup>132</sup> García y Llorca, 1960, vol. III, p. 816.

<sup>133</sup> García y Llorca, 1960, vol. III, p. 816.

<sup>134</sup> García y Llorca, 1960, vol. III, pp. 815 – 816.

<sup>135</sup> García y Llorca, 1960, vol. III, p. 816.

motivo, la reforma debía girar en torno a una mayor aproximación a los feligreses y a un retorno a la Iglesia primitiva, donde las órdenes mendicantes fueron las abanderadas. Las disposiciones del Concilio de Trento configuraron a la Iglesia católica y, con el descubrimiento del Nuevo Mundo, estas fueron trasladadas y amoldadas a la realidad americana, ya que el número de feligreses creció en número y complejidad. De esta forma, a continuación, se analizará qué efecto tuvieron las disposiciones del Concilio de Trento en la actuación de las órdenes religiosas en el Virreinato del Perú y, con ello, en la evangelización de los naturales.

## 2.2 Los Concilios Limenses

Los Concilios Limenses recogieron gran parte de las disposiciones tridentinas, pues muchas de estas afectaron definitivamente a la Iglesia colonial, a las órdenes religiosas y a la evangelización de los indios. Sin embargo, durante el Concilio de Trento no hubo obispos que representaran la realidad de América,<sup>136</sup> a pesar de que tuvieron la intención de participar.<sup>137</sup> Por ello, las reformas no ayudaron a dar directrices en la conformación de la Iglesia colonial y, como consecuencia, fue necesario que se llevaran a cabo los Concilios Limenses en el virreinato peruano. Es decir, se quiso aplicar lo planteado en Trento a estas tierras. Por este motivo, es necesario analizar en qué medida las estipulaciones que se dictaminaron en dichos concilios provinciales moldearon la administración de las doctrinas de indios y la formación (actuación) de los frailes franciscanos en la evangelización del Virreinato del Perú.

A lo largo del siglo XVI, se dio una serie de cambios en la evangelización del Nuevo Mundo que fue motivada por los Concilios Limenses.<sup>138</sup> Estos cambios fueron

---

<sup>136</sup> Por ejemplo, el virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, no permitió que el obispo de México, Juan de Zumárraga, fuese a dicha asamblea. De esta manera, la Corona aprovechó la situación para dar una orden de carácter más general que prohibía a los obispos de Indias viajar a España sin licencia del Rey. De esta forma, la Corona y la curia romana daban un punto definitivo en este tema. Tineo, 1990, pp. 144 – 145.

<sup>137</sup> Uno de los temas tratados en el Concilio de Trento y que tuvo gran impacto en los Concilios Limenses fue la ausencia de los obispos. Aun así, los obispos, conscientes de su deber y de la trascendencia del Concilio, mostraron interés por asistir y lo pidieron con insistencia, quizá porque pensaban que era el lugar más apropiado para solucionar muchas de las dudas y problemas que se presentaban en su diaria labor pastoral. Tineo, 1990, p. 156.

<sup>138</sup> Poole, 1990, p. 549.

adaptaciones del Concilio de Trento a las iglesias regionales y tuvieron como objetivo ser herramientas para la evangelización de los indios.<sup>139</sup> Entre las disposiciones que destacaron en la legislación conciliar, se tiene las siguientes: mayor énfasis en la organización que en lo carismático, imposición de un orden estructurado a las empresas misioneras, mayor rigor teológico en la teología moral y en la práctica confesional, reglamentación más estricta de la vida privada y de la educación clerical, preferencia por el clero secular en desmedro del regular y tratamiento paternalista hacia a los indios. Además, se elevó el número de las doctrinas, en desmedro de las misiones.<sup>140</sup> A continuación, se dará una revisión de la legislación conciliar de los concilios II, III y IV.<sup>141</sup>

El Concilio Limense II, según lo dicho por Tineo, consta de dos partes importantes.<sup>142</sup> La primera contenía las normas que regulaban el dogma y la disciplina. En otras palabras, versaba sobre la administración de los sacramentos, sobre las imágenes y las reliquias, sobre los deberes y obligaciones de los prelados y sacerdotes, y sobre la administración de los bienes eclesiásticos, seminarios, parroquias, etc.<sup>143</sup> La segunda parte, que es la más importante para esta investigación, trató sobre las relaciones entre el indio y el doctrinero; es decir, contenía las disposiciones que se referían exclusivamente a la labor misional: la administración de los sacramentos a los indios y de las doctrinas, y las funciones de los doctrineros,<sup>144</sup> la organización de las escuelas, la fundación de las iglesias y los hospitales, y sobre las idolatrías y vicios indígenas.<sup>145</sup> Sobre la administración de los sacramentos, se buscó limitar el accionar de los religiosos y sujetarlos al control de los

---

<sup>139</sup> Poole, 1990, p. 549.

<sup>140</sup> Poole, 1990, pp. 550-551

<sup>141</sup> El Concilio Limense I fue anterior al Concilio de Trento por lo que no será tratado; sin embargo, su anticipación a Trento da cuenta de que, desde el inicio de la conquista, hubo un interés por regular la evangelización de los nativos y por organizar la labor eclesiástica en la temprana colonia.

<sup>142</sup> Tineo, 1990, p. 184.

<sup>143</sup> Tineo, 1990, p. 184.

<sup>144</sup> Las doctrinas hacen referencia a los pueblos de naturales que convivían en comunidad alrededor de una Iglesia, la cual estaba sujeta a un cura doctrinero. Las doctrinas también son conocidas como parroquias de indios. El doctrinero era, supuestamente, elegido por el obispo y se tenía en principio la idea de que debía ser un cura secular. Sin embargo, por la falta de curas diocesanos, los frailes entraron con mayor número de miembros a ocupar dichas plazas. En estas doctrinas, se podía ejercer no únicamente un medio organizado de evangelización, sino que también poseía un motor productivo amplio a nivel local. Para mayor profundidad sobre el caso de las doctrinas de indios, véase el capítulo I y III.

<sup>145</sup> Muchos de los decretos del Concilio Limense I se rectificaron en el Concilio Limense II. Vargas, 1954, vol. III, p. 39

obispos.<sup>146</sup> Tal es así que se ordenó que ningún sacerdote, secular o regular, pudiese oír confesiones, si antes no era aprobado por el Ordinario, el cual, mediante un examen, había de darle la patente de idoneidad. Naturalmente, los religiosos y, entre ellos, los franciscanos, vieron recortados los privilegios de los que antes gozaban y que habían sido otorgados en la Bula Omnímota, dada por Adriano VI en 1522, en la cual se dotaba a todas las órdenes mendicantes de amplias facultades para llevar a cabo la evangelización de las Indias.<sup>147</sup> Como consecuencia, los religiosos protestaron, ya que alegaron a la importancia de dichos privilegios, a través de argumentos de orden práctico, lo cual motivó que el papa Pio IV publicara un Breve, en 1561, con el fin de conceder a los párrocos religiosos la facultad de administrar los sacramentos con solo el permiso de sus preladados. Sin embargo, en 1622, Gregorio XV anuló todos los privilegios que se oponían a lo decretado en el Concilio de Trento.<sup>148</sup> Al final, las autoridades civiles entorpecieron la labor de los obispos al ponerse en favor de los religiosos, lo que generó una mayor complicación entre el clero y la autoridad civil.<sup>149</sup>

La segunda parte de las disposiciones del Concilio Limense II refleja el interés que había de parte de la Iglesia por velar por la eficaz evangelización de los nativos. Una de estas disposiciones buscó ordenar los medios a través de los cuales los doctrineros obtenían lo necesario para su manutención, pues se quería garantizar que estos no explotaran a los indios para enriquecerse a su costa. Por ello, se limitó el número de feligreses que podían pertenecer a una parroquia, se organizó la repartición de los diezmos, etc.<sup>150</sup> Asimismo, en el caso de las parroquias tuteladas por religiosos, se dispuso que los encomenderos debían otorgar el sustento suficiente para ejercer sus funciones. Específicamente, para solventar el ornato de las misas, los libros de registros bautismales y matrimoniales, etc.<sup>151</sup> Segundo, para garantizar que las disposiciones del concilio se cumplieran y que efectivamente no se abuse de los indios, se implementaron las *visitas*, las cuales eran un procedimiento que consistía en la visita, periódica, a las parroquias y doctrinas de indios para regular que estas

---

<sup>146</sup> Tineo, 1990, p. 159.

<sup>147</sup> Ello tiene relación a lo mencionado anteriormente sobre el Patronato Real de Indias. Vargas, 1954, vol. III, p. 28.

<sup>148</sup> Vargas, 1954, vol. III, p. 28.

<sup>149</sup> Tineo, 1990, pp. 159-160.

<sup>150</sup> Tineo, 1990, p. 201.

<sup>151</sup> Vargas, 1951, vol. I, p. 250.

sean administradas correctamente y para los fines adecuados.<sup>152</sup> Ello se dio bajo la recopilación de información sobre la conducta del clero, la moral y las costumbres de los laicos y la propiedad eclesiástica.<sup>153</sup>

Frente al conocimiento de las costumbres nativas, el concilio hizo especial énfasis en la extirpación de idolatrías. Desde el punto 98 hasta el 122, se hace referencia a las funciones del doctrinero, como estar atento a los focos de idolatrías y supersticiones de las antiguas costumbres nativas, aun presentes en los indios.<sup>154</sup> Por este motivo, el arzobispo Loayza encargó al licenciado Polo de Ondegardo un informe sobre el significado del ritual indígena *Taqui Onqoy*.<sup>155</sup> Sin embargo, fue el virrey Francisco de Toledo quien tuvo mayor incidencia en este asunto. Él quería extirpar las idolatrías, las hechicerías y a los dogmatizadores, pues ellas perjudicaban la penetración del dogma católico en los naturales. Por ello, la intervención civil en el campo de la extirpación de las idolatrías era considerada una necesidad.<sup>156</sup>

Para la mejor evangelización de los indios, se propuso que cada obispo redacte una Doctrina Cristiana. Para ello, los doctrineros debían aprender la lengua nativa, bajo amenaza de castigo si no ocurría en la brevedad posible: “que los curas de indios aprendan con cuidado su lengua y para esto sean inducidos por los obispos por amor y también por rigor; los que fueran negligentes en ello, al primero año pierdan la tercia parte de su salario [...]”.<sup>157</sup> La idea era uniformizar la doctrina, en beneficio de la aculturación del nativo.

En cuanto al doctrinero, se constató su residencia obligatoria dentro de los confines de sus doctrinas.<sup>158</sup> A ninguno se le encomendaría una parroquia por menos de seis años; y, el que sin licencia de su prelado abandonase antes de ese tiempo el beneficio, incurriría en

---

<sup>152</sup> La visita al párroco era encargada por el obispo mismo o por un visitador, conocido también como juez eclesiástico, el cual tenía la labor de informar al obispo sobre cómo se encontraba la parroquia. Debía ver cómo el párroco administraba los sacramentos, entre otros aspectos de la administración de las doctrinas. Era juez y, por lo tanto, tenía el derecho de informar al obispo si el comportamiento del doctrinero no era el adecuado. Las visitas también se implementaron para regular los conventos, pues había muchas quejas acerca de que no eran lugares apropiados para la evangelización, tenían muchos lujos, etc. Vargas, 1951, vol. I, pp. 250-251; Tineo, 1990, pp. 202-203.

<sup>153</sup> Po-Chia, 1998, p. 108.

<sup>154</sup> Tineo, 1990, p. 202.

<sup>155</sup> El *Taqui Onqoy* fue un movimiento insurgente mesiánico que se esparció a lo largo de la zona andina. Martínez, 1990, pp. 532.

<sup>156</sup> Martínez, 1990, pp. 524-525.

<sup>157</sup> Vargas, 1951, vol. I, p. 240

<sup>158</sup> Tineo, 1990, p. 185.

la grave pena de suspensión. La ausencia del doctrinero era una de los vicios que el Concilio de Trento quiso terminar, pues este muchas veces se ausentaba en su doctrina y en algunas ocasiones la dejaba al mando a un auxiliar.<sup>159</sup> Sobre esto, el Concilio Limense I se anticipó a Trento. En él, se dispuso que las doctrinas se distribuyesen entre el clero secular y regular, por provincias, de modo que no quedase ninguna sin los doctrineros necesarios. Este aporte facilitaba la labor de la enseñanza catequista y, además, resolvía el problema del abandono de doctrinas por parte del doctrinero, ya que quedaban establecidos en un solo lugar.<sup>160</sup> Como algunos estudiosos señalan, estas disposiciones fueron necesarias porque en los primeros años de la evangelización, los religiosos, como los clérigos, andaban poco a la ventura y no se tenía cuidado de los recién convertidos. En cuanto a las quejas hechas por los indios, se pide en el acuerdo 114 que no se admitan como prueba contundente para castigar a un doctrinero, pues, al ser nuevos en la fe, no pueden ser utilizados como testigos, salvo un caso grave.<sup>161</sup> Sin embargo, más adelante, en el acuerdo 116, se postula que el doctrinero debe tratar con amor al indio y que este no debe ser castigado físicamente por el Ordinario ni el doctrinero.<sup>162</sup> En otras palabras, se podría decir que el concilio entraba en cierta contradicción al querer tomar cartas en el asunto a partir de las quejas hacia los doctrineros y al no darle – luego – suficiente credibilidad a las mismas, algo que no debe sorprender por el gran número de disposiciones que redactó.

Por otro parte, el Concilio Limense III, celebrado con demora entre los años 1582 y 1583, debido a constantes vicisitudes, tuvo trascendencia en varios aspectos del mundo eclesiástico y misional hispanoamericano.<sup>163</sup> Ya establecido en el cargo de arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo dejó clara la pronta celebración de un concilio provincial, al cual asistirían numerosos clérigos y religiosos de las diferentes diócesis sufragáneas de la capital metropolitana de Lima. Este Concilio de Lima, como bien señalan algunos investigadores,<sup>164</sup> se realizó en circunstancias propicias por diferentes razones. Por el lado eclesiástico, la organización diocesana se encontraba definida; en las zonas densamente

---

<sup>159</sup> Jedin, 1963, p.111.

<sup>160</sup> Vargas, 1954, vol. III, p. 17.

<sup>161</sup> Vargas, 1951, vol. I, pp. 255-256.

<sup>162</sup> Vargas, 1951, vol. I, p. 256.

<sup>163</sup> Una de las dificultades fue la muerte del arzobispo Loayza, el 26 de octubre de 1575. Por este motivo, se hizo cargo del Concilio el nuevo arzobispo, Toribio Alfonso de Mogrovejo, Aparicio, 1972, p. 18.

<sup>164</sup> Bartra, “Introducción”, 1982, p. 21.

pobladas, funcionaban las parroquias y doctrinas de indios; el clero regular, gracias a su experiencia durante los difíciles años de la conquista, podían soportar la tarea su madurez apostólica de la mano de sus miembros más distinguidos; se contaba con la asesoría de teólogos, canonistas, juristas y lingüistas experimentados, entre los cuales se encontraban algunos criollos y mestizos. Por otro lado, en lo civil, habían trascendido los años de gobierno del virrey Toledo, gran organizador de la administración colonial del siglo XVI, quien dejó el país “tan llano como Valladolid”, en frase de su sucesor, el virrey Enríquez.<sup>165</sup> Gracias al virrey Toledo se pudo disponer de un importante número de informaciones y experiencias sobre la civilización andina, sus tradiciones y lenguas, sobre su trágica realidad social.

El cuerpo canónico del Concilio Limense III se divide en cinco partes que corresponden a cinco acciones, en cuatro de las cuales se promulgaron los decretos. La primera parte es histórica, bajo el título *Relación de lo que se hizo en el concilio provincial*. Las otras cuatro contienen los 118 decretos que aprobó y promulgó el concilio, con breves referencias introductorias y una conclusiva, con las firmas de los obispos y el testimonio de los secretarios. Los nombres de las partes o manuscritos tratan los siguientes temas: *Doctrina y Sacramentos*, que da particular atención a los indios; *La Reforma*, que trata sobre el clero; y, por último, las *Visitas Episcopales*.<sup>166</sup> A diferencia de los anteriores concilios provinciales (Concilio Limense I y II), este concilio se rige por un criterio más práctico y pastoral que jurídico. Cabe recalcar que los primeros sínodos dividieron la legislación canónica en dos cuerpos: uno referida a los españoles y otro a los indígenas.<sup>167</sup> El tercero deja de lado esta división y muestra el propósito de solucionar los problemas más importantes de la Iglesia católica hispanoamericana, vinculados a la evangelización de los naturales. Para ello, primero deberá retomar los decretos de los concilios anteriores, para precisarlos y quitarles la ambigüedad, como ocurría con el claro ejemplo de los clérigos mestizos.

Antes de hablar de los decretos y su importancia, vale la pena resaltar que una de las primeras atenciones de este concilio fue examinar, como ya se mencionó, los dos sínodos

---

<sup>165</sup> Bartra, “Introducción”, 1982, p. 21.

<sup>166</sup> Bartra, “Introducción”, 1982, pp. 22 – 23.

<sup>167</sup> Bartra, “Introducción”, 1982, pp. 22 – 23.

precedentes, habiéndose decidido abrogar lo dispuesto en el primero, tanto porque en él se echaba de menos la autoridad necesaria, como por haberse proveído después sus ordenaciones de mejor manera. En cuanto al segundo, se acordó darlo por bueno y legítimo y que todos sus cánones fuesen observados, salvo en el caso de disponer otra cosa en el presente concilio, según las circunstancias. Después de esto, se mandó revisar las costumbres de las iglesias, a fin de uniformarlas en lo posible y ajustarlas a las leyes canónicas.<sup>168</sup> Los decretos de este concilio son más concisos y breves que los del precedente, quizás porque se trató de evitar la prolijidad para hacerlos más prácticos, pero, como bien señala Vargas Ugarte, hubo cierto apuro en tomar las decisiones.<sup>169</sup> Los decretos comienzan por el problema fundamental de la evangelización de los naturales y otros que necesiten la debida instrucción religiosa y atención pastoral. Es aquí donde se enfatiza la composición del *Catecismo* y los puntos esenciales de la doctrina cristiana.<sup>170</sup> Con el fin de ratificar al Concilio II, este concilio, en el capítulo 44 de la 2da acción, urge a todos los obispos que procuren y trabajen para erigir en cada diócesis colegios *seminarios* para la formación de sacerdotes.<sup>171</sup> Los *Catecismos* fueron pieza clave para la evangelización hispanoamericana, ya que eran indispensables para la instrucción religiosa. Su composición estuvo a cargo del padre jesuita José de Acosta, secretario del concilio, quien preparó durante el mismo dos textos: uno destinado a los más instruidos y otro, más breve, para los principiantes.

En la tercera acción, el tema de las cualidades que deben portar los eclesiásticos en general y, en particular, aquellos encargados de velar por los indios, como señala Enrique Bartra, tiene un amplio desarrollo. En este sentido, expone los capítulos primero y segundo, por su especial énfasis en el ejemplo que los párrocos debían ser para su feligresía nativa y la idoneidad de su cargo.<sup>172</sup> A esto agrego, los capítulos tercero, cuarto y quinto, donde se llama la atención sobre la defensa y cuidado del nativo, el comportamiento que no debe tener el párroco (como caer en codicia) y las penas que podrían padecer, de no haber tomado en cuenta lo antes mencionado.<sup>173</sup> En base a lo dispuesto por el concilio anterior, se

---

<sup>168</sup> Vargas, 1954, vol. III, p. 67.

<sup>169</sup> Vargas, 1954, vol. III, p. 91.

<sup>170</sup> Bartra, "Tercer Concilio Limense", 1982, acción 1, capítulo 3, pp. 60-61.

<sup>171</sup> Bartra, "Tercer Concilio Limense", 1982, acción 2, capítulo 44, pp. 81-82.

<sup>172</sup> Bartra, "Introducción", 1982, p. 24.

<sup>173</sup> Bartra, "Tercer Concilio Limense", 1982, acción 3, capítulos 3, 4 y 5, pp. 87-89.

dictaron normas precisas sobre la conducta y obligaciones del clero, sean canónigos, capellanes o doctrineros, para corregir abusos y costumbres irregulares en cuanto al perfil del eclesiástico tridentino. Así, se establecieron fuertes censuras e, incluso, duras penas pecuniarias contra los infractores.

A pesar de que tomó ciertas medidas del concilio anterior, a diferencia del Concilio II, el Concilio Limense III no abordó, en ningún momento, la promoción de indígenas al grado de sacerdote. El anterior concilio prohibió expresamente la entrada de indios al sacerdocio por ser considerados neófitos. El Concilio Limense III mantuvo dicha posición al afirmar que los indios aún no podían ser ordenados. Sin embargo, se encontraba vigente otro problema, el de los mestizos. Muchos obispos ordenaron sacerdotes mestizos hasta que, en 1578, una real cédula lo prohibió. En el momento de la celebración del Tercer Concilio, cierto número de mestizos, subdiáconos y diáconos, quienes se hallaban impedidos de acceder al presbiterado, acudieron a la asamblea para solicitar la ordenación. Finalmente, tras varias deliberaciones, se procuró que en los decretos se establezca que la única manera de llegar al sacerdocio sea la idoneidad, con requisitos especiales, como el conocimiento de lenguas indígenas y la dedicación para adoctrinar a los indios.<sup>174</sup> Sin embargo, dado que existía una prohibición real de por medio, se entregó a los peticionarios un decreto expedido después de clausurado el concilio (y que, por consiguiente, no entró en el cuerpo legal oficialmente promulgado), en el cual se reconoce a los mestizos “que fueren virtuosos y tuvieran suficiencia para ser promovidos a los sacro órdenes [...]” y pide al rey que les permita ordenarse.<sup>175</sup> Como se ve, el Concilio Limense III buscó limar asperezas que había despertado el concilio anterior, al dejar en claro que su máxima era la buena evangelización de los naturales y la armonía entre mestizos y peninsulares.

Finalmente, son los decretos de la cuarta acción los que tuvieron mayor trascendencia en el accionar normal del clero (secular y regular) y en la evangelización de los naturales, ya que presenta la normativa de la visita parroquial. Según el virrey Francisco de Toledo, las visitas estaban mandadas por las cédulas reales y, sin ellas, se perdía la eficacia de las doctrinas. Ya el anterior concilio se había preocupado por legislar acerca de las visitas, pero fue la actividad plena del Concilio Limense III la que le dio una mayor

---

<sup>174</sup> Bartra, “Tercer Concilio Limense”, 1982, acción 2, capítulo 33, p. 76.

<sup>175</sup> Bartra, “Introducción”, 1982, p. 25.

importancia. Los obispos que participaron en este concilio crearon una *Instrucción para visitadores*, destinada a orientar a estos en sus visitas.<sup>176</sup> A los obispos se les recordaba que la obligación de visitar personalmente sus diócesis pesaba sobre ellos.<sup>177</sup> En caso de encontrarse impedidos, debían mandar a ejecutar la visita por medio de un representante. Al final, la *Instrucción* no pretendía ser totalmente rígida; la situación particular de cada diócesis podría presentar ciertas modificaciones. Esta no podía ver con buenos ojos que el visitador se convirtiese en un instrumento de opresión; de ahí que los obispos procurasen delimitar las funciones del visitador.<sup>178</sup> Este documento conciliar (*la Instrucción*) revela la presencia de un espíritu organizador sobre las Iglesias fundadas en el Perú.

El Concilio Limense III redactó un edicto general, que debía ser leído durante las visitas en las diócesis de cada provincia eclesiástica. El documento presentaba 44 párrafos de una serie de pecados públicos de distinta naturaleza, que tenían como sujetos a los clérigos y religiosos. Al componerse dicho documento, el concilio quiso evitar el inconveniente que surgía ante la falta de uniformidad con que se procedía en materia de visitas. El documento recordaba cómo los concilios ordenaron que todos los obispos fuesen obligados anualmente a efectuar una visita general para el escrutinio de las costumbres nativas.<sup>179</sup> Los pecados públicos se consideraban una ofensa a Dios y un escándalo para la sociedad. Por ello, el edicto ordenaba al obispo a ubicar dichos pecados y castigarlos con la prontitud del caso.

De esta manera, el Concilio Limense III, en el capítulo 24 de la cuarta acción, obligó a los visitadores a juzgar y sentenciar las causas eclesiásticas de acuerdo a los decretos conciliares,<sup>180</sup> sin admitir apelaciones en lo referente a la reformación, porque, probablemente, la entorpecería. En cambio, el capítulo tercero de la cuarta acción decretó que el doctrinero no podía hallarse presente en el momento de la visita, ya que se le quería dar cierta libertad de expresión a los indios. Esto generó que se levantaran ciertas apelaciones de parte de los procuradores de indios y algunas quejas contra los visitadores, sobre los que afirmaron que robaban y no remediaban los problemas. La eficacia de los

---

<sup>176</sup> Villegas, 1975, p. 158.

<sup>177</sup> Era un dictamen del Concilio de Trento.

<sup>178</sup> Villegas, 1975, p. 159.

<sup>179</sup> Villegas, 1975, p. 160.

<sup>180</sup> Bartra, "Tercer Concilio Limense", 1982, acción 4, capítulo 24, pp. 119-120.

remedios que se propusieron para impedir o remediar los excesos de los eclesiásticos dependieron, en gran medida, de las visitas. Si los doctrineros evitaban la visita de sus prelados, se frenaba la obra de reformación. Aun así, fue un medio útil y por eso fue aprovechado no solo por autoridades eclesiásticas, sino también civiles. Por ejemplo, la visita general del virrey Toledo es la más importante de las visitas de gobierno realizadas en el siglo XVI.<sup>181</sup>

Los obispos tenían claro el precepto de que debían visitar sus diócesis cada cierto tiempo. El virrey Toledo fue uno de los que tenía clara la idea de que el visitador, por antonomasia, era el obispo. Aun así, en muchas ocasiones, los obispos mandaban a clérigos para que, en representación suya, realicen la visita. Ante ello, el mismo Toledo declaró que las visitas efectuadas por clérigos resultaban perjudiciales para las doctrinas. Esto se debió a que estos visitadores turbaban las relaciones entre clérigos y religiosos y, además, se les acusaba de robar a los indios. Por otro lado, los visitadores tenían sus propios problemas.<sup>182</sup> En muchas ocasiones, los obispos mencionaron con frecuencia no poder visitar sus diócesis por motivos de edad, enfermedad o dificultad geográfica.<sup>183</sup> Es por este motivo que no sorprende que el virrey Toledo haya propuesto que se dividiesen los obispados para facilitar las visitas a los prelados.

El concilio reconocía que existían muchas críticas e irregularidades hacia las visitas y el proceder de los visitadores. Por ejemplo, los visitadores recibían lo que se les ofrecía y, a veces, se quejaban de que era insuficiente. Incluso, se tiene entendido que los visitadores jugaban con los curas en público y realizaban la visita sin hacerlos salir de sus doctrinas. La visita, por todo esto, era superficial y los derechos y salarios excesivos. Como resultado, en muchas ocasiones, no representaban ninguna mejoría en materias de reformación.<sup>184</sup>

Un tema aparte constituye las visitas a los religiosos. Ellas fueron de gran importancia por su elevado número y sus actividades apostólicas. En algunas ocasiones, altos miembros del poder eclesiástico o civil ordenaron visitar una provincia o convento de una determinada orden. Se tenía noticia de que los religiosos de estas tierras gozaban de

---

<sup>181</sup> Bartra, “Tercer Concilio Limense”, 1982, acción 4, capítulos 2, 3 y 4, pp. 110-111.

<sup>182</sup> Villegas, 1975, p. 122.

<sup>183</sup> Villegas, 1975, p. 122.

<sup>184</sup> Documento anónimo, posterior al Tercer Concilio. Villegas, 1975, p. 170.

muchas libertades y ello generó muchas inquietudes. El virrey Conde del Villar, por ejemplo, afirmaba que a menudo arribaban comisarios, visitadores, vicarios generales y otros superiores religiosos sin tener su documentación en regla.<sup>185</sup> Se exigía, sobre todo por parte de las autoridades civiles, una reforma. Es así que las visitas salían a la luz como la solución a este problema y, en muchos casos, sí presentaron soluciones positivas. Fray Juan del Campo, comisario general de la orden de los franciscanos del Perú, mostró satisfacción por los resultados de la visita efectuada a Quito. A su criterio, la visita sirvió para pacificar y castigar a los culpables; sin embargo, son frecuentes las quejas contra los visitadores y visitas de religiosos.<sup>186</sup> Las quejas sobre las visitas tuvieron asidero en que, a veces, estas eran objeto de codicia. Al juicio del virrey del Perú, García Hurtado de Mendoza, las visitas eran perjudiciales para las propias órdenes religiosas. Por ejemplo, la visita de fray Domingo de la Parra les habría costado a los dominicos alrededor de 25, 000 pesos.<sup>187</sup> A pesar de estos aspectos negativos, los obispos que visitaron sus doctrinas adquirieron un vasto conocimiento de la situación en la que se encontraban y de los problemas religiosos que le acontecían. Sin embargo, como se pueden notar, la visita dejaba ver rencillas entre ambos cleros.

La visita pastoral fue, finalmente, una actividad de reformatión para los presbíteros, organismos eclesiásticos, liturgia, templos, etc. Además, fue un medio de suma importancia para la evangelización del indio, ya que lo defendió, veló por su catequización y por organizar las doctrinas, etc. Por este motivo, este decreto y los anteriores mencionados demuestran la importancia del Concilio Limense III, sin tomar en cuenta su proyección casi continental y su prolongada vigencia, pues, como señalan algunos estudios, su normativa no solo circundó por las diócesis sufragáneas de la Metrópoli de Lima, sino que se extendió hasta las Islas Filipinas.<sup>188</sup>

Pasado el Concilio III, en el que se impusieron drásticas medidas y aún más drásticas penas contra los infractores, cabe resaltar las disposiciones del también importante Concilio Limense IV. Este concilio, que debía inaugurarse el 18 de octubre de 1590,

---

<sup>185</sup> Documento del virrey Conde del Villar, 1588, en Villegas, 1975, p. 174.

<sup>186</sup> Documento de Fray Juan del Campo, comisario general de los franciscanos del Perú, 1570, en Villegas, 1975, p. 174.

<sup>187</sup> Documento del virrey García de Mendoza, 1590, en Villegas, 1975, p. 174.

<sup>188</sup> Vargas, 1954, vol. III, p. 111.

terminó inaugurándose, después de muchas vicisitudes, el 27 de enero de 1591, por el arzobispo San Toribio de Mogrovejo. Las labores conciliares fueron finalmente concluidas en dos meses y en este tiempo se aprobó veinte decretos. De estos veinte, se ve claramente que todos los acuerdos estaban dirigidos a corregir algunos abusos y a conformar las costumbres y modos de obrar. Los tres primeros capítulos versan sobre los frailes doctrineros. De estos tres, los dos primeros establecían que los regulares doctrineros estaban sujetos a la visita y la corrección de los Ordinarios, siempre que no fuesen exentos. Y el tercero, obligaba a los frailes doctrineros a solicitar aprobación y licencia del Ordinario para poder administrar los sacramentos.<sup>189</sup>

La materia motivó a que se dieran acaloradas disputas entre ambos cleros, siendo el clero regular el más reacio a aceptar los decretos, pues limitaban sus privilegios. Dicha resistencia se mantuvo, aun cuando estos ya habían caducado, ya sea por disposición de la Santa Sede, o por ir contra las disposiciones del Concilio de Trento. Como sus privilegios habían sido obtenidos a través de la corona, se ampararon en ella para defenderse; por ello, confundieron, como señaló Vargas, aquellos privilegios con regalías.<sup>190</sup> A pesar de todo, no hubo ciertamente mala intención de unos y de otros, ya que ni los preladados insistían en que se sometieran al derecho común por el placer de tenerlos sujetos y dominados, ni los frailes defendían su posición para librarse de la vigilancia de los obispos y proceder más a sus anchas. Ello se afirma de manera general, ya que pudo haber habido casos particulares donde existiera alguna mala intención de ambas partes.<sup>191</sup>

Por otro lado, los capítulos que van del cuarto al séptimo tenían como finalidad cortar con los abusos del poder civil – en lo que se relaciona al salario de los curas doctrineros –, la averiguación de las ausencias que hacían de sus beneficios y la visita de iglesias y hospitales.<sup>192</sup> Esta disposición de orden práctico frenaba la intromisión del poder civil en asuntos eclesiásticos, lo cual, por supuesto, no fue del agrado del virrey ni de las demás autoridades. Al final, con la aprobación y publicación de los últimos decretos, este concilio fue clausurado el 15 de marzo de 1591. Como se ve, los capítulos que pudieron hallar más obstáculos fueron los relativos a las visitas de los doctrineros religiosos. Es por

---

<sup>189</sup> Vargas, 1954, vol. III, pp. 122 – 123.

<sup>190</sup> Vargas, 1954, vol. III, p. 122.

<sup>191</sup> Vargas, 1954, vol. III, p. 122.

<sup>192</sup> Vargas, 1954, vol. III, p. 126.

este motivo que el rey mencionó la necesidad de dicha reforma. Así, se impidió que los religiosos nombraran jueces conservadores para impedir la acción de los Ordinarios. Además, también se tocó el punto de las doctrinas encomendadas a frailes. Sobre ello, se deja ver la escasez de doctrinas en posesión de los diocesanos, pues eran los frailes los que poseían la mayor parte de ellas en un primer momento. Cabe resaltar que se dejó en claro que los religiosos no eran los destinados para administrar las doctrinas, pues se creía que “Nuestro Señor se serviría y los clérigos tendrían lo que a ellos les pertenece y compete.”<sup>193</sup>

El haber detallado los Concilios Limenses (II, III y IV) nos permite tener un amplio espectro de cómo se encontraba constreñida la labor doctrinal. Además, nos sitúa en una época donde todo estaba estrictamente normado y donde la vida religiosa y la civil iban de la mano. Por ello, resulta importante tomar en cuenta el Concilio de Trento y su eco en los distintos Concilios Limenses, un eco que determinó los decretos para reformar el clero y la doctrina. Sin embargo, al aplicarse dichos decretos en el virreinato peruano, se abrieron viejas y nuevas rencillas, en las cuales el clero regular también tomó parte. Son los concilios III y IV los que más enfrentaron al clero regular con el clero secular y las diferentes autoridades civiles, por las medidas estrictas que poseían y la forma en que alterarían el *statu quo*. En cambio, fue el concilio II el que más disposiciones tuvo.

Como se mencionó anteriormente, el hecho de que se estipularan decretos que regularan la vida religiosa del virreinato, no determina, necesariamente, que en la vida real se cumplieran. Aun así, deben ser tomados en cuenta en cualquier investigación que trate la vida religiosa durante la primera mitad del siglo XVII. Ahora bien, en el siguiente acápite, se verá cómo era la presencia de los franciscanos en el entramado eclesiástico colonial y cómo se relacionaba con las autoridades eclesiásticas y temporales.

### 2.3 Los franciscanos y la autoridad colonial

El presente acápite pretende dejar en evidencia la relación de las órdenes con la otra parte de Iglesia, el clero secular, y también con la autoridad virreinal. A partir de ello, se mostrará cuán polarizada era dicha convivencia, entre ambas partes del clero, durante los

---

<sup>193</sup> Carta de 29 de diciembre de 1599, en Vargas, 1954, vol. III, p. 129.

siglos XVI y XVII. Además, se verá también cómo el clero regular, a partir de su conflictiva relación con el clero secular, mantuvo una relación cambiante con la Corona de España y la administración colonial.

La buena relación con el aparato administrativo nace a partir de una necesidad de la corona con el descubrimiento del Nuevo Mundo. La justificación de la conquista de América y del establecimiento de los virreinos de Nueva España y del Perú recayó en la necesidad de evangelizar a los “infielos” americanos. Es decir, recayó en la Iglesia. Para realizar esta misión, como bien se vio en el capítulo anterior, se necesitaba de un personal amplio y preparado, y fue así como la corona se hizo de los servicios de las órdenes. Por este motivo, debió proteger y avalar este servicio trasatlántico, brindado por los religiosos. A partir de aquí, nace un vínculo que más adelante complicaría las relaciones entre ambos cleros: el *Patronato Real de Indias*.

El *Patronato Real* o *Patronato Regio* tuvo su origen en los rezagos de fines de la Edad Media. Uno de los rezagos medievales de la corona residía en una concepción providencial del mundo.<sup>194</sup> Esta concepción providencial se evidenció en la donación del Nuevo Mundo por el Papa Alejandro VI a los Reyes Católicos – fuera por la *potestas directa* o por las *potestas indirecta* –, y la posterior prerrogativa del *Patronato Real de Indias*. Fue este, igual que el español, el que disponía de un conjunto de derechos y deberes en el mundo de las realidades políticas.<sup>195</sup> Uno de los deberes de la corona, aparte de solventar la evangelización, era, también, presentar los candidatos a las altas jerarquías eclesiásticas en el Imperio (España y sus colonias). Dicho *Patronato Regio* buscaba tener, entre la Iglesia y la corona, un mutuo beneficio del ejercicio de la autoridad en Indias. Esta “cesión” de poder, de parte del papa hacia el monarca, se encontraba dentro de ciertos límites. Los decretos papales confiaron la conversión del Nuevo Mundo al clero regular y permitieron que las órdenes religiosas administren los sacramentos en vez de confinarlos a la oración.<sup>196</sup> Las órdenes religiosas eran parte de una larga jerarquía secular eclesiástica que incluía a los obispos y sus diócesis. Estas diócesis (parroquias) eran unidades administrativas jerarquizadas, que se encontraban administradas por curas seculares. En

---

<sup>194</sup> Aldea, 1993, p. 175.

<sup>195</sup> Aldea, 1993, p. 175.

<sup>196</sup> Powers, s/f, pp. 121-146.

principio, estos curas seculares eran peninsulares; con el tiempo, fueron principalmente criollos y mestizos.<sup>197</sup>

Cada orden religiosa era gobernada por superiores de una jerarquía local con autoridad sobre un convento; había superiores regionales con autoridad sobre una provincia y superiores generales con autoridad sobre la totalidad de la orden. Algunas órdenes de las provincias americanas fueron dependientes de una o más provincias peninsulares eclesiásticas. Sin embargo, aunque hubo niveles de organización, desde las pequeñas doctrinas hasta las extensas provincias eclesiásticas, el control real sobre ellas de parte de las órdenes era remoto. No sorprende que, a pesar de tener cadenas de mando establecidas, las disputas entre las órdenes surgieran sobre los métodos para convertir a los indios, la inclinación para aceptar las citas a las doctrinas de indios y las citas a prestigiosos puestos dentro de las órdenes.<sup>198</sup> En el caso de las doctrinas de indios, el problema se evidencia fácilmente, pues, como mencionan diversos autores, estas fueron núcleos de explotación económica de la población campesina.<sup>199</sup>

Además, los virreyes y otros oficiales reales fueron empoderados para influenciar dentro de la administración eclesiástica. Bajo la *Ordenanza del Patronazgo* (1575), la corona pudo controlar la designación de los obispos, la promoción de miembros eclesiásticos y la recolección del diezmo; esta ordenanza significó una cesión del control de la Iglesia en Roma a la corona española y sus autoridades administrativas.<sup>200</sup> Aquí es donde surge un conflicto entre el clero secular y la orden franciscana. Obispos, canónigos y clérigos criticaban constantemente a los frailes doctrineros, sobre todo, por los privilegios que ellos tenían frente al poder episcopal. A veces, incluso, saltaban la cadena de mando y burlaban la autoridad del obispo, por ejemplo, al elegir a un doctrinero sin su potestad o la del virrey. Asimismo, se negaban a las inspecciones del Ordinario, obligación impuesta por el Cuarto Concilio de Lima.<sup>201</sup> Por ello, al amparo de tales exenciones, se afirmaba que no pocos frailes burlaban los reglamentos legales y consideraban sus “parroquias” más como

---

<sup>197</sup> Harrison, 2008, p. 217.

<sup>198</sup> Harrison, 2008, p. 219.

<sup>199</sup> Para ahondar en el tema de las doctrinas bajo una mirada económica, como núcleos de explotación nativa, véase: Acosta, 1982; Lavallé, 1982.

<sup>200</sup> Harison, 2008, p. 219.

<sup>201</sup> Lavallé, 1993, p. 63.

núcleos de explotación que como células base de la misión evangélica, aunque hoy sea difícil distinguir si en las doctrinas el proceder de los regulares era verdaderamente distinto y más abusivo que el de los clérigos. Se puede concluir, entonces, que la doctrina de indios fue una de las muchas manzanas de la discordia que dividía frailes y clérigos en la sociedad virreinal, frente a la intervención (ayuda) de ciertas autoridades civiles.

Estos pleitos entre ambos cleros conllevaron a despertar viejas rivalidades: rencillas entre colegios y seminarios, divergencias doctrinales – como, por ejemplo, a propósito de la Inmaculada Concepción, susceptibilidades de etiqueta en las procesiones o las ceremonias civiles (como ubicación según su cargo) –, desavenencias al momento de administrar un lugar de culto, competencias en las oposiciones a cátedras de universidad, etc.<sup>202</sup> Sin embargo, no se entró en detalle en ellas porque la rivalidad entre ambos cleros por la administración de las doctrinas fue la más evidente.

#### **2.4 Un modelo de doctrina**

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, los concilios de Lima moldearon un estereotipo de doctrina que los curas doctrineros debían respetar, aunque fuera bastante complicado debido a la coyuntura. Primero, el territorio era hostil y complejo por la extensión de las diócesis del virreinato peruano. Segundo, los párrocos (doctrineros) de las órdenes mendicantes tenían ciertas reticencias a cumplir con todos los estatutos de los concilios, pues faltaban a los privilegios que ellos tenían en territorio americano; y, finalmente, la irrupción del clero secular en las doctrinas de indios fue un motivo de molestia para las órdenes, pues ellas fueron las encargadas de llevar la evangelización en dichos espacios desde la llegada de los conquistadores. Por todo esto, muchas veces los misioneros tuvieron que adaptar las disposiciones generales de la jerarquía a la realidad de cada pueblo.<sup>203</sup> Ahora bien, se intentará reconstruir el modelo de doctrina que postulaban los concilios, especialmente el Tercero y el Cuarto. Además, se verá el modelo de doctrina franciscana y cuáles fueron los métodos de evangelización utilizados por los frailes.

---

<sup>202</sup> Lavallé, 1993, p. 64.

<sup>203</sup> Realidad que involucraba costumbres, leyes, idioma, creencias, etc. Armas, 1953, p. 79.

Para empezar, el buen régimen de las doctrinas y la distribución eran claves para la buena evangelización. Para ello, se dispuso que las doctrinas fuesen divididas entre ambos cleros para que no hubiese ausencia de párrocos en cada una de ellas. En ellas, debía haber un monasterio o casa principal, donde se pudiese dar atención espiritual a los feligreses de los pueblos aledaños. De esta forma, las órdenes regulares podían atender con mayor comodidad a sus súbditos y recogerse en el monasterio cuando ellos lo desearan.<sup>204</sup> Es por este motivo que desde el primer concilio se fue haciendo mayor énfasis en la residencia obligatoria de los frailes. Ellos debían estar presentes en sus doctrinas para la buena evangelización del nativo y que, a pesar de la salvedad, si tenía la urgencia de salir de esta, tratara de tener, al menos, a un referente calificado dentro de ella que pueda suplir su ausencia.

Como bien detallan los concilios, pues desde el primero se hizo evidente la necesidad del conocimiento del idioma nativo, el primer gran desafío del doctrinero fue penetrar en la cultura andina, la cual era completamente diferente a la europea. Los franciscanos entendieron eso desde temprano y se hicieron de un método para mitigar tal impase y poder crear un puente entre ambas culturas. Ellos, aunque no fueron los únicos<sup>205</sup>, tomaron la iniciativa de valerse de niños indígenas para que fuesen sus maestros y aprender, así, el idioma mediante el juego.<sup>206</sup> De esta forma, gracias a la asistencia de los niños, los frailes pudieron aprender los nuevos vocablos nativos, los cuales fueron de utilidad para elaborar literatura canónica que luego fue empleada en la evangelización tales como catecismos, gramáticas, rituales, sermonarios, vocabularios, etc.<sup>207</sup> Sin embargo, los franciscanos desde un principio tuvieron la idea de proponer el sistema inverso de forma generalizada entre las órdenes; esto es que el castellano debía ser aprendido por los indígenas; aunque, inmediatamente, se dieron cuenta de la importancia del quechua en la enseñanza del evangelio.<sup>208</sup>

---

<sup>204</sup> Vargas, 1954, vol. III, p. 17

<sup>205</sup> Los misioneros dominicos también se hicieron de niños para penetrar en las comunidades nativas con la doctrina cristiana, al ser estos más dóciles y propensos a recibir el mensaje. Así, les enseñaron las bases de la cultura occidental (leer y escribir) para que, a su vez, pasaran sus conocimientos de la cultura hispánica y católica a su propia familia. Medina, 1987, p. 166.

<sup>206</sup> Alonso, 2013, p. 15.

<sup>207</sup> Alonso, 2013, p. 15.

<sup>208</sup> Armas, 1953, pp. 88-91.

Si bien en un principio el aprendizaje de las lenguas nativas era de carácter opcional, hacia 1580, casi al término de la gestión del virrey Francisco de Toledo, por solicitud de la corona, se volvió indispensable y de carácter obligatorio; incluso, se instituyeron algunas cátedras. Además, la desorganización era evidente a mediados del siglo XVI, lo que afectó, sin duda, la labor misional temprana. Por ello, era necesario que se uniformice la doctrina, algo que destacó desde temprano el primer arzobispo Jerónimo de Loayza en sus *Instrucciones* y luego en los primeros concilios limenses, convocados por él.<sup>209</sup> De esta manera, se hizo el *Catecismo* en castellano para ser luego traducido al aymara y al quechua. Este fue dividido en *Mayor* y *Menor*. Además, se redactaron otros textos destinados a la instrucción de los indios y la administración de los sacramentos a los mismos. Estos son los siguientes: *Exhortación Breve para la buena muerte de los indios*, y *Plática Breve* que contiene las disposiciones de lo que debe hacer un buen cristiano.<sup>210</sup> Un claro ejemplo de la aplicación de este decreto vino de parte del fraile franciscano Luis Jerónimo de Oré, quien ayudó con la preparación de un *Catecismo* para el Concilio III.<sup>211</sup> Este doctrinero franciscano fue un amplio conocedor del quechua y del aymara, y sostenía que el conocimiento fluido de las lenguas nativas garantizaba el éxito de la evangelización.<sup>212</sup>

El Tercer Concilio Limense puso especial énfasis en la administración de las doctrinas, sobre todo, de parte del cura doctrinero (secular o regular); por ello, se aprobaron las visitas. Sin embargo, fue el Cuarto Concilio el que tuvo un especial énfasis en las doctrinas regulares. El Cuarto Concilio Limense muestra interés en corregir los abusos y mostrar disciplina, sobre todo, al sujetar al doctrinero regular al Ordinario. En este concilio, se vio al fraile doctrinero como un problema dentro de su doctrina. Se pidió, en ocasiones, que se le removiera de su puesto y se le otorgara la doctrina al clero secular, pues los religiosos se encontraban con mayor predisposición de recogerse en sus conventos que en frecuentar su doctrina. El clero secular siempre estuvo a disposición de los preceptos de

---

<sup>209</sup> López, 2011, p. 59.

<sup>210</sup> Vargas, 1954, vol. III, pp. 89-90.

<sup>211</sup> Luis Jerónimo de Ore fue un doctrinero franciscano que tuvo amplia colaboración en la elaboración del catecismo en el Concilio Limense III y tuvo a su cargo las doctrinas en los valles de Colca y Jauja, las minas de Potosí, La Florida o frontera chilena. Su gran manejo de quechua, entre otros idiomas nativos, se debe a la cercana convivencia con la servidumbre indígena en su hogar. Cook, 2008, pp. 18-24

<sup>212</sup> Cook, 2008, p. 37.

Trento, que fortalecían sus dominios en las doctrinas, mientras que los frailes se basaban en el *Patronato Real* para librarse de aquel problema. Finalmente, los frailes terminaban, en muchas ocasiones, imponiéndose al tener el favor del virrey.

La forma de administrar las doctrinas franciscanas se vio influenciada, directamente, por los Concilios Limenses, a pesar de que los franciscanos vieron la forma de evadir algunas medidas. Entre los responsables de velar por la buena administración de las doctrinas, se encontraban el Guardián y el Provincial. El primero fue el responsable del estado de la instrucción. No atendía doctrina alguna, salvo por un breve tiempo en caso de emergencia, aunque velaba porque cada doctrina tuviese un sacerdote a cargo. Además, era quien estaba encargado de hacer la inspección rutinaria (visita) en la región que le correspondía. Al final de cada visita, le entregaba un informe al Provincial. Este, a su vez, debía visitar cada doctrina por lo menos dos veces al año para controlar los abusos y animar a los frailes.<sup>213</sup>

El doctrinero, según lo dispuesto en los concilios, no podía recibir estipendio alguno, manejar dinero o poseer bienes inmuebles. Para todo ello, un laico de confianza – el Síndico – se encargaba de proveer lo necesario a los doctrineros y, bajo el permiso del guardián, de distribuir el salario a los doctrineros. El Guardián y el Síndico llevaban una contabilidad sobre dichos salarios. Al principio, recibían solamente comida y no salario, ropas y cera para el culto. Sin embargo, hubo intenciones de imponerles un salario, el cual fue rechazado por los superiores de la orden. Este tema llegó a mayores con el virrey Toledo, quien quiso obligarles a recibir un salario. Sin embargo, y bajo la amenaza de retirar a los franciscanos de sus doctrinas, hecha por el Comisario General fray Jerónimo de Villacarrillo, y con el apoyo del rey Felipe II en 1579, se continuó con la retribución en especie, aunque, en ciertas ocasiones, con dinero bajo el título de limosna real.<sup>214</sup> Por otro lado, el doctrinero estaba impedido de recibir visitas en su doctrina, pues podría alterar la armonía de sus feligreses y distraer al fraile de sus obligaciones. Es decir, los doctrineros estaban impedidos de recibir españoles, incluso familiares. Es más, la madre del doctrinero no podía permanecer en la doctrina por más de dos días. Además, siendo la castidad uno de los valores franciscanos, los quehaceres domésticos de las residencias de los doctrineros les

---

<sup>213</sup> Tibesar, 1991, p. 110.

<sup>214</sup> Tibesar, 1991, pp. 110-111.

correspondían a indios varones de la doctrina, con el fin de evitar contacto alguno entre frailes e indias.<sup>215</sup>

El método empleado por los franciscanos en el Perú para el manejo del catequismo, dentro de sus doctrinas, fue el mismo que fue empleado en Nueva España y que fue llevado a todo el terreno hispanoamericano. Las órdenes mendicantes también compartían tales similitudes en cuanto al método de adoctrinamiento nativo. Básicamente, consistía en la asistencia obligatoria de todos los indios a las clases de instrucción en la fe cristiana. Quizás, la diferencia con las demás órdenes mendicantes radicó en los medios hacia la aproximación del indio a la fe. Los franciscanos, para esto, se basaron en la liturgia y el esplendor del culto eclesiástico. Para ello, durante el periodo de conquista, los frailes inculcaron a los niños las costumbres españolas y cristianas en lengua nativa y estos, a su vez, llevaron a su comunidad lo aprendido con los frailes. Ya instruidos en la fe, los adultos solamente debían asistir los domingos a la iglesia. Para lograrlo, se usaron un cúmulo de estrategias, desde la fuerza, hasta un sistema de premios.<sup>216</sup> La doctrina y su explicación se daban en lengua nativa. Asimismo, la esfera del arte no fue ajena en la evangelización, tanto en la plástica, la música, como en la retórica.<sup>217</sup> De esta manera, los cantos fueron un medio eficaz para acercar al indio a la doctrina cristiana, ya que se daban en quechua y aymara: fue así como la música fue penetrando en las costumbres andinas.<sup>218</sup> En este aspecto, los catecismos en lengua nativa, introducidos durante los concilios, probaron ser de gran ayuda.

Además de la escuela de indios, se instaló un hospital para cuidar de ellos en las doctrinas franciscanas en el siglo XVI. Cabe resaltar que los hospitales eran espacios donde la gente iba más a morir que a recuperarse, por el profundo atraso de la medicina. Aquí, se practicaba con frecuencias el aislamiento de pacientes con enfermedades altamente contagiosas, como la viruela, para evitar la propagación de una plaga. Estos hospitales funcionaban subvencionados por el pueblo de indios, quienes entregaban un tributo, ya en

---

<sup>215</sup> Tibesar, 1991, p. 111.

<sup>216</sup> Tibesar, 1991, p. 112.

<sup>217</sup> Mazín, 2009, p. 75.

<sup>218</sup> Tibesar, 1991, pp. 112-113.

metálico o en especies. Algunos hospitales solo debían conformarse con barberos nativos, quienes eran una suerte de curanderos locales.<sup>219</sup>

Dentro de las doctrinas, los frailes promovieron la creación de obrajes dirigidos por indios. Estos eran comunes al interior de las doctrinas, aunque no sólo en las franciscanas, para su propio sustento. Los franciscanos poseían obrajes en Lima, Cajamarca y Chiclayo. Se cree que a través de ellos se buscaba el autoabastecimiento de las doctrinas y, por ende, de los propios nativos. De esta forma, se ejercería un mayor control sobre los recién convertidos.<sup>220</sup> Sin embargo, estos obrajes generaron ciertos comentarios negativos de parte de sus críticos, más aún cuando estos eran prósperos centros de producción.

Finalmente, en las doctrinas, lo que primaba era la conversión del indio y la administración de los sacramentos que debían recibir de los padres franciscanos. Para ello, dichos religiosos se servían del *Symbolo Catholico Indiano* (Lima, 1598) y el *Rituale seu Manuale Peruanum* (Nápoles, 1607), ambos hechos por el fraile Luis Jerónimo de Oré.<sup>221</sup> El primero fue un manual de catequesis y pastoral el cual está compuesto por textos y canticos religiosos que fray Jerónimo tradujo al quechua para que sean aprendidos y entonados como canto llano o con instrumentos musicales, con el fin de transmitir, de esta forma, la fe cristiana a la población nativa.<sup>222</sup> El segundo, por su parte, fue un manual para el clérigo con textos en quechua, aymara, puquina, guaraní y brasílica.<sup>223</sup> Ambos manuales servían de guía para el doctrinero en la conversión del nativo. Los sacramentos brindados fueron todos aquellos permitidos bajo los concilios: bautismo, comunión, penitencia, matrimonio y extremaunción; todos fueron brindados, salvo el de recibir las Sagradas Órdenes. Este último estaba prohibido para los nativos.

La condición de neófito del nativo obligaba al doctrinero a transmitir la doctrina cristiana con el mínimo grado de error posible, por lo que era esencial que este adapte los fundamentos de la fe a su vida cotidiana. Además, la unidad doctrinal antes mencionada y todos los manuales y demás liturgia cristiana, compuesta para la consecución de dicha

---

<sup>219</sup> Tibesar, 1991, pp. 115-116.

<sup>220</sup> Tibesar, 1991, p. 116.

<sup>221</sup> Oré, 1992 [1598].

<sup>222</sup> El *Symbolo* fue de gran relevancia para la conversión y tuvo tal éxito que hasta en la actualidad se cantan algunas composiciones de dicho manual en los Andes. Valdivia, 2011.

<sup>223</sup> Valdivia, 2011.

unidad, fue destinada a evitar que los nativos recaigan en sus costumbres y creencias ancestrales.<sup>224</sup> Existió una gran preocupación de que los indios caigan en idolatrías, ya que era evidente los brotes idolátricos masivos en el siglo XVI.<sup>225</sup> Por este motivo, era necesario que la Iglesia muestre la dignidad de la religión católica y en especial de los sacramentos, a través de la liturgia, la retórica o las artes visuales. Los indios debían percibir que las ceremonias católicas eran incompatibles con sus anteriores prácticas paganas.<sup>226</sup> De esta manera, el arte y la invención se complementaron en el despliegue de lo sagrado y la santidad para hacer frente al paganismo y la idolatría.<sup>227</sup> Sin embargo, hay que recalcar que fueron los jesuitas quienes dominaron en este campo, a través del desarrollo de campañas y diferentes estrategias para combatir el brote idolátrico.<sup>228</sup>

Es necesario resaltar que este trabajo gira en torno a la administración de las doctrinas franciscanas y su representación en las crónicas conventuales, como medio de propaganda de la orden. Por este motivo, habiéndose explicado la génesis institucional de las doctrinas, su normativa y el rol inicial de la Orden de San Francisco en el virreinato peruano, en las siguientes páginas se hará una revisión del discurso de la crónica franciscana acerca de las doctrinas de indios. En el siguiente capítulo se verá las características de la *Chronica de la religiosissima provincia de los Doze Apóstoles* (Lima, 1651) como fuente histórica, las particularidades y motivaciones de su cronista, fray Diego de Córdoba y Salinas, y cómo estas se relacionan con la coyuntura colonial y peninsular del complejo siglo XVII.

---

<sup>224</sup> López, 2011, p. 60.

<sup>225</sup> Como antes se mencionó el *Taqui Onqoy* fue un movimiento idolátrico masivo durante la presencia española en el Perú en el siglo XVI.

<sup>226</sup> López, 2011, pp. 60-62

<sup>227</sup> Mazín, 2009, p. 75.

<sup>228</sup> Los jesuitas se apoyaron de textos anteriores a su presencia en el Perú como los tratados del licenciado Juan Polo de Ondegardo y del dominico fray Domingo de Santo Tomás, o textos nuevos como los realizados por el padre jesuita José de Acosta. Mazín, 2009, p. 85

## CAPÍTULO III

### La intencionalidad política de la crónica franciscana y la reivindicación de los intereses corporativos de la orden

#### 3.1 Consideraciones sobre la crónica conventual de Diego de Córdoba y Salinas: el cronista y su obra

Para entender al discurso de la crónica franciscana es necesario, primero, aproximarnos al autor de la obra y entender cuál era el lugar que ocupaba dentro de la sociedad colonial y, segundo, entender cuáles son las características específicas de la crónica. Ciertamente, como veremos a lo largo de este capítulo, la escritura de la *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú* (Lima, 1651) responde a diversos objetivos debido a la compleja ubicación de su autor dentro de la sociedad colonial, pues se encontraba vinculado a diversas esferas de poder, lo cual se va a traducir en la defensa de una multiplicidad de intereses que se dejan leer en la crónica, los cuales no necesariamente se contraponían entre sí, sino más bien terminan siendo parte de una misma narrativa en donde todos estos objetivos se fungen.

Diego de Córdoba y Salinas nació en Lima en la última década del siglo XVI y procedía de una familia de noble linaje.<sup>229</sup> Su familia estuvo directamente relacionada con la conquista del Perú, debido a que sus abuelos, Lope de Salinas y Diego de Fernández de Córdoba, estuvieron entre los conquistadores y primeros pobladores del naciente virreinato.<sup>230</sup> Personajes que al parecer no cumplieron un rol secundario en la conquista, pues en la certificación que hace el Virrey Príncipe de Esquilache a la ordenación como franciscano, de su hermano, Buenaventura de Salinas y Córdoba, se señala lo siguiente:

[...] le llamó Dios a la Religión de San Francisco, donde profesó, trocando su nombre en el de Fray Buenaventura, hallándome presente con la Real Audiencia y lo más noble de aquella insigne Ciudad, edificándonos a todos con el ejemplo de verle renunciar las primeras casas de sus abuelos Lope de Salinas y Diego Fernández de Córdoba - que como Conquistadores de aquellos Reinos las edificaron y poblaron [...].<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> Gento, 1955, pp. 425-426.

<sup>230</sup> Gento, 1955, p. 426.

<sup>231</sup> Gento, 1955, p. 430.

Esta mención da cuenta del posicionamiento de la familia de Diego de Córdova y Salinas en el contexto colonial como descendientes de los primeros conquistadores del virreinato del Perú, sobre los cuales recayó la labor de asentar el poder regio en los nuevos territorios. Esta vinculación con la conquista permitió a sus descendientes, como veremos a continuación, ocupar cargos importantes dentro de las instituciones coloniales y eclesiásticas. Asimismo, este servicio a la corona de los ascendientes de Diego de Córdova, no solo se remontaba a la época de la conquista, sino que sus antepasados por línea paterna, probablemente su bisabuelo y sus hermanos, habían tenido un vínculo estrecho con los Reyes Católicos, pues tuvieron un rol determinante en la reconquista española motivo por el cual fueron reconocidos por los reyes.<sup>232</sup> En este sentido, es clara la vinculación de la familia del autor con la corona española y con sus intereses, como veremos en el acápite tercero de este capítulo uno de los objetivos que se puede rastrear a lo largo de la crónica de Diego de Córdova y Salinas es la defensa de los beneméritos y de la legitimación de la conquista. Tal preocupación también era compartida por su hermano, Buenaventura, pues como señala Carlos Gálvez en el *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú* (Lima, 1630), existe una clara defensa de los derechos de los beneméritos.<sup>233</sup>

Nuestro cronista fue hijo de doña Juana de Silva y Córdoba y don Diego de Salinas. A pesar de la ubicación privilegiada que le correspondía ocupar a este último, al interior de la élite colonial, estuvo envuelto en un escándalo que perjudicó a la familia; no obstante, fue enmendado por las estratégicas uniones matrimoniales de las mujeres de la familia con personajes ubicados en las esferas de poder del virreinato peruano.<sup>234</sup> Doña Mencia de Silva y Córdoba, hermana de fray Diego de Córdoba y Salinas, se casó con don Jorge Manrique de Lara, quien provenía de la antigua nobleza española, era encomendero y, posteriormente, fue nombrado oidor de Charcas.<sup>235</sup> Su segunda hermana, doña Isabel de Córdoba, se casó con don José de Cáceres y Ulloa quien fue Alférez Real de la ciudad de Arequipa y estuvo al servicio de los siguientes virreyes: Príncipe de Esquilache, Marqués de Guadalcazar,

---

<sup>232</sup> Gento, 1955, p. 427.

<sup>233</sup> Gálvez, 2016, p. 18.

<sup>234</sup> Gálvez, 2016, p. 17.

<sup>235</sup> Hijo de Francisco Manrique de Lara, estuvo al servicio de Felipe II. Pasó a Lima con cargos de Factor y Tesorero de la Real Caja, caballero de Santiago. Más adelante se le ve en la Audiencia de Charcas como oidor y viajó a la corte con su esposa honrado por Felipe III. Gento, 1955, p. 427-428. José de la Puente, en su libro *Encomienda y encomenderos*, señala en un anexo que Jorge Manrique de Lara recibe su encomienda de Cotahuasi, de la jurisdicción del Cuzco, en 1593. Puente, 1992, pp. 491-492.

Conde de Chinchón y del Marqués de Mancera.<sup>236</sup> Su tercera hermana, sor Magdalena de Silva, fue monja del monasterio de Santa Clara, el cual pertenecía a la regla de San Francisco.<sup>237</sup>

Todos los hermanos varones ingresaron a la Orden de San Francisco, pero el hermano mayor, fray Lope, falleció tempranamente; serían fray Buenaventura de Salinas y Córdoba y fray Diego de Córdoba y Salinas quienes resaltaron al interior de la orden al ocupar posiciones importantes dentro de la jerarquía eclesial. Buenaventura de Salinas y Córdoba sirvió, antes de ordenarse como franciscano, como paje y consejero, a una serie de virreyes entre los cuales figuraban el Conde de Monterrey, el Marqués de Montesclaros y al Príncipe de Esquilache. Posteriormente, Buenaventura entró a la Orden de San Francisco, acto al que concurrieron numerosas autoridades coloniales, entre ellos el Virrey Príncipe de Esquilache, como se aprecia en la cita con la que se inicia este acápite.<sup>238</sup> Fray Buenaventura ocupó una diversidad de cargos como franciscano que le permitieron movilizarse ampliamente entre el Viejo Mundo, y los virreinos de Nueva España y del Perú, además de dotarlo de contactos. Entre los cargos que ocupó Buenaventura se encuentran los siguientes: Custodio para el Capítulo General que se celebró en Roma en 1639, Procurador General de la Causa de fray Francisco Solano, Catedrático de la Casa de Estudios del Convento Real de Santa María la Nova de Nápoles y Comisario General de Nueva España.<sup>239</sup> A pesar de los cargos importantes que ocupó, fray Buenaventura fue un personaje bastante controversial, pues en el ya mencionado *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú* (Lima, 1630) y en un sermón que predicó en tiempo de cuaresma fue bastante crítico con los reyes y con las autoridades coloniales, respectivamente.<sup>240</sup> Buenaventura, además de este memorial, escribió otros más en 1639 y en 1646 y sermones varios.

En lo que atañe a nuestro cronista, al igual que su hermano, fray Diego de Córdoba y Salinas actuó como Procurador General en el proceso de beatificación de Francisco

---

<sup>236</sup> Gento, 1955, p. 428.

<sup>237</sup> Gento, 1955, p. 429.

<sup>238</sup> Gento, 1955, pp. 429-430.

<sup>239</sup> Gento, 1955, pp. 431-434.

<sup>240</sup> Gálvez, 2016, p. 19.

Solano y, además, fue notario apostólico del proceso en torno a fray Andrés Corso.<sup>241</sup> De igual manera, publicó una gran cantidad de escritos entre los que figura la *Fundación de la provincia de los Doce Apóstoles de Lima* (1625), la cual fue enviada a Roma para ser incluida en los Anales de la Orden Seráfica; la *Vida y Milagros del Apóstol del Perú venerable Padre Fr. Francisco Solano* (1630); la *Relación de la Provincia de los Doce Apóstoles* (1638); la *Vida de fray Juan Gómez* (1638); la *Vida y Virtudes de fray Andrés Corso* (1639), ambas vidas fueron enviadas al cronista general de la orden, fray Luke Wadding; el *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de la muy noble Ciudad de los Reyes* (1650), entre otros. La elaboración de las obras relacionadas a la orden franciscana no solo responde a una iniciativa personal del autor, sino que está vinculada directamente con el cargo que se le designó en 1620, el de Cronista General de la Provincia de los Doce Apóstoles.<sup>242</sup>

En este sentido, la obra más importante de este autor es la *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú* terminada de escribir hacia 1648 y publicada en Lima en 1651. Su elaboración, en primera instancia, responde a la iniciativa del Comisario General de las Indias, fray José Maldonado, nacido en Quito, quien le solicitó al Comisario General del Perú, fray Juan de Durana, le brindara los medios necesarios a fray Diego de Córdoba y Salinas a fin de que pudiera escribir una crónica sobre toda la provincia franciscana de los Doce Apóstoles.<sup>243</sup> Ciertamente, la publicación de la obra estuvo auspiciada económicamente por la Orden de San Francisco, pero además hubo una intención por parte de las autoridades en ayudar a recabar información sobre todas las provincias franciscanas sujetas al virreinato del Perú para que fray Diego de Córdoba contara con el material necesario. Tal es así que en 1645, fray Juan de Durana, envió una patente a todos los provinciales para que enviaran documentos, relaciones y hechos notables en relación a los franciscanos.<sup>244</sup> En este sentido, es bastante probable que fray Diego de Córdoba haya podido acceder a documentación de distintas partes de la provincia de los Doce Apóstoles, pero sobre todo se tiene constancia que se le envió una

---

<sup>241</sup> Gento, 1955, p. 447.

<sup>242</sup> Gento, 1955, p. 446.

<sup>243</sup> Gento, 1955, p. 470.

<sup>244</sup> Gento, 1955, p. 471.

*Relación, Copia y descripción de esta provincia de San Francisco del Quito (1647).*<sup>245</sup>

Como se puede observar, es evidente el interés por parte de las autoridades franciscanas locales porque se escribiera una historia acerca de la actuación de los franciscanos en el virreinato del Perú.

Fray Diego de Córdova y Salinas era el primer cronista oficial de la orden en la provincia del Perú, por lo que no existía una historia propiamente dicha acerca de los franciscanos en el Nuevo Mundo. Debemos cuestionarnos por qué, habiendo pasado más de 100 años desde que los franciscanos llegaron al Perú, recién en este momento surge una preocupación en las autoridades franciscanas locales porque se ponga por escrito las proezas de la orden. Como veremos en el siguiente acápite, esta premura se debe a un contexto específico en donde la política imperial estaba reconfigurándose y el rol de los franciscanos en el Nuevo Mundo estaba perdiendo cabida por la preferencia que se le empezó a dar al clero secular. Ciertamente, la escritura de una crónica general en este momento era inminente, pues como señalaba fray Diego de Córdoba:

[...] Porque si la historia, como dijo el padre de la elocuencia, Cicerón, es el testigo de los tiempos, la luz de la verdad, el alma de la memoria, nuncio que nos trae las nuevas de la antigüedad; quién podrá dudar que esta omisión quitó la vida de la antigüedad del origen de esta Provincia faltándole los testigos más abonados.<sup>246</sup>

En esta cita se puede ver la importancia que le atribuía fray Diego a la escritura como un instrumento que le permitiría conservar y rectificar, en este caso, el rol de los franciscanos en el Nuevo Mundo. Misión que asume bajo conocimiento de la importancia que tenía para la Orden de San Francisco, por lo cual, el autor prestó especial importancia en las fuentes en las que se basó para reconstruir la memoria de la orden, porque consideraba que en la validez de estas y en la rigurosidad de su selección residía que la obra sea considerada veraz y que, por consiguiente, la memoria de la orden sea salvaguardada. Por ello, el autor señala lo siguiente:

Cuanto escribo en esta historia es sacado de las declaraciones de muchos religiosos fidedignos, que con juramento, que según derecho hicieron, depusieron ante mí, como juez y notario apostólico, y de otros procesos y relaciones jurídicas. También de algunas cosas, que como testigo puedo afirmar, y otras de las que he sabido de personas dignas de fe y

---

<sup>245</sup> Gento, 1955, p. 473.

<sup>246</sup> Gento, 1955, p. 466.

crédito, que se puede dar y cabe en semejante escritura, donde el dicho de un siervo de Dios vale por muchos. También me valgo de libros graves, en especial de la historia origen de la Seráfica Religión por el ilustrísimo arzobispo de Mantua, el santo Fray Francisco de Gonzaga, y de las Corónicas generales de nuestra Orden y del Martirologio Franciscano, y otros muchos libros y graves autores, que van citados en el cuerpo y márgenes de esta historia.<sup>247</sup>

La crónica escrita por Córdoba y Salinas aborda temas diversos como la fundación de la Provincia de los Doce Apóstoles, la descripción geográfica de la región, las vidas virtuosas de los miembros de la orden franciscana, el rol de esta última en la evangelización y se entretiene en muchos otros, como en la descripción de distintas partes de América “[...] con la variedad de noticias se divierte el lector del fastidio que le pudiera causar el hilo de la historia [...]”.<sup>248</sup> Con esta acotación, el autor busca compararse tanto a escritores humanistas como Cornelio Agripa, Rodolfo Agrícola, Mirabelio, Amando, Josepho Langio sino también a los profetas y evangelistas los cuales narran sobre aspectos que no necesariamente les compete para entretener a sus lectores.<sup>249</sup> En este sentido, es clara la intencionalidad de Córdoba y Salinas porque su obra no solo tenga acogida entre las personas eruditas de las órdenes religiosas sino que tenga un alcance mucho mayor, que incluso las vidas modélicas de las que da cuenta en la crónica sirvan de modelo de imitación.<sup>250</sup> Además, como veremos a lo largo de este capítulo, la diversidad de temas que se abordan en la crónica coexiste armoniosamente por el hilo conductor que los entrelaza.

La elaboración de la crónica de Diego de Córdoba y Salinas se inserta en un período en donde surgen muchas otras crónicas conventuales, pues se opta por abandonar la crónica de conquista a cambio de las crónicas de convento.<sup>251</sup> Entre ellas, destacan las siguientes, en orden cronológico: La *Corónica moralizada* del agustino fray Antonio de la Calancha, 1638; la *Chronica de la religiosissima provincia de los Doze Apostoles* del franciscano Diego de Córdoba y Salinas, 1651; la *Chronica agustina* de fray Bernardo Torres, 1657; la *Crónica de la provincia de San Antonio de los Charcas* del fraile franciscano Diego de Mendoza, 1664 y, para finalizar, los *Tesoros verdaderos de Indias* del dominico fray Juan

<sup>247</sup> Córdoba, 1957 [1651], Proemio, XCII.

<sup>248</sup> Córdoba, 1957 [1651], Proemio, XCI.

<sup>249</sup> Córdoba, 1957 [1651], Proemio, XCI.

<sup>250</sup> Córdoba, 1957 [1651], Proemio, LXXXVII.

<sup>251</sup> Previamente escribieron sobre el Perú y la conquista Pedro Cieza de León, Bernabé Cobo, Martín de Murua, José de Acosta, Reginaldo Lizárraga, entre otros.

Meléndez, 1681. Todas ellas similares en su estructura y en la reproducción de las convenciones del género cronístico, pero además tienen en común la mención de la historia local del virreinato peruano. Ellas aparecen en un momento en el que, como relata José de la Riva Agüero, la sociedad adoptó un ideal de vida conventual; ella modelaba e impregnaba su esencia, como si se viviese en un gran convento.<sup>252</sup> Asimismo, todas las crónicas mencionadas no solo son contemporáneas entre sí, sino que muchas de ellas dialogan entre sí, por ejemplo, como se verá en el tercer acápite, fray Diego de Córdoba elaboró, en su crónica, una clara respuesta a fray Antonio de la Calancha y su propuesta en la Crónica Moralizadora sobre la llegada de la orden agustina al Perú.

La crónica de fray Diego de Córdoba y Salinas se inserta dentro del género de la crónica conventual, el cual no es pionero del momento colonial, sino que tiene su origen en la época medieval tardía. Tal es así que si bien esta crónica fue elaborada en el siglo XVII sus características y estructura responden a ciertos arquetipos heredados de los siglos precedentes. Un antecedente, por ejemplo, pudo ser el franciscano Salimbene de Adam, tratado en el primer capítulo. Es evidente, además, la intención de Córdoba y Salinas de hacer a la crónica conventual una obra que dialoga y es receptora de la corriente renacentista.<sup>253</sup> Como hemos visto en la cita anterior, el autor se esmera en hacer referencia a numerosos autores humanistas para hacer gala de su conocimiento, pero además cita a autores grecolatinos, como a Aristóteles, Platón, Tucídides, Filón, Josefo, entre otros, con la clara intención de reflejar su manejo de la antigüedad clásica.<sup>254</sup> Además de ello, Carlos Gálvez señala que la crónica de fray Diego es una de las pocas que reflejan el conocimiento y dominio por parte del autor de una gran mayoría de los escritos históricos contemporáneos como los de los siguientes autores: Garcilaso de la Vega, Bernabé Cobo, Baltasar de Campuzano, Cristóbal de Acuña, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, entre otros.<sup>255</sup> Ciertamente, su obra refleja la erudición del cronista y su basta formación académica, de la cual no se tiene mucho conocimiento, pero es claro que las bibliotecas conventuales eran las mejores dotadas de la época y que la red de procuradurías religiosas les permitían

---

<sup>252</sup> Riva Agüero, 1965, pp. 202-203.

<sup>253</sup> Carlos Gálvez, 2016, pp. 3-4, señala que Franklin Pease y Sabine MacCormack dan cuenta de que las crónicas coloniales utilizan los formatos de la historiografía renacentista.

<sup>254</sup> Córdoba, 1957, Proemio, LXXXVII, XCII.

<sup>255</sup> Gálvez, 2016, pp. 27-28.

acceder a las últimas publicaciones tanto del Viejo Mundo como las que se hacían en otras partes de América.<sup>256</sup> Por último, pero no menos importante, la crónica de Diego de Córdoba y Salinas también se fusiona con el género del memorial español, en tanto su discurso encierra una propuesta política.<sup>257</sup>

La propuesta política de la crónica de fray Diego de Córdoba y Salinas está vinculada a los objetivos de la elaboración de la misma que, como ya se mencionó al inicio de este acápite, son diversos y están ligados a la ubicación del cronista dentro del entramado colonial: Córdoba y Salinas era descendiente de los beneméritos, fraile franciscano y criollo.<sup>258</sup> Primero, la elaboración de la crónica encierra un objetivo personal. Como hemos podido ver, fray Diego era descendiente de los beneméritos y su familia había estado desde épocas remotas ligada al servicio del rey, por lo cual la crónica va a ser una defensa de los derechos de estos en un momento en el que la corona empezaba a prescindir de ellos. Además, fray Diego y su familia pertenecían a las élites de poder (eclesiástico y secular) limeñas por lo que la crónica también revela estos intereses. Segundo, la elaboración de la crónica encierra un objetivo corporativo, pues como se ha podido ver el impulso a la escritura de la crónica fue dado por las autoridades franciscanas para que se tenga memoria del accionar de la orden en las provincias del Perú en un momento en donde, como veremos en el siguiente acápite, era apremiante la necesidad de validar su servicio a la corona y su eficacia en la evangelización. Tercero, no solo hay una clara defensa de los intereses de la orden, sino que esta defensa se vincula a la condición de criollo de fray Diego de Córdoba, ya que, como también veremos en el siguiente acápite, la élite criolla fue un grupo social cuestionado tanto en la jerarquía colonial como en la

---

<sup>256</sup> Gálvez, 2016, p. 6.

<sup>257</sup> Gálvez, 2016, p. 5.

<sup>258</sup> Gálvez nota que era común en los cronistas religiosos del Perú colonial insertar en sus obras “[...] las demandas de sus corporaciones, las de su clase social, las del imperio español y hasta las suyas como historiadores”. Ciertamente, se puede verificar que existe una multiplicidad de demandas en la crónica elaborada por Fray Diego de Córdoba y Salinas. Gálvez, 2016, p.7. Gabrielle Spiegel nos invita a leer las crónicas medievales en colaboración con historiadores, críticos literarios, antropólogos, filólogos, etc. Las crónicas responden a una intencionalidad, una ideología que debe ser entendida a partir del contexto en el que se producen. Ello es también aplicable a la crónica conventual. Spiegel, 1997, pp. 6-10. Los estudios postmodernistas de las décadas del 80 y 90 aplicados en el campo medieval se han puesto de acuerdo en llamar *nuevo medievalismo* a los nuevos estudios, aplicados en nuevas metodologías, sobre los textos históricos. Desde ahí, proponen un nuevo acercamiento entre la historia y la crítica literaria, con otras disciplinas, en pro de la historiografía medieval. Para mayor información sobre los trabajos de la escuela del *nuevo medievalismo*, ver Stone y Spiegel, 1992; Paden, 1994; Barry, 1995; Spiegel, 1997; Freedman y Spiegel, 1998; Nichols, 2005; Aurell, 2006.

religiosa. Por este motivo, se puede observar que el discurso de la crónica contiene un tinte localista y protocriollo al defender los intereses corporativos de la orden franciscana. Por último, se puede observar un interés por parte de fray Diego de Córdoba de hacer una obra que evidencie la *civitas* de Lima, es decir las virtudes de la población limeña, con el objetivo de situar a su ciudad por encima de las demás y para conectarla con el discurso mundial de la santidad católica y de lo sagrado.<sup>259</sup> Ciertamente, en este último objetivo se mezcla su condición de fraile franciscano y de criollo, en tanto el ensalzamiento a las virtudes y civilidad de la ciudad está estrechamente vinculado al importante rol que atribuye a los franciscanos en el ordenamiento, civilización y evangelización de la población de estos territorios.

### **3.2 La crónica franciscana en su contexto de elaboración: cambios de políticas imperiales y conflictos locales**

Una de las características esenciales de la crónica es, como ya se mencionó, la intencionalidad política que se puede observar en su producción y contenido. Ciertamente, la crónica tenía como objetivo reivindicar e historiar sobre el rol evangelizador y de servicio a la corona que realizó y seguía realizando la orden franciscana en el virreinato del Perú. Para entender entonces el discurso de la crónica y su intencionalidad es necesario profundizar en el contexto en el que se inserta la elaboración de la misma y al que responde, el cual es uno de políticas imperiales y locales cambiantes que afectaron progresivamente la posición de poder y de privilegio que ocupaban las órdenes religiosas al interior del virreinato peruano.

En un primer momento, tras la conquista del Perú, establecer un virreinato significó un gran reto para la corona española, la cual no contaba con la logística ni los recursos necesarios para establecer un *dominium* y un *imperium* efectivos sobre los territorios conquistados.<sup>260</sup> Por ello, en esta etapa, en la que la presencia del Estado era bastante laxa,

---

<sup>259</sup> Rubial, 2004, p. 127; Osorio, 2008, p. 137.

<sup>260</sup> Se entiende por *dominium* a la capacidad del estado de ejercer control (coerción) en un espacio determinado; *imperium*, por su parte, implica ejercer autoridad legítima en tal espacio. Sin embargo, para entender ambos conceptos hay que aclarar en qué consiste la *translatio imperii*. El discurso de *translatio imperii* trata sobre la transferencia del imperio y la colonización, a través del desplazamiento del Imperio (civilización) occidental de oeste a este. Este discurso fue adaptado al cristianismo, primero, por los esfuerzos

los soportes de la temprana colonización van a ser los encomenderos y los religiosos.<sup>261</sup> Es decir, en un contexto en el que no se podía desplegar una burocracia estatal, los encomenderos van a hacer las veces de Estado, pues recolectaban los impuestos de los indígenas, los cuales se convirtieron con la conquista en nuevos súbditos y vasallos de la corona española. Y, a su vez, los religiosos van encargarse de la labor evangelizadora de estos; es decir, a través de las “doctrinas de indios”, se les daba una encomienda temporal de nativos.<sup>262</sup> El rol evangelizador era de suma importancia en tanto garantizaba no solo la civilización de la población y su adhesión a la “verdadera” fe, sino que legitimaba la presencia de los españoles en los territorios americanos.<sup>263</sup>

El vínculo entre justificación de la conquista y la misión evangelizadora le permitió a la corona española hacerse, progresivamente, de poderes religiosos que en principio correspondían al papa y que les permitirían montar una Iglesia colonial desde los intereses políticos de la corona. Tal es así que, en 1493, las Bulas Alejandrinas no solo les concedían a los Reyes Católicos la legítima posesión de los territorios americanos, a cambio de que efectivamente evangelizaran a la población, sino que, además, el papa les concedió la recepción de los diezmos para la construcción de la Iglesia americana.<sup>264</sup> A esta cesión de facultades de la autoridad eclesiástica del papa a la autoridad política de los reyes se denominó *Patronato Regio*. A través de este, el papa avanzó en la construcción de una Iglesia Universal y los Reyes Católicos adquirieron derechos legítimos para colonizar los territorios americanos. La Iglesia que se constituyó en el Nuevo Mundo tuvo dos momentos; por un lado, las órdenes mendicantes, en las cuales recayó la labor evangelizadora desde la temprana colonización hasta aproximadamente mediados de siglo XVII; por el otro lado, el clero secular constituido por un orden jerárquico a partir de la

---

del emperador Constantino, y completado por Carlo Magno, en su coronación en 800, con la unificación de la religión católica y el imperio. Sin embargo, los humanistas del siglo XVI, entre ellos Peter Martyr y Antonio Nebrija, van a dar una revitalización a dicha unificación con los Reyes Católicos, a través de la integración de los reinos de España y la expulsión de moros y judíos de su territorio. El milanés Martyr, para ello, va a resaltar la importancia del descubrimiento del Nuevo Mundo por Cristóbal Colón, ya que este representó la autoridad regia en las tierras descubiertas (*imperium*). Bartosik-Vélez, 2009, pp. 559-561.

<sup>261</sup> Bravo, 1990, p. 630.

<sup>262</sup> Bravo, 1990, p. 630.

<sup>263</sup> Para más información sobre las discusiones en torno a la justificación de la conquista véase Padgen, 1988.

<sup>264</sup> Armas, 1953, pp. 111-112.

figura del obispo nombrado por la corona, en quien recayó la labor evangelizadora desde finales del siglo XVI.<sup>265</sup>

Desde el inicio de la tarea evangelizadora, van a ser los religiosos quienes se trasladen en grandes cantidades al Nuevo Mundo, debido a que contaban con los medios, la experiencia, la organización y la disciplina para a labor misional, pero además porque los religiosos superaban en número a los seculares.<sup>266</sup> Por tal motivo, en 1512, la Bula de Alejandro VI, autorizó a los frailes de hacerse cargo de la evangelización de los indígenas en las doctrinas, en tanto no hubiera suficientes sacerdotes seculares para realizar dicha labor, lo cual convertía a los religiosos en los defensores del *Patronato Regio*.<sup>267</sup> Luego, Adriano VI les concedió amplias facultades espirituales en lugares donde no había obispos.<sup>268</sup> Posteriormente, en el Concilio de Trento, se estipuló que las doctrinas debían ser encargadas, con preferencia, al clero secular; sin embargo, Felipe II pidió al papa Pío V que se exceptuase el cumplimiento de dicho mandato, dándose de esta manera un Breve, el 24 de marzo de 1567, para que los religiosos prosigan con la cura de almas en sus doctrinas.<sup>269</sup> Fue así como la corona tomó partido a favor de los religiosos frente al clero secular. Sin embargo, a pesar del rol que asumieron los regulares en la temprana evangelización del Nuevo Mundo, es claro que desde este momento se pensaba que eran los sacerdotes seculares quienes, de haber suficientes, debían hacerse cargo de esta labor y, como veremos más adelante, en cuanto crecieron en número y la corona consolidó su presencia en el Nuevo Mundo, pasaron a ser estos en quienes recayó la labor evangelizadora.

Como ya se mencionó, los religiosos se hicieron cargo de la evangelización desde los inicios de la colonización del virreinato del Perú y, además, gozaron de muchos privilegios y facultades vinculados a esta labor. Por ejemplo, podían administrar los sacramentos a los indígenas sin licencia del ordinario, estaban libres del poder del episcopado y, a pesar del establecimiento de las diferentes diócesis, tuvieron autonomía

---

<sup>265</sup> Mazín, 2009, p. 77.

<sup>266</sup> Armas, 1953, pp. 47-48; p. 488.

<sup>267</sup> Bravo, 1990, p. 635.

<sup>268</sup> Armas, 1953, p. 488.

<sup>269</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 163; Heras, 1989, p. 696.

frente a los obispos.<sup>270</sup> La actuación de los religiosos en la evangelización de los indígenas se daba sobre todo en las doctrinas de indios, las cuales, como ya se ha visto, eran espacios o pueblos de indios reducidos a una parroquia con el objetivo de poder evangelizarlos y civilizarlos con eficacia. En las doctrinas, los religiosos tenían un gran margen de acción, sobre todo durante el siglo XVI, pues eran la única autoridad española ante los nativos y les correspondía la labor de administrar justicia y los bienes de este espacio. Si bien es probable que los frailes hayan cumplido, como la crónica se empeñó en demostrar, una verdadera labor evangelizadora impulsada por los más altos valores cristianos, es lógico, y se puede apreciar en las críticas que realizaron los seculares, que los frailes adquirieron grandes beneficios en la administración de las doctrinas, como por ejemplo en la recaudación del tributo, en el empleo de mano de obra indígena, en la recolección de limosnas, etc.<sup>271</sup> Por ejemplo, en lo que respecta a las limosnas se puede observar en la siguiente cita cómo constituían un rubro de enriquecimiento para los doctrineros:

En el pueblo de la Concepción Provincia de Jauja en veinte días del mes de junio de mil y seiscientos y sesenta y nueve años para la dicha averiguación su merced. hizo parecer ante sí a Gabriel Martínez residente en este pueblo del cual recibió juramento por Dios nuestro Señor y una señal de cruz en forma de derecho y so cargo del prometió de decir verdad y siendo preguntado por el señor del auto y señor de la cabeza de proceso: Dijo que del santísimo sacramento fundada en la iglesia de este pueblo y lo que pasa es que este testigo fue a tratarle al Padre fray Diego de Andrade Presidente de orden de San Francisco que hace oficio de cura en esta doctrina cerca de la limosna que se le había de dar por la celebración de la misa y Procesión del Corpus Christi porque la constitución del libro de la dicha cofradía disponía se diesen cuatro pesos de a nueve y no más y *el dicho Padre le dijo a este testigo una y repetidas veces que no quería decir la misa sino se le daban ocho pesos de a nueve y que se habían de dar.*<sup>272</sup>

De la misma manera, en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* escrita por Guamán Poma de Ayala también se narran una serie de abusos que cometían los curas doctrineros hacia los indígenas:<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Armas, 1953, p. 488.

<sup>271</sup> Acosta, 1982, p. 126.

<sup>272</sup> AAL, Capítulos, leg. 20, exp. 6, 1669. Las cursivas son mías.

<sup>273</sup> A lo largo de la crónica, Guamán Poma relata, como si se tratara de una carta al rey de España, Felipe III, las injusticias que los indios sufrían de la mano de los españoles, el clero y las autoridades civiles. Particularmente, al doctrinero, lo graficó como un personaje completamente diferente a lo que un buen párroco debía ser. El autor describe con claridad la crueldad del doctrinero para castigar a los indios, la forma de tomar venganza sobre estos, el mal ejemplo que son para los neófitos al tener indias solteras amancebadas

Que los dichos padres y sacerdotes, teniendo o queriendo ellos tener tratos o contratos o forzar fornicar o queriendo hacer gran daño o quitar de fuerza a los pobres indios, a la hora del pobre del indio o india quiere pedir justicia le amenaza, diciendo que le ha de cortar las narices o le ha de matar de puros azotes. Y así con este temor no pide el pobre su justicia al corregidor o al visitador ni al vicario.<sup>274</sup>

En este sentido, los religiosos doctrineros, aunque no necesariamente todos actuaban igual, tenían bastante autonomía en el manejo de sus doctrinas hasta el punto de poder beneficiarse económicamente de estas y de sus encomendados. Ello se puede evidenciar en las citas mencionadas y en otras acusaciones más donde se les denuncia por sobreexplotación laboral, amancebamiento, alcoholismo, proferir insultos, incumplir con sus funciones parroquiales (dictar misa, estar presente en la parroquia, impartir los sacramentos), hurto de bienes, impago de deudas, etc.<sup>275</sup> Un claro ejemplo sobre el abuso del doctrinero se ve en una acusación del Procurador de Indios, don Alonso de Torres Romero, en representación del indio principal don Fernando de la Cruz. Este acusa al cura doctrinero, el licenciado fray Lucas Mudarra, de cometer excesos y agravios hacia su persona y hacia los indios e indias comunes. Entre tales excesos lo acusa de que “[...] tiene muchos tratos y granjerías estándole prohibido el tratar y contratar... y que lo indios del dicho mi pueblo no vayan cada día en tanta disminución por los muchos crueles castigos y malos tratamientos que el dicho padre les hace [...]”.<sup>276</sup> En la presente acusación, el Procurador de Indias invocó a las autoridades eclesiásticas, a darle remedio a tal situación, apelando a la disminución de la población nativa en las doctrinas. Ello tendría sentido, pues dicha situación no sólo afectaba al proceder correcto de la evangelización, sino también a la economía de la doctrina y, por ende, de la diócesis.

Ciertamente, la presencia laxa del poder real permitió que los religiosos tuvieran gran autonomía no solo en la administración de las doctrinas sino al desobedecer la autoridad del obispo y las disposiciones de la corona en torno a lo que se estipulaba en los

---

y, además, la forma en que lucraban en las doctrinas con la fuerza de trabajo del indio. Poma, 2010 [1615], pp. 574-688.

<sup>274</sup> Poma, 2010 [1615], p.594.

<sup>275</sup> Para revisar casos sobre agravios al nativo, amancebamiento del doctrinero, explotación laboral del nativo, incumplimiento de funciones parroquiales, véase la sección de Capítulos del Archivo Arzobispal de Lima. Vale la pena recalcar que la mayoría de estos son bajo la administración de los clérigos doctrineros y en mucho menos medida de regulares.

<sup>276</sup> AAL, Capítulos, leg. 2, exp. 16, 1617.

capítulos provinciales. Además, nombraban doctrineros sin esperar la colación del obispo ni el visto bueno del virrey y se oponían resistencia, como se verá más adelante, a las visitas y a la supervisión del corregidor de indios. Las capellanías, por ejemplo, representaron un motivo de disputa al interior de la Iglesia, frente a la autonomía de las órdenes. Existieron casos donde los religiosos se apropiaban de capellanías cuya posesión, en principio, eran de diocesanos. En la siguiente cita se manifiesta dicha situación en la doctrina de San Juan de Ica:

El bachiller don Pedro Manrique cura beneficiado de la doctrina de San Juan de Ica digo que demás de cuarenta años a esta parte los curas de esta dicha doctrina sirven de esta a su cargo la capellanía que cuido yo don Fernando Anicama, en cuya continuación de la dicha posesión yo la he servido y sirvo todo el tiempo [...] conforme a la fundación, y a la división que estas doctrinas y de la de Lurín Ica siendo toda una, hizo el señor arzobispo don Jerónimo de Loayza, en la cual aplico y adjudico al dicho beneficiado de santa justicia la dicha capellanía, y así la ha ido sirviendo de cuarenta años a esta parte sin contradicción alguna como cosa propia y anexa que es. Y ahora parece que los Religiosos de San Francisco que sirven a la doctrina de Lurín han puesto pleito a la dicha capellanía, y mediante su relación Arme despacho mandamiento para que yo no sirviere la dicha capellanía, sino que se la dejase a ellos y llevasen y gozasen la renta de ella lo cual de más de que el Religioso de la orden de San Francisco que sirve la doctrina de Lurín no puede tener semejante renta por su profesión, es contra la disposición del testador.<sup>277</sup>

Sin embargo, la autonomía de la que gozaban los religiosos al desempeñar la labor evangelizadora en América va a ir siendo limitada a medida en que se consolidaban las instituciones coloniales y la Iglesia secular. De esta manera, a lo largo del siglo XVI se van a decretar una serie de disposiciones que reflejaban la intención de la corona de controlar y administrar más eficientemente los territorios americanos y su evangelización.<sup>278</sup> Por ello, muchas de las medidas generaron conflictos y rechazo por parte de las órdenes religiosas y otras terminaron siendo acatadas, aunque no de manera inmediata. Entre estas medidas resaltaron el nombramiento por parte de la corona de comisarios generales a las órdenes, la regulación de aquellos religiosos que entraban a las indias a través de la licencia real y el necesario nombramiento de un encargado de regular la movilidad de los religiosos y la presentación real como requisito para el otorgamiento de beneficios al clero en América.<sup>279</sup> Otra de las medidas importantes fue cuando, en 1567, el rey ordenó que el otorgamiento de beneficios al clero en América debía estar sujeto a presentación real, quitándole a los

<sup>277</sup> AAL, Capellanías, leg. 2, exp 9, 1609.

<sup>278</sup> Armas, 1953, p. 115.

<sup>279</sup> Armas, 1953, p. 116; pp. 126-127.

encomenderos, consejeros reales y obispos la potestad de hacerlo.<sup>280</sup> Además de las medidas mencionadas, se dieron muchas otras que afectaron directamente a los religiosos doctrineros y, como consecuencia, generaron conflictos, pues las órdenes van a percibir las como un claro cuestionamiento a su rol evangelizador y como un atentado hacia sus privilegios.

Un momento clave en la consolidación de la Iglesia secular y en la pérdida de privilegios de la Iglesia regular es la llegada del virrey Francisco de Toledo al virreinato peruano en 1569. El virrey Toledo se encargó de la reorganización del virreinato del Perú, donde buscó tener una administración más eficiente que pudiera favorecer las arcas de la corona española frente a la presencia laxa que había tenido, hasta el momento, el estado y del que se habían favorecido varios sectores de la sociedad. Este objetivo se tuvo diversos aspectos, pero en lo que respecta a la Iglesia se manifestó en sistematizar la evangelización y, con ello, consolidar la Iglesia secular.<sup>281</sup> Por ejemplo, decidió solucionar el incumplimiento de ciertas disposiciones como la presentación real de los clérigos que ocuparían las doctrinas. Toledo volvió obligatoria esta medida, con lo cual los clérigos debían de rendir un examen y luego, el ordinario, seleccionaría a dos candidatos para que el virrey eligiera al que ocuparía la doctrina.<sup>282</sup> Asimismo, Toledo reafirmó el poder de la corona al resolver el problema con las encomiendas, pues disolvió el privilegio de perpetuidad, y con ello la posición de los curas al interior de las doctrinas se consolidó, al dejar de estar subordinados a la figura del encomendero.<sup>283</sup> Ahora la colocación de los clérigos en las doctrinas recaía en el virrey Toledo, en detrimento de los obispos; sin embargo, con ello, la posición de los religiosos no se consolidó, pues el virrey terminó por beneficiar el ingreso del clero secular al control de estas doctrinas, ya que les otorgó algunos de los mejores repartimientos del centro del Perú.<sup>284</sup> Además, la presencia secular en el Perú, si bien no tuvo una presencia organizada en los inicios de la evangelización por su escaso número, fue adquiriendo proporciones mayores, sobre todo, hacia fines del siglo XVI.

---

<sup>280</sup> Armas, 1953, pp. 126-127.

<sup>281</sup> Mazín, 2009, p. 82.

<sup>282</sup> Armas, 1953, pp. 128-130.

<sup>283</sup> Tibesar, 1991, pp. 72-73.

<sup>284</sup> Bravo, 1990, p. 635.

A partir del gobierno de Toledo la presencia diocesana, como se mencionó, se propagó en los pueblos de indios, pues este tenía instrucciones explícitas de consolidarla en la Iglesia peruana; aun así, las doctrinas regulares no dejaron de aumentar. Para principios del siglo XVII el número de doctrinas regulares aumentaron cerca del doble de las que existían a mediados del siglo anterior.<sup>285</sup> Sin embargo, a fines del siglo XVI el número de doctrinas seculares que se calcula es del triple que las regulares. En cuanto a números aproximados, como se ve en la Tabla 1 del Anexo 1, las doctrinas seculares se calculan en 344 y las regulares en 140, además, en los mapas del Anexo 2 se puede evidenciar la clara propagación de los clérigos seculares a lo largo del virreinato peruano, mientras que la presencia de las órdenes es bastante menor.<sup>286</sup> Con los años siguió la misma tendencia, ya que muchos religiosos – de los distintos institutos – abandonaron sus doctrinas por diferentes motivos: porque se las quitaban y se las daban a los diocesanos, casi siempre las más ricas y con mayor población indígena; porque sentían que su autoridad estaba siendo mermada por la presencia del clero secular, corregidores y visitadores; o porque la población indígena se reducía ampliamente, como en el caso de las doctrinas de los franciscanos en el valle de Lima donde las epidemias redujeron a la población, los frailes se retiraban pero en compensación no se les otorgaban otras doctrinas.<sup>287</sup> En el caso franciscano, a fines del siglo XVI, se llegaron a contar tan solo 26 doctrinas en el virreinato peruano.<sup>288</sup>

Otras de las medidas que implementó el virrey Toledo, con el objetivo de controlar el correcto funcionamiento de la evangelización en las doctrinas, fue la figura del corregidor de indios, el cual tenía como función inspeccionar (fiscalizar) minuciosamente las labores que realizaba el doctrinero.<sup>289</sup> De haber, por ejemplo, evidencia de que el doctrinero se aprovechaba de sus feligreses, se abría una investigación y, si el corregidor hallaba al doctrinero en tal situación, debía de comunicarlo a la Audiencia para que tome

---

<sup>285</sup> Galán, 1988, p. 468.

<sup>286</sup> Véase la Tabla 1 del Anexo 1 y los mapas del Anexo 2. Armas, 1953, p. 173.

<sup>287</sup> Armas, 1953, p. 172; Tibesar, 1991, p. 86. Este último autor señala otros casos más en donde la población indígena cayó y los frailes franciscanos tuvieron que abandonar sus doctrinas, como el caso de las doctrinas de San Juan de Lurín e Ica.

<sup>288</sup> Heras, 1989, p. 701. Además, existieron otras diez doctrinas en la provincia de Charcas. Véase la Tabla 2 del Anexo 1.

<sup>289</sup> Andrien, 1986, pp. 494-495.

las medidas necesarias.<sup>290</sup> Ciertamente, las funciones de este personaje generaron malestar debido a que se trataba de una intervención de autoridades civiles en la jurisdicción eclesiástica.<sup>291</sup>

Otro hito importante en la consolidación de la Iglesia secular fue el Tercer Concilio Limense realizado en Lima entre los años de 1582 y 1583 a cargo del Arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo. En el Tercer Concilio Limense, se decretaron una serie de cuestiones para sistematizar la evangelización de los indígenas, pues se pensaba que la labor anteriormente realizada no había sido eficiente y no existía una unidad en materia doctrinal.<sup>292</sup> Ello se ve reflejado en la elaboración de un catecismo que tenía como objetivo unificar la doctrina que se le enseñaba a los indios, el cual además fue traducido al aymara y al quechua.<sup>293</sup> Esta medida que permitía una mejor evangelización de los indígenas fue utilizada para deslegitimar a los religiosos que tenían, bajo su dirección, doctrinas de indios y para orientar el nombramiento de los nuevos doctrineros hacia el clero secular, esto es porque los obispos esgrimían que los sacerdotes seculares tenían mejor conocimiento de las lenguas indígenas.<sup>294</sup> Asimismo, con el mismo objetivo de sistematizar la evangelización, se dieron decretos para regular la administración de los sacramentos a los indígenas: obligatoriedad de padrinos para ser bautizados, necesidad de imponer nombres cristianos, gratuidad del sacramento de la confesión, provisión de confesores extraordinarios, entre otras.<sup>295</sup>

Los decretos del Tercer Concilio Limense también tenían como objetivo controlar la actuación del doctrinero para garantizar que la evangelización de los nativos fuera eficiente y no en beneficio de los doctrineros; por ello, por ejemplo, se estipuló que estos no deben entrometerse en los bienes de los indígenas que fallecen.<sup>296</sup> La medida más importante en esta línea es la obligatoriedad de las visitas a las doctrinas de indios, las cuales, naturalmente, buscaban regular que los religiosos estuvieran cumpliendo con las

---

<sup>290</sup> Lohmann, 2001, p. 399.

<sup>291</sup> Lohmann, 2001, pp. 391-392

<sup>292</sup> López, 2011, p. 59.

<sup>293</sup> López, 2011, p. 59; Valdivia, 2011, pp. 8-9; Alonso, 2013, pp. 3-4.

<sup>294</sup> Bravo, 1990, pp. 634-635.

<sup>295</sup> López, 2011, p. 60.

<sup>296</sup> López, 2011, p. 65.

disposiciones de los concilios provinciales.<sup>297</sup> Sin embargo, los religiosos se negaban a las inspecciones de este o las aceptaban de muy mala gana, pues sentían que era una clara irrupción a su autonomía en la administración de las doctrinas de indios. Ciertamente, este malestar era palpable porque los encargados de realizar las visitas fueron los obispos, o representantes de este, quienes solían ser, en su mayoría, miembros del clero secular.<sup>298</sup>

Otro aspecto en donde los religiosos empezaron a ver disminuidos sus privilegios es en lo que respecta al diezmo. Desde los inicios de la evangelización del Nuevo Mundo, como ya se mencionó, a la corona española, gracias al Patronato Regio, le correspondía los dos novenos de los diezmos recaudados de los territorios americanos.<sup>299</sup> Sin embargo, los terrenos que pertenecían a las órdenes religiosas estuvieron exentos de diezmar, para que pudieran beneficiarse de esos ingresos y tener los recursos necesarios para realizar la labor evangelizadora.<sup>300</sup> Asimismo, las órdenes hacían extensible este privilegio a los bienes que estaban arrendados a personas particulares. Sin embargo, como hemos visto, las políticas de la corona española se fueron inclinando hacia un control mayor de las órdenes religiosas y, además, hacia la búsqueda de incrementar las arcas reales en tanto se empezaba a hacer evidente la cantidad de pérdidas económicas que implicaba que esos terrenos no diezmaran, lo cual se tradujo en una mayor presión fiscal.<sup>301</sup> Como consecuencia, en 1610, se gestionó la anulación del privilegio del que gozaban las órdenes, lo cual generó una pugna que se trasladó a las cortes de Roma.<sup>302</sup> Por tanto, esta política de la corona, de fiscalizar los territorios que pertenecían a los regulares, también estuvo acompañada de una mayor preferencia por los clérigos en las doctrinas, puesto que desde siempre estaban obligados a diezmar.

Otro tema que generó conflicto entre ambas partes del clero fue cuando se mezclaron las competencias de los frailes con la cuestión del origen o de la proveniencia de los doctrineros. A fines del siglo XVI, bajo los decretos de la corona, se empezó a sostener la idea de que las doctrinas debían ser dirigidas por curas españoles, y así relegar a los

---

<sup>297</sup> Guibovich, 2008, p. 37.

<sup>298</sup> Armas, 1953, p. 491.

<sup>299</sup> Piho, 1991, p. 16.

<sup>300</sup> Galán, 1988, p. 470.

<sup>301</sup> Gálvez, 2016, p. 7.

<sup>302</sup> Galán, 1988, pp. 470-472; Carlos, 2016, p. 7. Para más información acerca del conflicto por el diezmo para el caso de Nueva España véase Piho, 1991.

nacidos en América. A partir de esto, se formó una rivalidad que no solo comprendía una hostilidad de parte del clero secular al clero regular, sino que también se había trasladado del español al *criollo*.<sup>303</sup> Los criollos eran también conocidos como *hijos de la tierra*. Ellos hicieron sentir sus demandas en el campo político y en el religioso. Por ello, no querían permitir que les sean arrebatadas sus doctrinas. El criollismo fue un fenómeno que consistía en un sentido de pertenencia al terruño (América), el cual le daba al americano la suficiencia para reclamar lo que piensa que es suyo, bajo la premisa de que por haber nacido en América tenía derechos sobre la tierra antes que el peninsular.<sup>304</sup> A ello se suma el derecho de antigüedad, pues al ser hijos de los conquistadores y beneméritos, quienes arriesgaron su vida en favor de la Corona durante la peligrosa empresa que significó la conquista de América, tenían la prioridad.<sup>305</sup>

Por último, este evidente avance de la Iglesia secular en detrimento de los religiosos va a ir acompañado de una serie de críticas en contra de los frailes doctrineros las cuales provenían, en su mayoría, de parte del clero secular como de los obispos, canónigos o clérigos. Si bien es cierto, no podemos determinar si las críticas tenían necesariamente un correlato con la realidad, ciertamente sí existía, como hemos visto, gran autonomía de parte de los religiosos para administrar sus doctrinas, con lo cual muchas veces su labor se tergiversaba en enriquecimiento. Naturalmente, las críticas tenían que ver con cómo los privilegios de los regulares perjudicaban a los indígenas.<sup>306</sup> En diferentes oportunidades, se notó la preocupación de las diversas autoridades coloniales (virreyes, audiencia, cabildos, corregidores, etc.) por dicho maltrato, a través de quejas que reportaban constantemente abusos de los doctrineros religiosos hacia los indios, a través de los obispos.<sup>307</sup> Sin embargo, ¿podría haber alguna diferencia sustancial entre la manera en que los religiosos

---

<sup>303</sup> Este término fue utilizado para denominar a los nacidos en América. A los hijos directos o descendientes de los conquistadores. Dicha connotación fue utilizada como término denigrante de parte de los españoles hacia los americanos, pero luego adquirió una categoría reivindicadora que sería el germen de la disputa misma entre ambos cleros. Brading, 1991; Lavallé, 1993.

<sup>304</sup> Lavallé, 1993, pp. 24-25.

<sup>305</sup> El significado de la palabra criollo tiene muchas aristas. Puede ser vinculado por su lugar de nacimiento, como bien apuntaba Lavallé; también puede entenderse como un término utilizado por los nacidos en América para reivindicar sus intereses políticos y económicos frente a los peninsulares. Más adelante, el término criollo fue utilizado indistintamente con características particulares en Lima y los Andes (Arequipa, Cuzco y Charcas), donde la identidad del terruño y el mestizaje fueron elementos que aportaron lo suyo. Para mayor información, véase Lavallé, 1993; Mazzotti, 1996; De la Rosa y Numhauser, 2012.

<sup>306</sup> Lavallé, 1993, p. 63.

<sup>307</sup> Acosta, 1982, pp. 117-118.

administraban sus doctrinas y la manera en que lo hacían los clérigos seculares? Lo más probable es que ambos hayan tenido un proceder similar. No obstante, en un contexto en donde la Iglesia secular buscaba consolidar su posición y controlar una mayor cantidad de doctrinas, era lógico que recurrieran a criticar a los religiosos y su accionar para deslegitimar su rol evangelizador.

Como hemos podido ver a lo largo de este acápite, la justificación de la conquista de América va a girar en torno a la evangelización de estos territorios y quienes van a permitir a la corona cumplir con esta labor van a ser por excelencia las órdenes religiosas. Los religiosos, por tanto, van a gozar de una serie de privilegios y de autonomía frente a la presencia laxa del Estado colonial; sin embargo, a medida en que las instituciones coloniales se consolidaban y la corona se percataba de las riquezas de los nuevos territorios, los religiosos van a ir perdiendo sus privilegios y su autonomía, debido a que la corona va a buscar controlarlos de forma más directa, lo que va a permitir la consolidación de la Iglesia secular. Como hemos visto, no fueron pocos los aspectos que alteraron la posición de las órdenes religiosas al interior de la iglesia americana: la licencia para los religiosos que quisieran ingresar a América, la presentación real, el corregidor de indios, las visitas, la sistematización de la evangelización, la preferencia en el otorgamiento de las doctrinas por el clero secular, la preferencia por los españoles en detrimento de los criollos y las críticas del clero secular hacia su labor evangelizadora.

En este contexto, es lógico que las órdenes religiosas sintieran la necesidad de elaborar un discurso, como el que se elabora en la crónica, que les permitiera reivindicar su posición dentro de la Iglesia americana. El discurso que se elabora en la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú*, el cual será analizado en el siguiente acápite, no es el único contestatario. Por ejemplo, dentro de las informaciones que se recopilaban de las doctrinas de los religiosos en el Perú enviadas a la metrópoli, los religiosos no sólo mostraban las virtudes de los frailes doctrineros en sus parroquias, sino que también mostraban lo negativa que era la presencia diocesana en las doctrinas. El 4 de abril de 1607, por ejemplo, se remitieron las informaciones dadas por los comisarios de cada orden sobre las doctrinas a cargo de las órdenes en el Virreinato peruano, recibidas por el oidor, el licenciado Juan de Vilella, en donde se aprecia lo antes mencionado:

[...] que tienen mucho a los religiosos los dichos indios y procuran que ellos y no sacerdotes seculares los doctrinen y echase bien de ver, pues habiendo las dichas religiones dejado muchas doctrinas como consta por causas justas. La de Santo Domingo, la provincia de Chucuito y otras en el distrito de los Charcas. La orden de San Francisco, toda la provincia de los Pacajes y parte de los Collaguas. Y la orden de San Agustín, la provincia de los aymaras ala de los Conchucos y otras en el distrito de los Charcas. La orden de la Merced la provincia de Huánuco y en los llanos Jayanca, Motupe y Illimo, Tucume, Lambayeque, Requi, Yayavaca *los dichos indios han procurado por todas vías y maneras haciendo mucha instancia que vuelvan los dichos religiosos a ser sus curas pidiendo a los virreyes audiencias gobernadores y provinciales de las dichas ordenes por el mucho bien y provecho que se les sigue de que les doctrines religiosos y no clérigos seculares por que como los religiosos no tienen tratos ni contratos ni granjerías no les molestan ni fatigan en las dichas doctrinas.*<sup>308</sup>

La cita anterior demuestra el recelo que tenían los religiosos, de diferentes órdenes, frente a los curas diocesanos, a raíz de las doctrinas de indios. La imagen es clara: la presencia de doctrineros seculares perturbaba el bienestar de los naturales; por lo tanto, lo más óptimo y saludable era la presencia de frailes a cargo de las doctrinas. Además, en la misma información, se muestra claramente el rechazo hacia la inspección del ordinario por su falta de coherencia con su labor, “[...] que pretender el ordinario visitar los religiosos de las dichas doctrinas en cuanto al ejemplo tienen por cierto que será para molestarles y obligarles a que dejen las doctrinas por la pretensión que han tenido y tienen que los religiosos no tengan doctrinas en sus obispados y poder dar y proveer a clérigos seculares digan”.<sup>309</sup> Lo interesante de esta información de 1607 es que, pese a que presenta una imagen rosa de los frailes doctrineros, no descarta que estos hayan cometido excesos frente a los indios a su cargo. La diferencia radica, básicamente, en las consecuencias de tales excesos entre ambos cleros, pues “[...] si saben que los religiosos que están en doctrinas habido querellas de ellos los quita el prelado y priva de la doctrina con muy gran facilidad lo que no hay en las doctrinas de los sacerdotes seculares porque aunque los visitan y castigan en penas pecuniarias se quedan en la doctrina y no les quitan ni remueven [...]”.<sup>310</sup> Dicha información demuestra claramente, el malestar que existía por parte de los religiosos ante el cuestionamiento de su labor evangelizadora y el avance, sin más, del clero secular.

<sup>308</sup> AGI, Lima, 217, N.21, 1607. Las cursivas son mías.

<sup>309</sup> AGI, Lima, 217, N.21, 1607.

<sup>310</sup> AGI, Lima, 217, N.21, 1607.

### **3.3 La construcción del discurso en la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú* y la reivindicación de la orden franciscana en el virreinato del Perú**

Como hemos visto en los anteriores acápite, la *Crónica de la Religiosísima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú* tiene una clara intencionalidad política en su elaboración, pues busca dialogar con las distintas esferas de poder en la sociedad colonial a la que pertenecía fray Diego de Córdoba y Salinas. En esta investigación el objetivo principal es analizar el discurso de la crónica en función de los intereses corporativos de la orden franciscana que buscó reivindicar. En un contexto en el que, como hemos visto en el anterior acápite, los privilegios y la autonomía de los que gozaban los religiosos se habían visto mermados y perdían espacios de evangelización frente al inminente avance del clero secular. Por tanto, a lo largo de este capítulo se analizará de qué manera la crónica reivindica los intereses de la orden en el contexto antes mencionado. Para ello, la crónica busca dialogar con la corona española, en tanto solo en ese diálogo el discurso de reivindicación que se elabora podría tener algún correlato en la realidad. Por ello, uno de los aspectos que es necesario analizar primero es cómo la crónica elaboró un discurso que se puso al servicio de los intereses de la corona española, en un momento en el que se cuestionó la legitimidad de sus posesiones americanas. Luego, se analizará de qué manera Córdoba y Salinas construyó la imagen del franciscano en base al “exitoso” rol que cumplieron, desde los inicios de la conquista, en la evangelización y civilización de la población nativa, nuevamente al servicio de la corona. Por último, se analizará el diálogo que se da en la crónica entre este discurso, que reivindica el papel del franciscano en América, y el conflicto en el que se encontraba la orden franciscana frente a la reducción de sus intereses.

#### **3.3.1 La crónica franciscana al servicio de la corona**

A lo largo de la crónica franciscana fray Diego de Córdoba y Salinas elaboró un discurso en el que legitima la conquista y la presencia de los españoles en América a través de la doctrina providencialista y del pensamiento político anti-maquiavélico.<sup>311</sup> En un

---

<sup>311</sup> El llamado pensamiento anti-maquiavélico no es más que la contraposición de las ideas del humanista Nicolás de Maquiavelo (1469-1527) por los escritores de la contrarreforma española. Estos, al no poder

contexto, en el que la corona estaba viendo cuestionada su soberanía sobre sus posesiones en el Nuevo Mundo, la crónica franciscana se convierte en una fiel defensora de sus intereses.

Uno de los temas a los que se le presta especial importancia en la crónica es el de la conquista del Nuevo Mundo por los españoles, en donde fray Diego rescata la actuación de los franciscanos al servicio de la corona española y su colaboración en la legítima posesión de los territorios. Por ejemplo, da cuenta de cómo la orden franciscana colaboró con la corona desde el primer momento, pues el padre fray Juan de Marchena, religioso franciscano, al ser confesor de la reina Isabel y “por [su] industria y buen celo”, le habría aconsejado que se aventurara en dicha campaña e hizo que oyese a Colón.<sup>312</sup> Para Córdoba, gracias al fraile Marchena se descubrió América y permitió que mucha gente pudiera conocer la verdadera fe.<sup>313</sup> Además del papel decisivo que le otorga fray Córdoba a fray Marchena, el cronista construye una narrativa en donde algunos emblemáticos frailes franciscanos ayudaron a la corona española en la construcción de un *imperium* que legitimara su presencia en el Nuevo Mundo y le permitiera ejercer un *dominium* efectivo de este. Por ejemplo, recoge la actuación del fraile franciscano Marcos de Niza en Nueva España por el año de 1538 o 1519:

[...] que a la vista de la gran ciudad de Cibola (cuya entrada le fue defendida) levantó una hermosa cruz, que colocó sobre un montón de piedras, diciendo que la ponía en nombre del Rey de Castilla y de León, en señal de posesión de aquella ciudad y provincia, la cual allí tomaba, y de las siete ciudades que la coronaban, y de los reinos de Tonac, de Accus y de

---

expresar abiertamente su apego a las ideas maquiavélicas, pues estas asumían la razón de Estado como un acto de “secularización” del mismo, decidieron darles su propia interpretación, sin poner en duda a la autoridad eclesiástica. Maquiavelo expresó una separación entre moral y política, la cual ponía en cuestión ciertas ideas consideradas antes indiscutibles, como en quien recaía la soberanía y la “divina” legitimidad del gobernante. En otras palabras, los anti-maquiavelistas intentaron siempre conciliar la política con la religión, de tal manera que no podía haber una sin la otra. Aun así, esta filosofía política, tomaba en consideración ideas de Maquiavelo como aquella que planteaba que, si la situación lo ameritaba, la necesidad obligaba a los gobernantes a ser moralmente flexibles. El jesuita Pedro de Ribadeneyra, uno de los más importantes anti-maquiavelistas, tomó esta idea de Maquiavelo, pese a que consideraba su idea de razón de Estado (secular) como algo diabólico. Howard, 2012, pp. 107-111. Sobre la filosofía política barroca véase Velázquez, 2011; Howard, 2012.

<sup>312</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. 3, 131-134. En estas últimas páginas mencionadas, Diego de Córdoba se refiere ampliamente a la relación del fraile Juan de Marchena con la Reina con el objetivo de refutar al cronista de la orden de la Merced, fray Alonso Remón, quien niega que el franciscano mencionado haya tenido relación con la Reina y que haya ingresado al Nuevo Mundo. Asimismo, el editor de la crónica franciscana, Lino Canedo, señala que Córdoba se equivoca al hacer al fraile Juan de Marchena una sola persona, pues según sus investigaciones serían dos frailes distintos los que apoyan a Colón en la conquista: fray Juan Pérez y fray Antonio Marchena. Córdoba, 1957 [1651], p. 11.

<sup>313</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 135.

Marata, y que no pasaba a ellos por llevar a México la relación de lo hecho y visto, para de asiento volver con ministros para su conversión a la fe.<sup>314</sup>

De igual manera, en otra parte de la crónica, fray Diego de Córdoba narra la actuación del fraile franciscano Juan Pérez Marchena de la siguiente manera: “tomó la posesión del nuevo mundo por el Papa y por la Iglesia, en una que hizo de unos ramos y pajas [...] en que dijo misa y puso el santísimo sacramento, y fue la primera de todas las iglesias de las Indias”.<sup>315</sup> Ciertamente, en ambos casos, se puede observar cómo la cruz, la celebración de la eucaristía y la simulación de una Iglesia con ramos y pajas eran elementos que integraban la ceremonia de posesión del territorio, legitimada por la religión católica, en donde los frailes franciscanos mencionados habían tenido un rol protagónico en la construcción del *imperium*.

Evidentemente, para fray Diego de Córdoba, la conquista de los territorios americanos se justificaba en la evangelización de la población nativa, misión que asumió la corona española bajo el *Patronato Regio*, pero, a su vez, era la consideración de esta como idólatra y bárbara lo que, a los ojos del cronista, volvió inminente su evangelización y civilización. Por ello, parte de la crónica está dedicada a narrar acerca de las características y el modo de vida de la población nativa, probablemente, con la intención de dejar constancia de la historia de esta población, pero seguramente también con el objetivo de legitimar la actuación de los españoles y, como veremos más adelante, la extraordinaria actuación de los franciscanos en su conversión y civilización. Para Córdoba y Salinas, la población vivía en una profunda anarquía, pues no tenía ni príncipe, ni principios, ni gobierno; eran idólatras, porque adoraban al demonio y no profesaban la verdadera fe y tenían costumbres bárbaras como matar a los miembros del servicio del Inca difunto para enterrarlos con él.<sup>316</sup> En consecuencia, la destitución del gobierno de los incas era legítima, porque había sido voluntad de Dios sustituirlos por reyes católicos:

Llegó su ciclo, su término y número armónico, porque *llegó la voluntad de Dios* y quiso quitar a la *idolatría* el dominio de estas tierras y dárselo a la *Iglesia Católica*, cuyo debiera ser el mundo. Finalmente, se acabó la monarquía de los incas como se acabó la de Israel [...]. Acabose la memoria de los incas y pasó su grandeza como si fuese sueño, y entrególos Dios a los españoles. Y esto no acaso, sino muy de propósito por disposición de Dios, que

<sup>314</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 59.

<sup>315</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 4.

<sup>316</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. 5, 6, 16, 18.

es de quien dijo Daniel: Él muda los tiempos y las edades, y da y quita los reinos [...], los instituye y desbarata. Y si no fuera esto así de estas tierras y sus moradores, qué poder era el de D. Francisco Pizarro para vencerlos y destruirlos, pues para cada español había mil indios y dos hacían huir a diez mil (como se dice de los que guerreaban contra los de Israel) asistiendo Dios a los españoles con milagros y defendiéndolos con ayudas celestiales. Por manera que fue obra de Dios, *para mejor introducir su ley y Evangelio*, que había de ser plantado en esta nueva viña, que para reparo de tantas almas descubrió por medio de la nación española.<sup>317</sup>

La cita anterior da cuenta de cómo el cronista elaboró un discurso en el que la destitución del gobierno de los Incas es justificada, porque es Dios quien hace el traslado de la soberanía, *traslatio imperii*, de este gobierno a los españoles.<sup>318</sup> Esta idea se encuentra presente de manera reiterada en la crónica, pues fray Diego emplea distintos ejemplos para hacer énfasis en la autoridad de Dios para mudar los gobiernos de distintos reinos del pasado que cayeron en idolatrías; por ejemplo, hace referencia a lo sucedido a los persas, asirios, atenienses, lacedemonios, romanos y cartaginenses.<sup>319</sup>

Asimismo, como se puede observar en la cita anterior, es evidente el rol determinante que le atribuye fray Diego a Dios en el éxito de la conquista española. Ciertamente, la crónica, en reiteradas ocasiones, da cuenta de la visión providencialista que tenía fray Diego para entender el mundo, la cual, como se ha visto en el primer capítulo, era característica de la orden franciscana en el Viejo Mundo, con su exponente máximo Joaquín de Fiore, y también en el Nuevo Mundo, con fray Jerónimo de Mendieta, entre otros. En este sentido, la crónica recoge muchos episodios que dan cuenta de cómo la providencia divina actuaba en favor de los españoles tanto antes como durante la conquista del Nuevo Mundo.<sup>320</sup> Por un lado, para fray Diego, Dios obraba en el Nuevo Mundo

---

<sup>317</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 44. Fray Diego hace referencia reiteradamente a la autoridad de Dios de quitar a los gobernantes de un reino y dárselo a otros: “[...] porque el Señor de los cielos, *que da y quita los reinos a quien quiere y como quiere*, se sirvió de dar los del Perú a los Reyes de España, en cuya cabeza se han juntado tantas coronas y reinos de una y otra India, Oriental y Occidental, lo cual se debe pensar ha sido providencia divina para bien de los mismos indios, que vivían tan remotos de su cabeza, que es el Romano Pontífice. Vicario de Cristo; en cuya fe y obediencia solamente pueden ser salvos”. Córdoba, 1957 [1651], p. 25.

<sup>318</sup> Por ejemplo, menciona Córdoba lo siguiente acerca del éxito de los españoles en la conquista de América: “Y esto no acaso, sino muy de propósito por disposición de Dios, que es de quien dijo Daniel: Él muda los tiempos y las edades, y da y quita los reinos [...], los instituye y desbarata [...]”. Córdoba, 1957 [1651], p. 44.

<sup>319</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 44.

<sup>320</sup> Probablemente, la idea de que Dios actuó en América preparando el camino para la llegada de los españoles haya sido tomada del franciscano fray Juan de Torquemada (Torquemada, 1557-1624), ampliamente citado en la crónica, quien fue por excelencia uno de los principales depositarios del pensamiento providencialista, a partir del cual elaboró la justificación de la conquista española en su obra la

incluso antes de la llegada de los españoles a este, pues buscaba prepararles el camino. Por ejemplo, en la crónica se narra que cuando los indios intentaron extraer las riquezas del cerro de Potosí oyeron “[...] una voz del cielo, que les amonestó que desistiesen de lo comenzado [...]”, porque para fray Diego, Dios quería que los españoles sean los beneficiarios de estas riquezas.<sup>321</sup>

De otro lado, el apoyo de Dios a los españoles durante el periodo de la conquista es más que evidente en la narración de fray Diego. La mayoría de las acciones de los conquistadores están resguardadas por la presencia de un ser celestial como el Apóstol Santiago o la Virgen María.<sup>322</sup> Y, además, en ocasiones donde las circunstancias no eran favorables para las huestes españolas, el éxito era explicado por la intervención divina. Esto último se evidencia cuando fray Diego narra que en el sitio de Manco Inca, a la Ciudad de los Reyes, pese a que los indios superaban exponencialmente a los españoles en número, estos ganaron: “[...] porque todas las veces que lo pasaban [el río] para ir a ofender a los españoles o cuando volvían retirándose se les hacía un gran mar, ahogándose muchos con la prisa, y los españoles lo pasaban con crecientes y sin ellas, como si fuera tierra llana [...]”.<sup>323</sup> Esta cita hace evidente la manera en que fray Diego elabora un discurso legitimador de la conquista de América, basándose en la providencia divina y en su equiparación de lo anterior, lo incaico, con lo bárbaro y lo malvado. Este acontecimiento “milagroso” muestra una innegable semejanza a la huida de los israelitas por el Mar Rojo, en el cual también Dios actuó para auxiliarlos y, en donde, los incas son equiparados con los crueles egipcios. También los indios son comparados con los judíos, griegos y romanos por la similitud que tenían en la adoración a satanás.<sup>324</sup>

---

*Monarquía Indiana*, 1975 [1615]. Por ejemplo, una de las referencias que hace Córdoba a Torquemada se puede observar en la siguiente cita: “Con otros notables pronósticos y prodigios espantosos, que acontecieron en México, y cuentan muchos historiadores, conocieron los indios el fin de su república y la destrucción de su idolatría, de tal manera que dice el padre fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía Indiana*, que muchos años antes que los españoles pasasen a aquellas tierras (por tiempo de cuatro generaciones) los padres y las madres y los viejos juntaban a los hijos y les decían la venida de los españoles, y añadían que entonces perecerían todos sus dioses y no habría más que uno en el mundo, y no les quedaría más que una mujer a cada uno”. Córdoba, 1957 [1651], p. 43.

<sup>321</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 44.

<sup>322</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. Dedicatoria LXXI, 6-7, 36-37, 39-47, 48-52.

<sup>323</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 38.

<sup>324</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 141.

La particularidad de este discurso providencialista, en la crónica de Córdoba y Salinas, reside en su combinación con la doctrina política anti-maquiavélica, los cuales, en conjunto, son puestos al servicio de la corona para la legitimación de sus posesiones americanas. El tema de la justificación de la conquista que, aparentemente, había quedado zanjado en el siglo XVI, tiene lugar en la crónica a propósito de la expansión imperial española y del conflicto en el que estaba involucrada la corona en la primera mitad del siglo XVII, la Guerra de los Treinta Años, la cual se dio por el enfrentamiento entre estados católicos y protestantes.<sup>325</sup> Dicho conflicto trajo consigo el cuestionamiento, por parte de los estados protestantes, del rol de España en América. A partir de los extractos de la crónica antes citados, se puede inferir que fray Diego elabora una respuesta ante dicho cuestionamiento en favor de la corona española, pero, además, también en la crónica este conflicto va a ser abordado directamente. Ello se puede ver en la siguiente cita:

[...] ciegos están los enemigos de la gloria militar de España, cuando desacreditan estas conquistas, atribuyendo sus victorias a la pusilanimidad y barbarismo de los indios, pues fue necesario que el Dios de las batallas, la Virgen y Santiago entrasen en campaña con los nuestros. Porque no era posible a la industria y fuerza humana, que tan pocos pudiesen a tantos, que muchos milagros para uno de los nuestros había un millón de indios.<sup>326</sup>

Ciertamente, los enemigos a los que hace referencia fray Diego eran las monarquías protestantes y ante su cuestionamiento, la providencia divina, como hemos visto, termina por legitimar el rol de los españoles en América. En este tema, Córdoba y Salinas hace gala de su manejo del discurso, pues de manera sutil omite algunos acontecimientos o los aborda reduciendo su importancia en la medida en que perjudicarían a la corona española. Por ejemplo, en aquel momento, se cuestionaba que verdaderamente la corona española tuviera como prioridad la evangelización y se le criticaba el beneficio económico que obtenía por la conquista de América, ante lo cual Córdoba y Salinas hábilmente señala lo siguiente:

Y no hay duda, sino que cuando Dios derribó a Atahualpa de su imperio y venció tan infinitas gentes les hizo semejante favor al de San Pablo cuando lo derribó para levantarlo al cristianismo, llamándolos después de tanta idolatría de las tinieblas y sombras de la muerte a la claridad y luz del Evangelio, por medio de la nación española y de sus reyes católicos, con la ayuda de las Religiones que han enviado al Perú para su espiritual y evangélica conquista, dándoles magníficas limosnas de su real hacienda, para vino de las misas, para el aceite de las lámparas, para la botica y cura de los enfermos, comprándoles

<sup>325</sup> Fernández, 2009, pp. 457-468; Gálvez, 2016, p. 7.

<sup>326</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 51.

sitios para las iglesias y erigiendo para la predicación del Evangelio y conversión de los indios innumerables casas de doctrina e iglesias con pilas de bautismo y sacramentos, haciéndoles el gasto hasta ponerlos en las Indias, deseando estos católicos monarcas fervorosísimamente se logre la sangre de Jesucristo nuestro Señor en sus celo santo de los almas dándoles en retorno de sus riquezas los tesoros infinitos para la conversión de los indios. Con que se responde a los que dicen que el oro lleva los españoles a las Indias, no la fe: la codicia, no el celo. Discurso es este propio de herejes, que como cuidan poco del provecho espiritual, sienten que España medre en los temporales. Nadie niega que les han sido útiles las Indias a los españoles. Si, despreciado el culto divino y olvidada la propagación del nombre cristiano, atendiesen los Reyes Católicos al interés del oro y de la plata, dijera bien los enemigos. Pero ¿a dónde ven ese descuido? y si no le ven, ¿por qué no se acuerdan del cuidado que ven tan frecuente en propagar la fe católica, por medio de sus ministros apostólicos, de las Religiones, que pasan a expensas reales, como ya queda dicho? Siendo así que muchas de estas provincias, no sólo no traen utilidad ninguna a Castilla, pero muchas inconveniencias y gastos.<sup>327</sup>

De esta cita, se puede observar cómo, para Córdoba y Salinas, la corona española tenía como principal objetivo la evangelización de las indias y por tal digna misión, Dios la había premiado con muchas riquezas que los ayudaran a completarla. Y, además, ante la mala actuación que se le imputa a la monarquía española en tiempos de la conquista señala que “[...] muchos de los ministros y soldados excedían gravemente, pero este no era vicio de la nación, sino del ejercicio militar y no se puede por algunos culpar a todos”.<sup>328</sup> Con ello, Córdoba no solo exculpaba y reivindicaba a la monarquía española, su actuación en América y legitimaba su posesión de los territorios americanos, pero, además, minimiza y no da cuenta sobre los abusos que se habían cometido y se cometían en el Nuevo Mundo en beneficio económico de la corona.<sup>329</sup>

En resumen, Fray Diego, a través de la doctrina providencialista y del anti-maquivelismo, elaboró un discurso en el que dio legitimidad a la conquista y a la presencia de los españoles en América. En un momento en el que se cuestionaba el *imperium* de la corona española sobre sus posesiones americanas, la crónica fue una defensa elocuente de la validez de la *traslatio imperii*, en base al aval divino, a las características de la población y a la ayuda de los religiosos. Considero que no es gratis la defensa que elabora fray Diego en la crónica, sino más bien, en un contexto en el que la corona está viendo criticados sus

---

<sup>327</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 52.

<sup>328</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 53.

<sup>329</sup> En otra ocasión señalaba por ejemplo “[...] que cuantos pecados hubo en aquellos primeros tiempos de las conquistas y ahora se cometen no son bastantes para dañar ni oscurecer la justificación del señorío que tienen nuestros reyes, soberano y católico, sobre las tierras y gentes de este Occidente”. Córdoba, 1957 [1651], p. 54.

dominios y, ciertamente, la orden franciscana también, el cronista apela en la crónica, como veremos a continuación, a situar a los franciscanos como cumplidores y defensores por excelencia de la corona española en su dedicación a la evangelización de la población nativa. A su vez, en esta crónica, una vez más, fray Diego de Córdoba demuestra que está al servicio de la corona española.

### **3.3.2 Reivindicación del rol de la orden en la evangelización y civilización de las provincias del Perú**

Como se ha podido ver, Diego de Córdoba construye un discurso que se pone al servicio de los intereses de la corona. En un momento en que se cuestionaba su dominio sobre los territorios americanos, la crónica legitima las posesiones de España en América. Los franciscanos, dentro de este discurso, ocupan en la crónica dos roles: el primero de ellos, que ya se ha analizado, como personajes que ayudaron en la conquista al promover que los reyes católicos se aventuraran al descubrimiento de América y a través de las ceremonias de posesión en los nuevos territorios. El segundo, que será analizado a continuación, se refiere al rol que cumplieron los franciscanos, desde los inicios de la conquista, en la evangelización y civilización de la población nativa, roles que, nuevamente, dan cuenta de la ayuda de los franciscanos a la corona, pues la legitimidad de sus posesiones residía en su misión evangelizadora.

Uno de los aspectos que le interesa reivindicar a fray Diego en la crónica es el de la antigüedad de la presencia de la orden franciscana en América; es decir, el autor quiere enfatizar que los franciscanos se dedicaron a la evangelización y civilización, al cumplir con los encargos de la corona desde los primeros años de la conquista. Esta intención se puede observar cuando, en el anterior acápite, fray Diego de Córdoba señala que los franciscanos estuvieron presentes desde el inicio de los planes de descubrir América y en la construcción del *dominium*. Fray Diego, en la crónica, elabora la historia de los primeros franciscanos que vinieron al Nuevo Mundo con el objetivo, como ya se aclaró, de evidenciar la presencia de la orden desde la época temprana. Con ello, el autor tiene una clara intencionalidad política, pues la antigüedad y, como veremos a continuación, el

mérito de haber realizado una evangelización efectiva, le permitía remitirse a los derechos de prelación. Los cuales consistían en el reconocimiento de los méritos como un medio de promoción en las estructuras de gobierno religiosas, por lo que, en un contexto de pérdida de poder de la orden franciscana, este discurso le permitía reivindicar su posición en el virreinato del Perú.<sup>330</sup>

En la elaboración de este discurso de reivindicación de la antigüedad y de los méritos de la orden franciscana, el autor busca demostrar cómo los franciscanos destacan frente a sus contrapartes seculares y de otras órdenes religiosas. Por ello, por un lado, a pesar de que se tenía constancia de que hubo participación en los primeros años de la conquista, aunque mínima, del clero secular, a lo largo de la crónica no hay evidencia de que hubiera tenido participación alguna.<sup>331</sup> Para fray Diego los “[...] conquistadores con la palabra de Dios de aquellas almas gentiles [...]” fueron los padres de Santo Domingo, de San Francisco, de San Agustín, de La Merced y de la Compañía de Jesús.<sup>332</sup> En innumerables partes de la crónica se va a ser referencia a los religiosos que participaron en la temprana evangelización, pero nunca se hace mención al clero secular. Por otro lado, en este contexto en el que los clérigos seculares van a ser preferidos frente a los religiosos, también puede evidenciarse cierta competencia entre las órdenes religiosas, pues, ciertamente, entraban en conflicto por los pocos puestos que designaban en las doctrinas para el clero regular. Así, la crónica de Diego de Córdoba y Salinas va a dialogar con las otras crónicas conventuales publicadas en la época y que tuvieron como objetivo compartido reivindicar el rol de sus corporaciones dentro de la misión evangelizadora.

Sobre todo, el interés de Córdoba por historiar sobre la antigüedad de su orden en el Perú, tema que, como señala Antonio Tibesar, no había sido escrito hasta ese momento; más bien, surge a partir de lo planteado por el agustino fray Antonio de la Calancha en la *Coronica Moralizadora* en 1638.<sup>333</sup> Allí, fray Antonio, construyó un discurso en donde la Orden de San Agustín había sido la primera en llegar a América, en embarcarse en la evangelización de la población nativa y en ayudar a la corona a consolidar la *traslatio*

---

<sup>330</sup> Gálvez, 2012, p. 100.

<sup>331</sup> Bayle, 1950, p. 20.

<sup>332</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 4.

<sup>333</sup> Tibesar, 1991, p. 26.

*imperii*.<sup>334</sup> Fray Diego de Córdoba retoma este discurso y lo cuestiona. Para él, como vimos en el anterior acápite, fueron los franciscanos quienes ayudaron a la corona en hacer un traslado efectivo de soberanía, lo cual se puede ver en los ejemplos narrados sobre fray Marcos de Niza y fray Juan de Marchena.<sup>335</sup> Córdoba y Salinas dedica varias páginas a refutar lo planteado por el fraile agustino con pruebas de que la presencia de los franciscanos podía rastrearse hasta el año de 1532 con la llegada del fraile Marcos de Niza y con la evidencia de la fundación de una serie de conventos franciscanos antes de 1542, año en el que, para Calancha, recién habían llegado los franciscanos.<sup>336</sup>

Como hemos visto, para Diego de Córdoba y Salinas, la orden franciscana tenía el mérito de ser una de las primeras en participar de la primera evangelización. Sin embargo, fray Diego reconoce que los dominicos también habían sido uno de los primeros religiosos en colaborar con la conquista y evangelización de la población nativa, pues lo narrado por los primeros cronistas hacía irrefutable esa constatación.<sup>337</sup> Asimismo, señala que la llegada de la orden franciscana se dio casi al mismo tiempo que la dominica; es decir, de la mano del fraile dominico Vicente de Valverde y de las huestes de los conquistadores también venía el fraile franciscano Marcos de Niza. Así, señala el autor que “[...] también es claro y manifiesto que los religiosos de la Orden de nuestro Padre S. Francisco, sino tan primero, casi a un tiempo y con los primeros conquistadores entraron en los dilatados reinos del Perú, y a una mano con los religiosos de la Orden de nuestro padre Santo Domingo [...]”.<sup>338</sup> De esta manera, excluye de la primicia en el virreinato peruano a la orden agustina.

Otro de los cronistas religiosos a los que responde la crónica de Córdoba y Salinas es al cronista de la orden de la Merced, fray Alonso Remón. De igual manera que el fraile agustino Calancha, fray Alonso señalaba en su *Historia General de la Orden de la Merced*, publicada en 1633, que los mercedarios fueron los primeros que llegaron al virreinato del

---

<sup>334</sup> Gálvez, 2016, p. 14

<sup>335</sup> Córdoba, 1957, p. 64.

<sup>336</sup> Véase en el libro 1 los capítulos XVIII, XI, XII en Córdoba, 1957 [1651].

<sup>337</sup> Tema que luego sería ampliamente tratado por el fraile dominico Juan Meléndez en la crónica llamada *Tesoros Verdaderos de las Yndias* que se publicó en el año de 1681. En su obra muestra la experiencia de fray Vicente Valverde y un puñado de religiosos en el rescate del inca Atahualpa en Cajamarca. Sus narraciones son parte de la narrativa oficial sobre la Conquista del Perú. Meléndez, 2010 [1681].

<sup>338</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 57.

Perú y además que “[...] ni en algunos tiempos y años hubo otros religiosos que bautizaran ni predicaran ni administraran sacramentos, aun a los mismos españoles y soldados, que los religiosos de nuestra Señora de la Merced, fuera del padre Fray Vicente de Valverde, que era de la Orden de Santo Domingo”.<sup>339</sup> Con ello, este cronista borraba la participación de los franciscanos en los primeros momentos de la conquista y, nuevamente, fray Diego de Córdoba argumenta con evidencias que la presencia de la orden franciscana puede rastrearse desde temprano y termina por señalar que al parecer sí llegaron mercedarios desde el año de 1532, pero que eso no desmerece a los franciscanos y que más bien ambas órdenes “[...] siempre han sido iguales en el amor y correspondencia, sin duda lo fueron en la labor de esta viña peruana, que a fuerza de sudor y lágrimas han cultivado, abrazando con el fuego de su predicación y vida de ángeles los abrojos y espinas de la idolatría, pues, la diferencia en tiempo (si la hubo) es tan poca que llega a ser nada”.<sup>340</sup> Ciertamente, fray Diego de Córdoba, al refutar al cronista mercedario buscaba no solo refrendar la antigüedad de la presencia franciscana en América, sino, además, revertir la imagen, que también había plasmado en su obra Calancha, sobre la ineficacia de la evangelización en los primeros años de la conquista. Como veremos más adelante, Córdoba y Salinas, a lo largo de su crónica, busca rescatar la dedicada y efectiva labor evangelizadora que sí se realizó por los franciscanos desde su temprano arribo al Nuevo Mundo.

En este sentido, además de la defensa que realiza fray Diego de la antigüedad de la orden franciscana, también hay una defensa del mérito de los franciscanos en la labor evangelizadora en el Nuevo Mundo. En la crónica, los franciscanos cumplen la labor de evangelizar a los nativos, destruir todo rastro de sus creencias idolátricas y reducir a los indígenas a las iglesias para civilizarlos.<sup>341</sup> Así describe Córdoba la actuación de los franciscanos:

[...] estos celestiales varones corrían la tierra triunfando en todas partes del demonio y del infierno. Su predicación degollaba las idolatrías y supersticiones diabólicas. Con que no es posible explicar los servicios que hicieron estos benditos frailes a la Majestad Divina, favorecidos de su gracia en las conversiones que hicieron de tantos idólatras y los trabajos

---

<sup>339</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 126.

<sup>340</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 130.

<sup>341</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. 145, 159, 163.

que padecieron en sus reducciones: que sólo el Señor, que los ha coronado de gloria en el cielo, los podrá dar a conocer a los mortales.<sup>342</sup>

Como se puede ver en la cita y en muchas otras partes de la crónica, la labor que realizaron los franciscanos era enaltecida por fray Diego, al hacer referencia a los sacrificios que hicieron los franciscanos por ponerse al servicio de la evangelización, de la corona y de Dios.<sup>343</sup> En consecuencia, en la crónica, la dedicada labor de los franciscanos solo es acompañada con el éxito en la conversión de los nativos; por ello, constantemente se hace referencia a las cantidades de indígenas que se convirtieron, fueron bautizados y recibían sacramentos. Por ejemplo, cuando Córdoba habla de la conquista de los indios charrúas señala lo siguiente:

Fabricaron luego una iglesia de esteras a la usanza de sus iglesias, habitadores, capaz de más de *tres mil indios*, donde, oyendo con bautizase el grande afecto y asistencia la divina palabra, se hizo tal fruto, que dentro de un mes se bautizó el cacique principal con gran solemnidad, y con este ejemplo dentro de tres meses se bautizaron más de *quinientas personas*, sin otros tantos niños; y se fundaron tres iglesias a nuestra usanza [...].<sup>344</sup>

Asimismo, el discurso que elabora fray Diego sobre el rol evangelizador de los franciscanos se construye a partir de la referencia negativa a la población nativa, lo cual le permite construir una imagen dicotómica en donde el franciscano es bueno y el indio es malo; el franciscano evangeliza y civiliza y el indio es idólatra y bárbaro. Como hemos visto en el anterior acápite, la crónica hace referencia de manera constante a las características negativas de la población nativa, no solo para justificar la conquista sino para engrandecer el rol de los franciscanos en el Nuevo Mundo al cumplir con éxito tan difícil hazaña. Por ello, se narran en la crónica varios sucesos de encuentro entre los frailes franciscanos e indios salvajes. Por ejemplo, está el caso de lo sucedido en la provincia de Quivira:

---

<sup>342</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 145.

<sup>343</sup> Otro ejemplo de ello es cuando Córdoba señalaba lo siguiente: “Iban como varones preclarísimos resplandeciendo en religión y santidad. Hacían su curso como estrellas de la Iglesia, brillando luces, encaminando magos idólatras a la noticia del verdadero Dios. Y como otros Apóstoles, con indecibles penalidades, hambre, sed y pobreza, empero revestidos del espíritu de Dios, corrían de unas en otras provincias, despertando a toda prisa a los que estaban sepultados en las tinieblas y sombras de la muerte, y con atrevido valor y ardiente celo de la honra de Dios, expuestos a perder las vidas, les derribaban los templos, ídolos y huacas de los demonios, que adoraban ciegos”. Córdoba, 1957 [1651], p. 139.

<sup>344</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 195.

De cuatro religiosos de nuestra Orden, que le acompaña los dos por nombre fray Juan de Padilla y fray Juan de la Cruz (con su licencia y bendición, celosos de ganar aquellas almas para Dios, se quedaron en aquellas tierras) fueron martirizados en la provincia de Quivira, de unos *ferocísimos y crueles indios*, que llaman haciales. Cuéntase que, asaeteando al padre Padilla con sus flechas, las recibió con tanta devoción de sus manos, como si fueran disparadas de las de Dios, las rodillas en tierra y los ojos levantados al cielo [...].<sup>345</sup>

De esta cita podemos ver cómo la supuesta violencia de la población nativa termina por enaltecer la misión del fraile Juan de Padilla, quien es convertido en mártir por su valerosa acción de “ganar aquellas almas para Dios”. Es decir, en este caso, la imagen positiva del fraile se construye en función de la imagen negativa del indígena. En la crónica, el franciscano no solo va a ser un mártir en potencia sino que va a concentrar una serie de características de las más admirables que reflejan su verdadera vocación por la evangelización de la población nativa. En cuanto a las cualidades incluidas, el carisma, la actitud ascética, la estricta pobreza, la humildad, la obediencia y el apego a la castidad están retratados a lo largo de la crónica, sobre todo al momento de contar las vidas honorables de los miembros de la orden. Por tanto, la imagen que construye Córdoba y Salinas del fraile franciscano se resume en esta cita: “Caminaban a pie por montes y collados, menospreciaban el oro y huían de la plata, buscaban las almas y predicaban a Cristo”.<sup>346</sup>

Asimismo, para Diego de Córdoba, la cantidad de conventos fundados y de doctrinas que habían estado y estaban a cargo de los franciscanos era un reflejo del compromiso de la orden con la evangelización de la población nativa. Por ello, la crónica dedica varias páginas a las fundaciones de los conventos y al manejo de las doctrinas de indios.<sup>347</sup> Córdoba y Salinas señala que habían fundado conventos en Lima, Cuzco, Quito, La Paz, Chuquiabo, Trujillo y Chuquisaca y controlaban las doctrinas del Collao, Jauja,

---

<sup>345</sup> Córdoba 1957 [1651], p. 59. Otro ejemplo de ello se puede ver en la siguiente cita: “En el Perú, por lo que toca a la Orden de mi Padre S. Francisco, el año de 1637 los indios infieles confinantes a los Panataguas de Huánuco *asaetearon* a sus predicadores los padres fray Cristóbal Larios y fray Gerónimo Jiménez; y en la Gorgona los indios Ydivaes, junto a las Anegadas, costa del reino de Tierra Firme, el año pasado de 1646, quitaron la vida a lanzadas cruelesísimamente a su padre espiritual y cura, el padre fray Juan de S. Antonio. Y otros seis que con celestial espíritu han entrado por ríos de los Andes a varias Provincias para agregar a la Iglesia Católica nuevos hijos, no se sabe de ellos, que sin duda alcanzaron el lauro del martirio y reinan coronados de gloria en el cielo”. Córdoba, 1957 [1651], p. 162. Otro ejemplo es cuando Córdoba, en el libro VI, Cap. XII habla de la fundación de la provincia de Chile y de la características de los indios como salvajes e indómitos que no dejan evangelizarse y, sobre, los frailes franciscanos como personajes valientes que se enfrentan solo armados con su fe. Córdoba, 1957 [1651], pp. 1094- 1100.

<sup>346</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 139.

<sup>347</sup> Véase Córdoba, 1957 [1651], pp. 976-984, 986-998.

Huamanga, Arequipa, San Antonio de Cajamarca, Potosí, Chachapoyas, Huánuco y Collaguas.<sup>348</sup> Ciertamente, se puede observar la intención del autor de enfatizar que la presencia de la orden había estado a lo largo y ancho del territorio, con el objetivo de evidenciar su eficiencia y compromiso con la evangelización.

Asimismo, Córdoba busca reforzar su discurso sobre el compromiso, la eficacia y la excelencia de los franciscanos en la evangelización con la inserción en la crónica de citas y, en algunos casos, transcripciones completas de documentos, cartas y cédulas, elaborados por personajes importantes como los reyes de España y el Papa, que corroboraban su discurso. Por ejemplo, señala que el rey Felipe II le pidió a los franciscanos que funden más conventos porque “[...] tal era el concepto que había concebido de la santidad de los Frailes Menores y la experiencia que tenía de los frutos espirituales que de su celo apostólico cogía la Iglesia Católica, no sólo en el Perú sino en todas las tierras que ciñe su corona, mediante su fervorosa predicación, sana doctrina, desinterés y ejemplos de vida santa”.<sup>349</sup> Asimismo, fray Diego inserta una aprobación, nuevamente del rey Felipe II, en donde le pide al licenciado Castro que no permita a los franciscanos volver a España cuando se retirasen, porque de ser así su ausencia menoscabaría la doctrina y conversión de los indios.<sup>350</sup> Otro documento similar es la cédula enviada al virrey Marqués de Cañete en donde se expresa que la orden franciscana tiene muy pocos monasterios y que por eso dejan de ser evangelizados los indígenas, pues de haber más franciscanos ellos se ocuparían de instruirlos y darían gran fruto.<sup>351</sup> Con dichas referencias el autor logra demostrar que la eficiente labor evangelizadora de los franciscanos en América no solo es reconocida por él, en su crónica, sino que además, desde tiempo atrás, diversas autoridades (eclesiásticas y seculares) habían expresado la necesidad de que hubiese más franciscanos, pues su presencia era considerada garantía de una correcta evangelización de la población.

Otra de las maneras en que Diego de Córdoba busca corroborar la eficiencia de la labor evangelizadora de los franciscanos es a través de la construcción, en su crónica, de una visión de la *civitas* de las ciudades del virreinato del Perú, y en específico de la ciudad

---

<sup>348</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 117.

<sup>349</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. 115-116.

<sup>350</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 119.

<sup>351</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 121.

de Lima, como civilizada y extremadamente piadosa.<sup>352</sup> Por un lado, Fray Diego exalta la ciudad de Lima a partir de sus instituciones, su geografía y la calidad de sus habitantes. Para fray Diego, las instituciones y autoridades que había en Lima y que la hacían ilustre eran el Virrey y su Audiencia, el Arzobispo, la Cancillería Real, el Tribunal del Santo Oficio, el Cabildo, la Universidad de Lima, el Colegio de San Martín, el Colegio de Santo Toribio y los Monasterios, etc.<sup>353</sup> Fray Diego, se dedica ampliamente a hablar sobre estas, debido, seguramente, a que las instituciones eran una manera de hacer visibles las virtudes de sus habitantes.<sup>354</sup> De igual manera, las características geográficas, el clima y las riquezas de la ciudad, a las que se hace referencia en la crónica, eran una manera de exaltar a la ciudad y a sus habitantes. En torno a esto, fray Diego de Córdoba señala lo siguiente sobre los habitantes de Lima: “[...] por extremo agudos, vivos y profundos en todo género de ciencias [...] porque el cielo, el clima, la abundancia y riqueza los levanta, ennoblece en ánimos y pensamientos. Con esto son benignos y piadosos, devotos del culto divino y consiguiente leales a sus reyes y observantes de sus leyes”.<sup>355</sup> Puede parecer que lo mencionado no tiene relación con el discurso de reivindicación de la orden franciscana, pero se encuentra estrictamente relacionado. Córdoba y Salinas, al describir la *urbs* de la ciudad de Lima como ordenada, seguidora de las leyes y poseedora de instituciones estaba dando cuenta de cómo gracias a la colaboración de los franciscanos, desde los inicios de la conquista, había sido posible la construcción de una ciudad civilizada frente a la barbarie y salvajismo que había previamente en estos territorios.

Por otro lado, el aspecto que, sobre todo, le interesa a Córdoba resaltar y exaltar es la expresión de la *civitas* en función de la piedad de sus habitantes, lo cual manifiesta así en la crónica: “[...] persuadido que la mayor nobleza que tiene esta insigne ciudad son los santos que la ilustran, y los mejores y más fecundos y preciosos montes de minas de oro y plata y piedras preciosas que la enriquecen, son y serán las religiones [...]”.<sup>356</sup> Naturalmente, la crónica hace referencia a las vidas virtuosas de una gran cantidad de

---

<sup>352</sup> Richard Kagan señala que la *civitas* vendría a ser la asociación humana. Es decir, que las ciudades en aquel momento eran valoradas por la calidad de sus habitantes; mientras que sus edificaciones, *urbs*, eran importantes en la medida en que hacían evidente la virtud de los habitantes. Kagan, 1998, pp. 50-51

<sup>353</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. 478-478, 483-487.

<sup>354</sup> Kagan, 1998, 50-51.

<sup>355</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 478.

<sup>356</sup> Córdoba, 1957 [1651], 489.

frailes y monjas de la regla de San Francisco con el objetivo de exaltar a su orden por las características valorables de sus miembros a los que hace referencia. Sin embargo, las vidas virtuosas que narra fray Diego no se restringen solo a los españoles o a los miembros de su orden, sino más bien incluye vidas que reflejan la compleja composición de la población limeña. Salta a la vista la gran cantidad de criollos de los que retrata su vida como los frailes Antonio de la Parra, Luis Tenorio, entre otros o como, quien por ese entonces era beata, Rosa de Santa María.<sup>357</sup> Pero, además, incluye las vidas de personas de calidad negra como de Martín de Porres y Estefanía de San José y mestizos como Isabel de Cano.<sup>358</sup> Al incluir las vidas y virtudes de los diferentes grupos étnicos de la sociedad limeña, fray Diego de Córdoba daba cuenta que la eficiente labor evangelizadora había dado sus frutos en personajes admirables que incluían a las recientes poblaciones evangelizadas.

Ciertamente, el discurso que elabora Diego de Córdoba sobre la *civitas* de la ciudad de Lima no solo responde a los objetivos que se han mencionado antes, de evidenciar la eficiencia de la labor evangelizadora y civilizadora de los franciscanos. También se puede observar la intención de Córdoba de sacralizar el territorio del virreinato del Perú y promover una imagen piadosa comparable a las de otras ciudades del Viejo Mundo y superior a otras del Nuevo Mundo. Para Córdoba y Salinas, Lima no tenía nada que envidiar a las ciudades antiguas como la santidad y templos romanos, el brío de la ciudad genovesa, el clima de Florencia, la riqueza de Venecia, la Universidad de Salamanca, los conventos de Lisboa.<sup>359</sup> Objetivo que ciertamente revela la condición de criollo del cronista que se conecta con su ciudad natal y la enaltece.

### 3.3.3 La crónica como espejo del conflicto eclesiástico

Como se ha visto en el anterior acápite, los privilegios y la autonomía de los que gozaban los religiosos, a medida que la presencia del Estado colonial se consolidaba, van a reducirse; la corona va a buscar controlar más a los regulares a través de la presencia de los corregidores y visitadores. Además, la Iglesia secular va a consolidar más su presencia en el virreinato, a partir de una mayor posesión de doctrinas, y una crítica a la labor

<sup>357</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. 491-492,

<sup>358</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. 492, 949-958.

<sup>359</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 478.

evangelizadora que realizaban los religiosos hasta ese momento. La crónica es receptora de este contexto en el que sus intereses se ven comprometidos y muestra su disconformidad, pero siempre en diálogo con la imagen positiva del franciscano por su antigüedad y méritos en los territorios americanos.

Fray Diego relata algunos casos relacionados a este nuevo control al que se veía sometida la labor del doctrinero en su evangelización de la población nativa. Respecto a los corregidores, fray Diego elabora una serie de quejas en torno a esta autoridad civil que se entromete en la labor del doctrinero. El corregidor, en contraposición a la imagen positiva que construye del fraile franciscano, hostiga y maltrata a los indígenas. Así, por ejemplo, narra el caso de los pueblos de Songo y Challana donde, en 1623, los indígenas le quitaron la vida a los corregidores para defenderse de sus abusos.<sup>360</sup> De la misma manera, Córdoba y Salinas recoge el comentario de un fraile franciscano quien considera que los corregidores destruyen las doctrinas y perjudican la labor del doctrinero.<sup>361</sup> Asimismo, sobre las visitas a las doctrinas también la crónica da cuenta del malestar que ocasionaban a los doctrineros, los visitadores, al interferir con su labor doctrinal. Fray Diego señala que, en el virreinato del Perú, en el caso de que los visitadores cometieran abusos, no había una autoridad que amparase las quejas de los doctrineros, a diferencia de otros lugares donde se podía recurrir al Nuncio Apostólico para hacer frente a los visitadores.<sup>362</sup> Por último, en la crónica también se observa la inconformidad de fray Diego con algunas medidas tomadas durante el gobierno del virrey Toledo. Por ejemplo, inserta un testimonio de un fraile que estaba inconforme con la medida que lo obligaba a dormir en su doctrina.<sup>363</sup>

Lo que más se evidencia en la crónica es la molestia que generaba en los frailes franciscanos el avance del clero secular. En consecuencia, se narra en la crónica que muchas doctrinas fueron abandonadas por la presencia de este, pues perturbaban la labor evangelizadora de los franciscanos. Por ejemplo, los franciscanos van a abandonar las doctrinas que tenían en Cajamarca, Quilaquila, Canta, Chimchacocho, Carangas y Pacajes, entre otras.<sup>364</sup> Asimismo, no solo la crónica da cuenta de las doctrinas que son abandonadas

---

<sup>360</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 200.

<sup>361</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 718.

<sup>362</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. 1122-1123

<sup>363</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 332.

<sup>364</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 165.

por los franciscanos sino también acerca de aquellas que les fueron arrebatadas y, luego, entregadas a los clérigos seculares. Córdoba, al narrar estos sucesos, enfatiza, de manera similar a la que se ha visto anteriormente, la eficiente labor que habían realizado los franciscanos en dichas doctrinas, por la gran cantidad de indígenas que catequizaron y doctrinaron. Todo ello con el objetivo de invalidar, obviamente, el traslado de las doctrinas en favor de los seculares. Por ejemplo, sobre lo acontecido en las doctrinas del Callao el autor señalaba lo siguiente: “[...] después de haber desmontado las selvas y cultivado y criado la viña del Señor, desde el principio del día y al resistero del sol, con trabajos y sudores de sus primeros obreros los frailes menores, las dan a gozar a los que llegaron después a la hora undécima y a puesta del sol [...]”.<sup>365</sup>

En esta cita, la viña del señor vendría a ser las doctrinas de indios y los primeros obreros los franciscanos, quienes, como se ha hecho ampliamente referencia, habían llegado desde temprano a colaborar con la evangelización de la población nativa y habían realizado, según Córdoba y las autoridades que cita en su texto, una excelente labor. Por tanto, la cita evidencia que para invalidar el avance del clero secular, Córdoba y Salinas se remite a la antigüedad de la presencia de la orden en la zona y a los méritos obtenidos. En dicha provincia, señala Córdoba que los frailes franciscanos habían llegado alrededor del año de 1550, fundaron un convento, edificaron más de ocho iglesias y bautizaron a más de doce mil indios.<sup>366</sup> Ciertamente, en la crónica se expresa la clara disconformidad de Córdoba porque los seculares se apropien de un trabajo que no habían realizado.

Además del ensalzamiento que realiza Córdoba y Salinas de la labor evangelizadora, como estrategia para desmerecer el avance secular sobre las doctrinas arrebatadas a los franciscanos, el autor construye un discurso en donde los indígenas aclaman la presencia de los franciscanos en desmedro de los seculares.<sup>367</sup> Por ejemplo, fray Diego relata el caso de unos indios que fueron “llorando” a pedirle al virrey Toledo

<sup>365</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 151.

<sup>366</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 152.

<sup>367</sup> Guamán Poma en su *Nueva Corónica* señalaba lo siguiente acerca de los frailes franciscanos: “De la orden del señor San Francisco: Los dichos reverendos padres, todos ellos son santos y cristianísimos, gran obediencia y humildad y caridad, amor de prójimo y limosnero que quiere y ama muy mucho a los pobres de Jesucristo. En todo el mundo son amados y queridos y honrados, en el cielo mucho más. Con su amor y caridad trae a todos los ricos como pobres en el mundo y mucho más a los indios pobres. Jamás se ha oído pleito ni quejas de los bienaventurados frailes. Y confesarse con ellos es gloria porque el penitente se arrepiente de aquell[a] amor y caridad. Poma, 2010 [1615], p. 644.

que obligara a los frailes franciscanos a volver a hacerse cargo de estas doctrinas; pedido que fray Diego atribuye, nuevamente, a la labor santa que habían cumplido los frailes en esas provincias de convertir a gran cantidad de indios.<sup>368</sup> Según Córdoba, como consecuencia del pedido de los indios, Toledo retiró a los clérigos que habían entrado a controlar esa provincia para devolverles las doctrinas a los franciscanos. Para corroborar esta idea, Córdoba cita al jesuita José de Arriaga quien en su libro, *Extirpación de la idolatría*, hablaba maravillas sobre los franciscanos y enfatizaba la alegría de los indios porque estos frailes los evangelicen.<sup>369</sup>

De la misma manera, a la par del cariño del indio hacia el franciscano por su excelente misión, Córdoba y Salinas construye una imagen en donde el indio rechaza a los clérigos seculares por realizar mal sus labores de párrocos. Así, en el caso de lo sucedido en la provincia de Collaguas, donde los franciscanos habían abandonado sus doctrinas, debido a que los clérigos seculares se inmiscuían en su labor evangelizadora, fray Diego expresa lo siguiente sobre estos: “A cuya causa se entraron ciertos sacerdotes en algunas de las dichas doctrinas, los cuales en un año que en ellas estuvieron *hicieron muchas molestias a los dichos indios con sus tratos y contratos*, y llevarles excesivos derechos por bautizarlos y casarlos”.<sup>370</sup> En este caso, nuevamente Córdoba da cuenta de cómo Felipe II, quien conocía de la excelente labor de los franciscanos, exigió que regresaran los franciscanos

Lo cual se hizo *con general regocijo, y consuelo de los naturales* de aquella Provincia obligando el Virrey con apretadas provisiones que despacho, a los Clérigos, y demás Sacerdotes, que se habían entrado, que saliesen de la dicha Provincia, y les compelió en nombre del Rey nuestro Señor, dejasen las Doctrinas en que se habían introducido, y se restituyesen a los Frailes Franciscos.<sup>371</sup>

Nuevamente se muestra en la cita que los frailes franciscanos eran aclamados por la población nativa, mientras que los clérigos seculares eran rechazados, pero, además, se hace referencia a las características negativas de los clérigos seculares. Primero, el mal trato que tenían con los indígenas. Segundo, su falta de antigüedad en la provincia de Collaguas y, por tanto, su falta de mérito en la labor evangelizadora, mientras que los franciscanos

---

<sup>368</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 155.

<sup>369</sup> Córdoba, 1957 [1651], pp. 164-165.

<sup>370</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 154.

<sup>371</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 155.

habían estado establecidos allí desde el siglo XVI, habían edificado varios templos y convertido a una gran cantidad de indios. Tercero, la provincia de Collaguas al parecer era una de las más ricas y más pobladas de Arequipa, albergaba a un total de 33, 900 indios, con una población tributaria de 7, 922; es decir, representaba la tercera parte del total de Arequipa (101, 223).<sup>372</sup> Por lo que Córdoba y Salinas, de manera sutil, sugiere la idea, al igual que en otros casos, que los clérigos seculares buscan controlar sobre todo aquellas zonas en donde se puede sacar mayor provecho económico para enriquecerse, mientras, como hemos visto anteriormente, la imagen que se muestra del franciscano es una subsumida en los votos de pobreza: “Caminaban a pie por montes y collados, menospreciaban el oro y huían de la plata, buscaban las almas y predicaban a Cristo”.<sup>373</sup>

Como hemos podido ver la crónica recepcionó el malestar de fray Diego y de, seguramente, el resto de la orden franciscana, ante la merma de sus privilegios y autonomía al interior del virreinato del Perú. En consecuencia, la crónica busca ser un instrumento para reivindicar políticamente los intereses de la orden para lo cual emplea dos estrategias claras. Una de ellas es la construcción de una imagen positiva del fraile franciscano, con características admirables, pero que además tiene el mérito de haber estado desde los primeros años de la conquista y, la otra, de haber realizado una eficiente labor evangelizadora que se puede evidenciar en los comentarios de las autoridades eclesiásticas y civiles y en la *civitas* de la ciudad de Lima que retrata el autor.

Por último, esta intencionalidad política de reivindicar los intereses corporativos de la orden franciscana que se ha analizado en esta investigación, no solo es evidente para nosotros, sino que, incluso, esta misma intencionalidad fue percibida por sus contemporáneos. El fraile agustino Gaspar de Villaroel (Quito, 1587- La Plata, 1665), contemporáneo a Córdoba y obispo, en distintas ocasiones, de las arquidiócesis de Santiago de Chile y de La Plata, escribió una carta a Córdoba después de haber leído la crónica franciscana. El fraile agustino comparte el mismo malestar de Córdoba ante el avance del clero secular en desmedro de los religiosos y da cuenta que la crónica es una clara defensa

---

<sup>372</sup> Collaguas, dentro de su radio, albergaba a los poblados y distancias en los valles de Majes, Camaná, Siguan, Vitor y Arequipa, y comprendía los repartimientos de Yanque, Lari y Cabana-Conde. Al final, su población fue reducida bajo administración del virrey Francisco de Toledo, entre 1571-1574, en 24 pueblos de indios, bajo tenaz resistencia nativa. Málaga.1977, pp. 98-108.

<sup>373</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. 139.

de los intereses de la orden Franciscana, los cuales considera válidos, por la antigüedad y méritos retratados en la crónica.

Este libro conmigo ha efectuado un gran negocio. Con el carácter del obispado hallé en mi alma impresos los derechos de obispo; y como entre ellos no es el que menos se apodera el de las doctrinas (así nombramos los curatos de los indios que administran los religiosos) tiróme el apetito de verlas en clérigos, y esto por seguir en el deseo a los demás obispos. Vi en esta historia aquella sacrosanta conquista, en que la milicia sagrada tuvo tan insignes victorias; obraron más Religiosos desnudos que valientes soldados: consideré más poderosas que las armas las disciplinas, más terribles las oraciones que los mosquetes. Andaban los frailes a caza de fieras, redujeron los indios con sermones y con ejemplo, obrando milagros: y ahora considerando aquellos tan gloriosos efectos, tan admirables trabajos, y que se pretende que gocen otros los frutos, me ha parecido aplicar al caso el de la pesca de Pedro. Echaron de su nao la red, llenóse de manera que no había fuerzas para poder sacarla: llamaron los pescadores de otra y, ayudados de ellos, lograron la pesca. La nao que gobernaba San Pedro, de donde tendió la red, es la Iglesia universal, y la que ayudó a tirarla es como una Iglesia menor, que aunque parece cuerpo de por sí, unida en el espíritu con la primera, significa las Religiones todas. Compañeros llama allí el texto sagrado a los Religiosos, porque les toca ayudar en esta divina pesca [...]. Hace a este propósito un cuentecito; digámoslo, Padre Guardián, pues se ha de quedar entre los dos este papel. Pescaban unos portuquecillos, eran pocos, llenóse la red y no la podían sacar: dieron voces a unos pasajeros, diciéndoles: Ayudadnos y partiremos; aceptaron gustosos el concierto: trabajaron mucho, sacaron el cazonal a fuerza de sudor, arrojáronse los interesados sobre él, porque esos otros pedían su parte, y decían a voces: dejadnos con nosa pobreza. Trabajaron los Religiosos de las Indias en la pesca de las almas y, cuando esperaban gozar sin turbación algún emolumento de su trabajo, *quisieron los señores clérigos la pesca toda, y que los frailes no tengan doctrinas*. Esta, mi Padre Guardián, es doctrina odiosa. Ya he dicho a V. P. lo que me ha preguntado en orden al juicio que he hecho de este su libro [...].<sup>374</sup>

Si bien es una cita bastante larga, es evidente que Córdoba y Villaroel compartían una misma percepción acerca del avance del clero secular. Córdoba utilizaba, como vimos, la figura de la “viña del señor” para retratar cómo los frailes la habían trabajado desde sus inicios y habían logrado obtener frutos; Villaroel utilizaba la figura de la “nao”. Sin, embargo, ambas tienen el mismo objetivo: evidenciar que, mientras que los religiosos habían realizado una excelente labor evangelizadora desde temprano y con resultados exitosos; los clérigos seculares solo buscaban aprovecharse del trabajo ya realizado, sin tener méritos ni antigüedad.

---

<sup>374</sup> Córdoba, 1957 [1651], p. LXXXV- LXXXVI

## CONCLUSIONES

1. La Orden de Frailes Menores (orden franciscana) se formó bajo la imagen de su creador Francisco de Asís. Él ejemplificaba la vida de un hombre de Dios: pobre y evangélica. Formó su movimiento bajo dos tendencias: la vida activa y la contemplativa. La primera tomaba la palabra como ejemplo bajo la predicación; la segunda buscaba un mayor contacto con Dios, a través del encierro en oración y el ascetismo. La orden franciscana fomentaba una vida apostólica sumida a la pobreza, pero de manera interdependiente entre las formas eclesiales y heréticas que representaba su fundador. Su perfil se formó a partir de una mezcla del dogma católico y costumbres paganas.
2. La cosmovisión milenarista y el pensamiento *maravilloso* fueron características del imaginario franciscano que tuvieron su origen en el medioevo y que perduraron en la mentalidad de aquellos franciscanos que llegaron a América. Joaquín de Fiore fue el referente medieval cuyas ideas providencialistas formaron un perfil singular en la orden franciscana entre las demás órdenes mendicantes. Un ejemplo temprano (medieval) de la influencia de Fiore en un cronista franciscano fue Salimbene de Adam. El descubrimiento del Nuevo Mundo y el arribo de la orden franciscana a estas tierras supusieron una influencia de Salimbene, y por ende de Fiore, en los cronistas americanos. Jerónimo de Mendieta y su obra *Historia Eclesiástica Indiana* (Nueva España, 1597) son un ejemplo del tono providencial, y de la influencia joaquinista.
3. Las órdenes mendicantes fueron vistas, por su número y praxis en Europa, como las más indicadas para convertir y civilizar a los nativos de América, al momento de su descubrimiento. Sin embargo, las guerras de conquista y las guerras civiles (entre pizarristas y almagristas) frenaron la labor de los frailes que recién pudieron cumplir con sus funciones apostólicas a fines del siglo XVI. A partir de ello, nuestro cronista, fray Diego de Córdoba y Salinas, resaltó que las discusiones o certezas sobre cuál orden llegó primero al virreinato peruano no tiene mucha trascendencia, pues sus funciones evangelizadoras se vieron opacadas por dichos enfrentamientos.

4. Una vez pacificado el territorio peruano, el espacio que se tornó ideal para la conversión de los nativos fue la doctrina de indios. Este espacio se convirtió en el eje conflictivo entre el clero regular y secular. Aquí se jugaron los intereses económicos y de privilegio que representaba su administración y por ello se condensaron las afrentas que ambos cleros guardaban desde España. Los dividendos que se podían extraer de las doctrinas de indios eran, en muchos casos, cautivadores para cualquier hombre, así sea uno de fe. Por este motivo, los pleitos por las doctrinas devinieron en quejas hacia la labor y la calidad moral de los doctrineros a fines del siglo XVI y a lo largo del XVII. Estas quejas fueron dirigidas en mayor medida al doctrinero diocesano. Las quejas contra el doctrinero religioso provenían, por lo general, del ordinario o visitador que muchas veces era diocesano. Aun así, la doctrina de indios fue el espacio de evangelización más importante de esa época.
5. El Concilio de Trento buscó reformar la Iglesia bajo una serie de disposiciones que, al final, no representaba a la realidad americana, ya que careció de representantes americanos en sus sesiones. Por ello, los concilios limenses fueron los encargados de dirigir y adaptar esta reforma en el Nuevo Mundo. Si bien fueron los Concilios II y III los que recogieron parte de las disposiciones de Trento, que el Primer Concilio Limense se diera antes de este demuestra un enorme interés en la organización de la Iglesia americana. Los concilios limenses pusieron especial énfasis en la reforma del clero y su aproximación al indio. A diferencia del caso europeo, los neófitos del virreinato peruano requerían de una conversión amoldada a sus características. El idioma, la geografía y la cantidad de nativos representaron una complejidad que debía ser tomada en cuenta. Por este motivo, la permanencia del doctrinero en su diócesis, la periódica visita del obispo dentro de su obispado y el catecismo en quechua y aimara fueron los puntos tomados con mayor énfasis en dichos concilios.
6. De los tres puntos antes vistos, fue la visita pastoral (al interior de las doctrinas) la más difícil de aplicar. Como su finalidad era fiscalizar las doctrinas de indios, el visitador fue una piedra en el zapato de los doctrineros, más aún si estos eran regulares. Las visitas al ser dirigidas por el obispo, que casi siempre era secular, eran tomadas como amenazantes para los religiosos en sus doctrinas. Por este

motivo, muchas veces estos se negaban a ser visitados alegando a sus privilegios. Además, en otras ocasiones, era el visitador quien perjudicaba a las órdenes al darle una tarifa elevada por la visita. Por todo esto, la visita dentro de las disposiciones conciliares, además de organizar la administración de las doctrinas, acentuó el conflicto entre ambos cleros, conflicto que va a ser retratado en las crónicas de convento.

7. La *Crónica religiosísima de la provincia de los Doze Apóstoles* (Lima, 1651) de Diego de Córdoba y Salinas, además de responder a las convenciones específicas del género, responde a diversos objetivos que su autor busca destacar, a partir de la posición del cronista al interior de entramado colonial. Primero, la crónica busca defender los derechos de la elite benemérita, a la que pertenece el autor y su familia, en un momento en que su servicio fue puesto en duda por la corona. Por ello, fray Diego emite una defensa de grado personal (familiar) y grupal (criollos). Y, segundo, bajo un fin corporativo, fray Diego de Córdoba y Salinas trata de revalorizar y destacar la labor de la orden franciscana en la evangelización del virreinato peruano, en un momento donde era necesario de validar su servicio, ante las críticas hacia las órdenes regulares. Finalmente, al interior de la crónica, fray Diego busca evidenciar la *civitas* de Lima, con la finalidad de situar a su ciudad por encima de las demás e introducirla en la discusión mundial contemporánea de la santidad católica y de lo sagrado. Este último punto también está ligado a revalorizar a la orden en la evangelización de los territorios peruanos.
8. El discurso de la crónica contiene un tinte localista y protocriollo, al defender los intereses corporativos de la orden franciscana. Fray Diego de Córdoba en su obra evidencia la *civitas* de Lima; es decir, las virtudes de la población limeña, con el objetivo de situar a su ciudad por encima de las demás y para conectarla con el discurso mundial de la santidad católica y de lo sagrado. Ciertamente, en este último objetivo se mezcla su condición de fraile franciscano y de criollo, en tanto el ensalzamiento a las virtudes y civilidad de la ciudad está estrechamente vinculado al importante rol que atribuye a los franciscanos en el ordenamiento, civilización y evangelización de la población de estos territorios.

9. El contexto de elaboración de la crónica es uno donde las políticas imperiales y locales eran cambiantes. En un primer momento la justificación de la conquista va a girar en torno a la evangelización de estos territorios y quienes van a permitir a la corona cumplir con esta labor van a ser por excelencia las órdenes religiosas. Los religiosos, por tanto, van a gozar de una serie de privilegios y de autonomía frente a la presencia laxa del Estado colonial; sin embargo, ya en un segundo momento, la corona, en un intento por hacer prevalecer su dominio, buscó hacer presión sobre los favorecidos frailes y sus privilegios. La herramienta para consolidar su presencia y, mermar la de los religiosos en la tarea evangelizadora, fue la consolidación de la presencia diocesana en la organización eclesiástica y su mayor distribución en las doctrinas de indios. Dicho avance diocesano, en ambos campos, se dio en desmedro de las órdenes religiosas.
10. En el contexto de conflicto antes mencionado en el que se elabora la crónica, Córdoba y Salinas introduce en su discurso tres maneras de reivindicar los intereses corporativos de la orden franciscana y que demuestran la intencionalidad política de su elaboración. El primero, es que fray Diego de Córdoba pone a la crónica franciscana al servicio de los intereses del momento de la corona española con el objetivo de reivindicar el vínculo de apoyo mutuo desde los inicios de la conquista y evangelización. Para ello, el autor se vale de la doctrina providencialista y del pensamiento político anti-maquivélico para dar legitimidad a la conquista y a la presencia de los españoles en América. En un momento en el que se cuestionaba el *imperium* de la corona española sobre sus posesiones americanas, la crónica fue una defensa elocuente de la validez de la *traslatio imperii*. Segundo, fray Diego elabora también un discurso de reivindicación del rol evangelizador que cumplieron los franciscanos, desde los inicios de la conquista, al mostrar la efectiva conversión y civilización de la población nativa. Para ello, el autor se remite a la antigüedad de la presencia de la orden franciscana en los albores de la evangelización, al responder a las afirmaciones de otros cronistas de su tiempo y para desmerecer que hubiera habido presencia alguna del clero secular. Además, el autor se remite a los méritos de la orden franciscana para dar cuenta del eficiente rol que cumplieron en la conversión de la población nativa y en la fundación de iglesias y monasterios, para

lo cual se vale de las opiniones positivas de las autoridades eclesiásticas y coloniales sobre la labor de los frailes franciscanos y de la *civitas* de la ciudad de Lima que retrata el autor. Tercero, la crónica es receptora del sentimiento de disconformidad de la orden franciscana por la merma de sus intereses y privilegios y ante el avance inminente de los clérigos seculares. Sin embargo, la crónica no es libro de quejas, sino más bien elabora un discurso en donde la imagen positiva del fraile franciscano es la puerta de entrada a través de la cual el cronista desmerece el control de las doctrinas por el clero secular al referirse a su falta de antigüedad y de méritos en la evangelización y civilización.

11. La crónica recepcionó el malestar de fray Diego y de, seguramente, el resto de la orden franciscana, ante la merma de sus privilegios y autonomía al interior del virreinato del Perú. En consecuencia, la crónica busca ser un instrumento para reivindicar políticamente los intereses de la orden para lo cual emplea dos estrategias claras. Una de ellas es la construcción de una imagen positiva del fraile franciscano, con características admirables, pero que además tiene el mérito de haber estado desde los primeros años de la conquista y, la otra, de haber realizado una eficiente labor evangelizadora que se puede evidenciar en los comentarios de las autoridades eclesiásticas y civiles y en la *civitas* de la ciudad de Lima que retrata el autor.
12. La crónica conventual franciscana fue un escrito hagiográfico, político e institucional que permitió, no solo relatar las vidas ejemplares de los franciscanos o de describir la actuación de los mismos en el Nuevo Mundo, sino también ser un instrumento político en diálogo con el contexto local que les permitió hacer frente a la serie de quejas que se les impugnaba en torno a su labor evangelizadora en las doctrinas de indios y, si acaso, permitirles en la práctica continuar con esta labor. La vida activa que adquiere el clero a raíz de la Reforma Católica y el rol evangelizador que debían cumplir en el Nuevo Mundo, llevó a que los textos hagiográficos como las crónicas de Diego de Córdoba y Salinas y Diego de Mendoza, adquieran también un rol más activo y en contacto con la realidad local, e incluso mundana, que giraba en torno a los pleitos por la posesión de las doctrinas de indios en torno al clero regular y secular.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes Primarias

#### 1.1 Manuscritos

##### **Archivo Arzobispal de Lima (AAL):**

Causas de Capítulos:

leg. 1, exp. 2, 1601; leg. 1, exp. 6, 1607; leg. 1, exp. 11, 1610; leg. 1, exp. 12, 1610; leg. 1, exp. 18, 1611; leg. 2, exp. 1, 1611; leg. 2, exp. 13, 1617; leg. 2, exp. 16, 1617; leg. 3, exp. 2, 1619; leg. 3, exp. 5, 1620; leg. 3, exp. 9, 1621; leg. 3, exp. 11, 1622; leg. 3, exp. 12, 1622; leg. 3, exp. 14, 1623; leg. 3, exp. 15, 1623; leg. 5, exp. 8, 1629; leg. 5, exp. 10, 1629; leg. 6, exp. 1, 1630; leg. 6, exp. 3, 1630; leg. 8, exp. 5, 1632; leg. 9, exp. 4, 1634; leg. 9, exp. 13, 1636; leg. 10, exp. 10, 1641; leg. 14, exp. 4, 1650.

##### **Archivo General de Indias (AGI):**

Lima, 217, N.21, 1607, Informaciones de oficio y parte: Doctrinas de las órdenes religiosas de Lima y su distrito. Información sobre la administración de las doctrinas de indios a cargo de las órdenes religiosas de Santo Domingo, San Agustín, la Merced, Compañía de Jesús y San Francisco de Lima y su distrito. Con testimonio de petición.

Indiferente, 2093, N.191, 1583, Expediente de concesión de licencia para pasar a Perú, a favor de fray Jerónimo de Villacarrillo, fraile franciscano, con un compañero.

#### 1.2 Impresos

Arriaga, Pablo. *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1999 [1621].

Bartra, Enrique, ed. *Tercer Concilio Limense, 1582-1583, versión castellana original de los Decretos con el Sumario del Segundo Concilio Limense*. Lima: Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982.

Calancha, Antonio. *Chronica Moralizada del orden de San Agustín en el Perú*. Vol. I. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974-1982 [1638].

Córdoba, Diego de. *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Washington: Academy of American Franciscan History, 1957 [1651].

Las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Alianza Editorial, 2005 [1542].

Melendez, Juan. *Tesoros verdaderos de Yndias*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial, 2010 [1681].

Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. Vol. II. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945 [1597].

Mendoza, Diego de. *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del Orden de Ñro. Seraphico P. S. Francisco en las Indias Occidentales, Reyno del Perú*. La Paz: Casa Municipal de la Cultura, 1976 [1664].

Oré, Luis Jerónimo de- *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Australis, 1992 [1598].

Poma, Guamán. *El primer Nueva corónica y buen gobierno*. Lima: El Comercio: Producciones Cantabria, 2010 [1615].

Remon, Alonso. *Historia General de la Orden de la Merced*. Vols. 1 y 2, 1618 – 1633.

Salinas, Buenaventura. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo*. Lima: UNMSM, 1957 [1653].

Taylor, Gerard. *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII: versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. Lima: IEP: IFEA, 1987.

Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*. México: Porrúa, 1975.

Vargas, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Vol. I. Lima: [s.n.], 1951.

## 2. Fuentes secundarias

Acosta, Antonio. "Los clérigos doctrineros y la economía colonial". *Allpanchis*. 19 (1982), pp. 117 – 149.

Aldea, Quintín. *El indio peruano y la defensa de sus derechos (1596-1630)*. Madrid, Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, PUCP, 1993.

Alonso, José. "El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América". En *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales*. Nájera: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 1998.

Alonso, José. "Los métodos misionales franciscanos entre indígenas". En *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. Praga: Universidad Carolina de Praga, 2013, pp. 13-22.

Aguirre, Rodolfo. "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII". *Historia Crítica*. 36 (2008), pp. 14 – 35.

Andrien, Kenneth. "El corregidor de indios, la corrupción y el estado virreinal en Perú (1580-1630)". *Revista de Historia Económica*. 3 (1986), pp. 493 – 520.

Aparicio, Severo. *Influjo de Trento en los Concilios Limenses*. Madrid: Raycar Impresores, 1972.

Argouse, Aude. «Testamentos de indígenas ¿Una fuente excepcional? La "voz del pueblo" y el escribano. Cajamarca, Perú, siglo XVII». *Temas Americanistas*. 39 (2012), pp. 200 – 221.

Armas, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

Aurell, Jaume. "El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos". *Hispania*. 46, 224 (2006), pp. 809 – 832.

Barry, Peter. *Beginning Theory an Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

Bartosik-Vélez, Elise. "Translatio Imperii: Virgil and Peter Martyr's Columbus". *Comparative Literature Studies* 46, 4 (2009), pp. 559 – 588.

Bartra, Enrique. "Introducción". En *Tercer Concilio Limense, 1582-1583, versión castellana original de los Decretos con el Sumario del Segundo Concilio Limense*. Lima: Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982, pp. 19-40.

Bayle, Constantino. *El clero secular en la evangelización de América*. Vol. VI. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950.

Bennassar, Bartolomé. *Historia Moderna*. Madrid: Akal, 1991.

Bireley, Robert. *The refashioning of the Catholicism, 1450-1700: A Reassassment of the Counter Reformation*. Chicago: Macmillan, 1999.

Borges, Pedro. *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1977.

Borges, Pedro. "Características sociológicas de las Órdenes misioneras americanas". En *Evangelización y teología en América (Siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, pp. 619-625.

Bouza, José. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Bravo, Concepción. "El clero secular en las doctrinas de indios del virreinato del Perú. Siglo XVI". En *Actas del Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Vol. I. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, pp. 627 – 642.

Castany, Bernat. ““Lo Maravilloso Franciscano" en la historia de los indios de la Nueva España, de fray Toribio Benavente Motolinía””. *Romance Notes*. 55 (2015), pp. 25 – 33.

Céspedes, Guillermo. “La Visita como institución indiana”. *Anuario de Estudios Americanos*. 3 (1946), pp. 984 – 1025.

Cook, Noble. “Viviendo en las márgenes del imperio”. *Histórica*. 23, 1 (2008), pp. 11 – 38.

Cuesta, Luiza. *La obra de Pedro la Gasca en América: contribución al estudio a la política colonizadora de España en América durante el siglo XVI*. Santiago de Chile: Tip. de El Eco Franciscano, 1928.

De la Puente, José. “Encomenderos y doctrineros: notas sobre encomiendas y evangelización en el Siglo XVI”. *Revista peruana de historia eclesiástica*. 2 (1992), pp. 259 – 269.

De la Puente, José. “El tributo indígena en la preocupación de un doctrinero del siglo XVII: una carta ilustrativa”. *Boletín IRA*. 19 (2014), pp. 97 – 110.

De la Rosa, Alexandre y Numhauser, Paulina. “Introducción: Criollismo y mestizaje en el mundo andino (siglos XVI-XIX)”. *Illes i imperis*. 14 (2012), pp. 13 – 48.

De Certeau, Michel. “Hagiographie”. En *Encyclopaedia Universalis*. Vol. VIII. Paris: Encyclopaedia France, 1968, pp. 160 – 165.

Duran, Margarita. *Presencia franciscana en el Paraguay 1538-1824*. Asunción: Universidad Católica "Nuestra Señora De la Asunción", 1987.

Egidio, Teófanos. “Religiosidad popular y cortes tradicionales en Castilla”. En *La religiosidad popular*. Vol. II. Zaragoza: Anthropos-Fundación Machado, 1989, pp. 96 – 110.

Egidio, Teófanos. “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)”. *Cuadernos de Historia Moderna*. 25 (2000), pp. 61 – 85.

Espinosa, Gloria. *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Vol. VI. España: Universidad Almería, 1999.

Esteve, Francisco. *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos, 1964.

Fernández Federico y Urquijo, Pedro. “Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación, 1550-1625”. *Investigaciones geográficas*. 60 (2006), pp. 145 – 158.

Fernández, Manuel. *Historia de España. Edad Moderna*. Vol. II. España: Printer industria gráfica Newco, S.L., 2009.

Freedman, Paul y Spiegel, Gabrielle. “Medievalism old and new: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies”. *American Historical Review*. 103 (1998) pp. 677 – 704.

Galán, Agustín. “Bienes raíces de la Orden en Perú: exenciones y privilegios”. En *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*. Sevilla: Deimos, 1988, pp. 457 – 488.

Gálvez, Carlos. “Obispo, financista y político: el doctor don Feliciano de Vega y Padilla (1580-1641)”. *Histórica*. 36, 1 (2012), pp. 97 – 133.

Gálvez, Carlos. “Historias religiosas como narrativas imperiales en el Perú del siglo XVII” (2016).

García, Juan. “Arriaga versus Villagómez. Dos concepciones sobre la idolatría andina en el siglo XVII”. *Idolátrica*. (2012), pp. 1 – 20. Consulta: 14 de setiembre de 2016. <http://www.idolatraca.com/wp-content/uploads/2012/04/garcia-concepciones.pdf>.

García Villoslada, Ricardo y Llorca Bernardino. *Historia de la Iglesia Católica. Edad Nueva*. Vol. III. Madrid: Editorial Católica, 1960.

Gareis, Iris. "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 18, 35 (2004), pp. 262 – 282.

Gento, Benjamín. “Semblanza histórica del cronista peruano fray Diego de Córdova y Salinas (Siglo XVII)”. *Revista de Historia de América*. 40 (1955), pp. 425 – 486.

Gerhard, Peter. “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”. *Historia mexicana*. 26, 3 (1977), pp. 347 – 395.

Gruzinski, Serge. “Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España”. *Historias*. 15 (1986), pp. 31 – 41

Guibovich, Pedro. “Hagiografía y política: las crónicas conventuales en el virreinato peruano”. En *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: IFEA, PUCP e Instituto Riva-Agüero, 2005, pp. 75 – 84.

Guibovich, Pedro. *Sociedad y gobierno episcopal. Las visitas del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo 1674-1687*. Lima: IFEA e Instituto Riva-Agüero, 2008.

Harrison, Regina. “Doctrinal Works”. En *Guide to documentary sources for Andean studies, 1530-1900*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2008, pp. 217 – 234.

Heras, Julián. “La evangelización en el Perú en el siglo XVI”. *Revista histórica*. 37 (1990-1992), pp. 177 – 203.

Heras, Julián. “Las doctrinas franciscanas en el Perú colonial”. En *Actas del III Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (XVII)*. Madrid: Deimos, S.A, 1989, pp. 693 – 723.

Hertling, Ludwig. *La historia de la iglesia*. Barcelona: Herder, 1981.

Howard, Keith. “The Anti-Machiavellians of the Spanish Baroque: A Reassessment”. *LATCH*. 5 (2012), pp. 106 – 119.

Jedin, Hubert. *Breve historia de los Concilios*. Barcelona: Herder, 1963.

Jedin, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. X. Barcelona: Herder, 1980.

Kagan, Richard. *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*. Madrid: El Viso, 1998

Lavallé, Bernard. “Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)”. *Allpanchis*. 19 (1982), pp. 151 – 171.

Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: PUCP. Instituto Riva-Agüero, 1993.

Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1985.

Lewin, Alison. “Salimbene de Adam and the Franciscan Chronicle”. En *Chronicling History. Chroniclers and Historians in Medieval and Renaissance Italy*. Pennsylvania: Penn State Press, 2007, pp. 87-112.

Lohmann, Guillermo. *El corregidor de indios en el Perú bajos los Austrias*. Lima: PUCP, 2001.

López, Constanza. "El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú". *Intus-Legere: Historia*. 5, 2 (2011), pp. 51-68.

Málaga, Alejandro. “Los Collaguas en la historia de Arequipa en el siglo XVI”. En *Collaguas I*. Lima: PUCP, 1977, pp. 93 – 129.

Mantilla, Luis. “Fray Jerónimo de Villacarrillo y su renuncia a la mitra de Tucumán en 1577”. *Revista de Estudios e Investigación*. 19, 36 (2003), pp. 385 – 392.

Marín, John. “Las doctrinas de indios y la construcción de la identidad católica en el indígena colonial del Nuevo Reino de Granada (1556-1606)”. *Antíteses*. 3, 5 (2010), pp. 71 – 94.

Martínez, Pilar y Francisco Cervantes. *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

Martínez, Rosa. “La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI”. En *Evangelización y teología en América (Siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología*. Vol. I. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, pp. 523 – 540.

Mazín, Óscar. "Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú". *Historias*. 72 (2009), pp. 75-90.

Mazzotti, José. “La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII”. En *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, pp. 173 – 196.

Medina, M.A. “Métodos y medios de evangelización de los dominicos en América”. En *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*. Sevilla: Deimos, 1988, pp. 157 – 208.

Mills, Kenneth. *Idolatry and its enemies: colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Miranda, Giuliana. “Misiones y catequesis en el Perú del siglo XVI: Fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630), el *Symbolo catholico indiano* y el *Rituale seu manuale peruanum*”. *Allpanchis*. 69 (2007), pp. 15 – 73.

Montoya, Juan. “¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680)”. *Historia Crítica*. 45 (2011), pp. 10 – 30.

Myers, Kathleen. *Neither saints nor sinners: writing the lives of women in spanish américa: Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York: Oxford University Press, 2003.

Nichols, Stephen. “Writing the New Middle Ages”. *PMLA*. 120, 2 (2005), pp. 422 – 441.

Osorio, Alejandra. *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. Estados Unidos: Palgrave Macmillan, 2008.

Paden, William. "Scholars at Perilous Ford". En *The future of the Middle Ages: Medieval Literature in the 1990's*. Gainesville: 1994, pp. 3-31.

Padgen, Anthony. *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparada*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Phelan, John. *The millennial kingdom of the Franciscans in the new world*. Berkeley: University of California Press, 1970.

Piho, Virve. "La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España". *Journal de la Société des Américanistes*. 64, 1 (1977), pp. 81– 88.

Piho, Virve. "La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII". *Estudios de Historia Novohispana*. 10, 10 (1991), pp. 11 – 30.

Po-Chia, Ronnie. *The World of the Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Poole, Stanfford. "Incidencia de los concilios provinciales hispanoamericanos en la organización eclesiástica del Nuevo Mundo". En *Evangelización y teología en América (Siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología*. Vol. I. Pamplona: Universidad de Navarra: 1990, pp. 549-551.

Porras, Raúl. *Fuentes Históricas Peruanas*. Lima: UNMSM, 1963.

Puente, José de la. *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: [Excma. Diputación Provincial de Sevilla], 1991.

Quiroga, Marcela. "El proceso de reducciones de entre los pueblos muisca de Santafé durante los siglos XVI y XVII". *Historia Crítica*. 52 (2012), pp. 179 – 203.

Riva Agüero, José de la. *Estudios de historia peruana: la historia en el Perú*. Tom. IV. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1965.

Rubial, Antonio. “La Insulana, un franciscano medieval en Nueva España”. *Estudios de Historia Novohispana*. 6, 6 (1978), pp. 1 – 8.

Rubial, Antonio. “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”. *Prolija Memoria: estudios de cultura virreinal*. 1, 1 (2004), pp. 121 – 146.

Sallmann, Jean-Michel. *Naples et ses saint's l'age baroque 1540-1750*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Sánchez, José y Luis Rodríguez. *Los siglos XVI-XVII: cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

Schuessler, Michael. *Foundational Arts: Mural painting and Missionary Theater in New Spain*. Arizona: The University of Arizona Press, 2013.

Spiegel, Gabrielle. *The past as text. Theory and practice of medieval historiography*. Baltimore & Londres: JHU Press, 1997.

Stone, Lawrence y Spiegel, Gabrielle. “History and post-modernism”. *Past and Present*. 135 (1992), pp. 189 – 208.

Tibesar, Antonio. “The Franciscan Doctrinero versus the Franciscan Misionero in Seventeenth-Century Peru”. *The Americas*. 14, 2 (1957), pp. 115 – 124.

Tibesar, Antonio. *Comienzos de los franciscanos en el Perú*. Iquitos: Ceta, 1991.

Tineo, Primitivo. *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona: EUNSA, 1990.

Valdivia, Rosario. "La traducción de los franciscanos en el Perú: Historia y evangelización sobre Jerónimo de Oré: Investigador, misionero y traductor". En *III Coloquio Internacional de Traducción Monacal. Los franciscanos hispanos por los caminos de la traducción: textos y contextos*. Asís, 2011.

Vargas, Rubén. *Manual de estudios peruanistas*. Lima: Studium, 1952.

Vargas, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Vol. III. Lima: [s.n.], 1954.

Villegas, Juan. *Aplicación del concilio de Trento en Hispanoamérica 1564 – 1600 provincia eclesiástica del Perú*. Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975.

Velázquez, Jorge. *Antimaquiavelismo y razón de Estado. Ensayos de filosofía política del Barroco*. México: Ediciones del Lirio, 2011.



## ANEXO 1

### Tablas sobre los números de doctrinas de indios

**Tabla I. Números aproximados del total de doctrinas a finales del siglo XVI en el virreinato del Perú<sup>375</sup>**

| <b>Doctrinas de indios a finales del siglo XVI</b> |     |
|--|-----|
| <b>Religiosos</b>                                  | 140 |
| <b>Diocesanos</b>                                  | 344 |

**Tabla II. Números aproximados de doctrinas de indios en posesión de las órdenes regulares en el virreinato del Perú<sup>376</sup>**

|                     |    |
|---------------------|----|
| <b>Franciscanos</b> | 36 |
| <b>Dominicos</b>    | 36 |
| <b>Mercedarios</b>  | 40 |
| <b>Jesuitas</b>     | 2  |
| <b>Agustinos</b>    | 26 |

<sup>375</sup> Tabla elaborada a partir de las cifras de Fernando de Armas Medina en *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

<sup>376</sup> Tabla elaborada a partir de las cifras de Fernando de Armas Medina en *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

## ANEXO 2

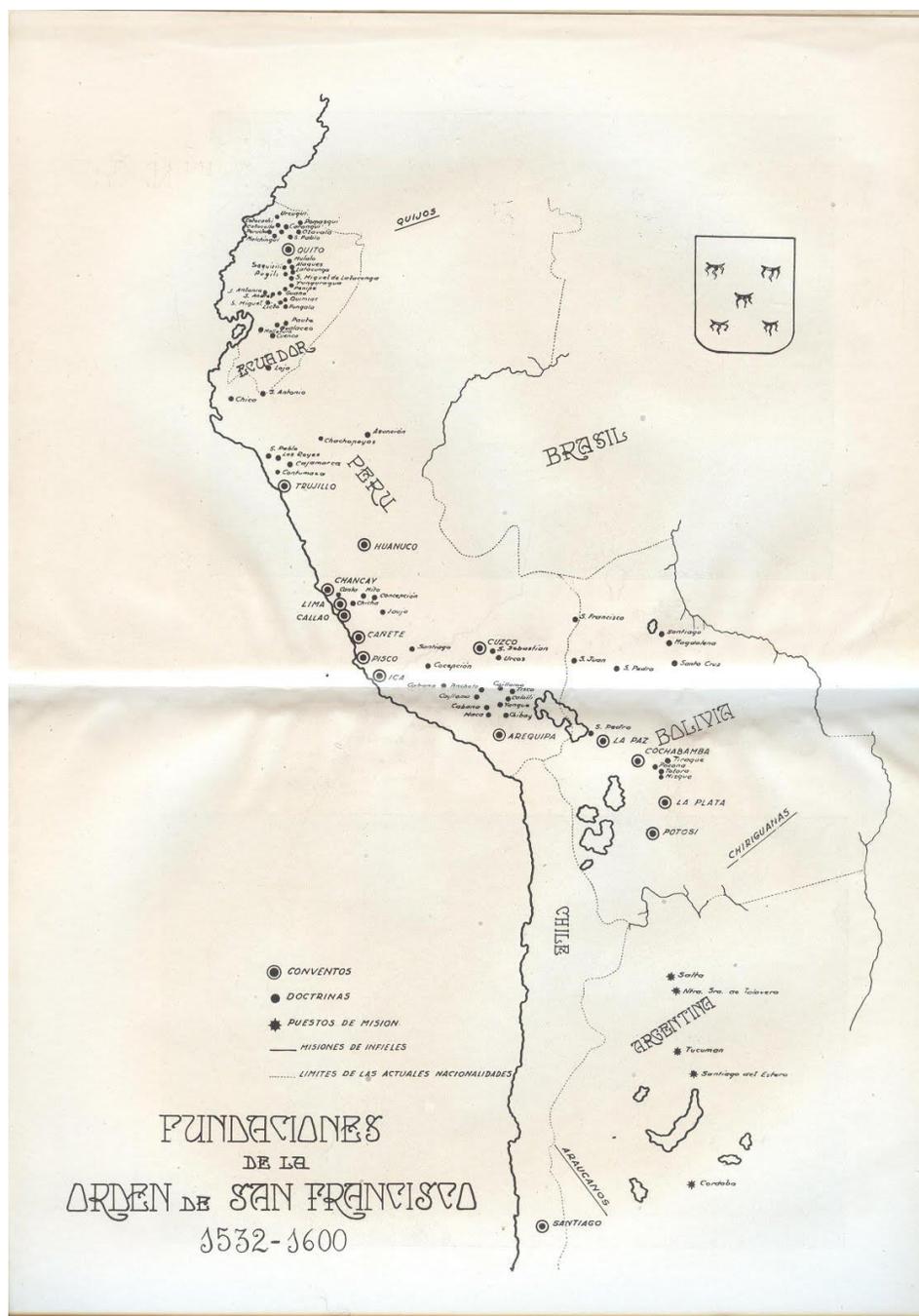
### Mapa de ubicación y control de las doctrinas en el virreinato del Perú durante el siglo XVI

MAPA I. Doctrinas de los clérigos seculares en el virreinato del Perú (1532-1600)<sup>377</sup>



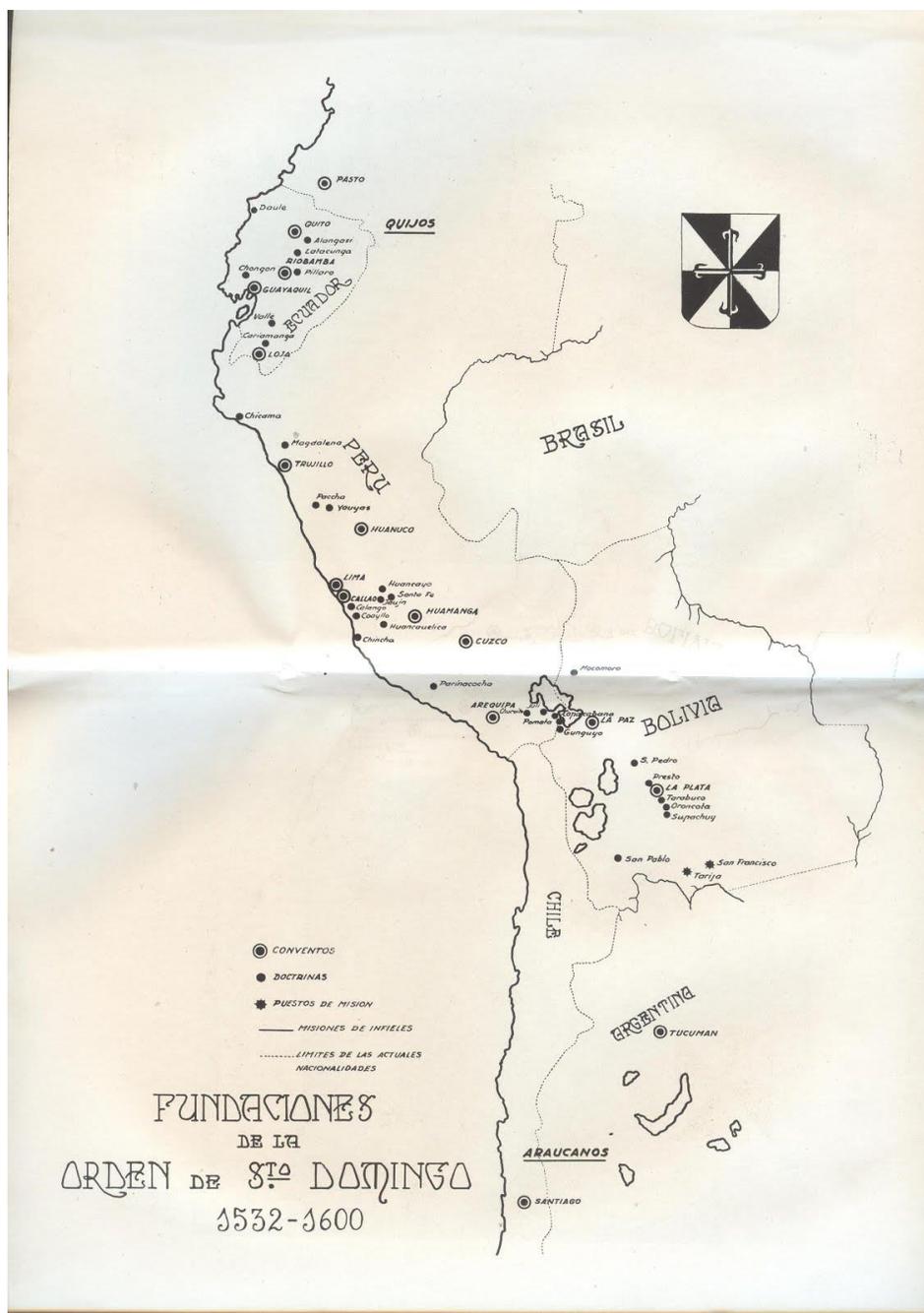
<sup>377</sup> Fuente: Armas, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

MAPA II. Doctrinas de la orden franciscana en el virreinato del Perú (1532-1600)<sup>378</sup>



<sup>378</sup> Fuente: Armas, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

MAPA III. Doctrinas de la orden dominica en el virreinato del Perú (1532-1600)<sup>379</sup>



<sup>379</sup> Fuente: Armas, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

**MAPA IV. Doctrinas de la orden agustina en el virreinato del Perú (1532-1600)**<sup>380</sup>



<sup>380</sup> Fuente: Armas, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

MAPA V. Doctrinas de la orden mercedaria en el virreinato del Perú (1532-1600)<sup>381</sup>



<sup>381</sup> Fuente: Armas, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

MAPA V. Doctrinas de la Compañía de Jesús en el virreinato del Perú (1532-1600)<sup>382</sup>



<sup>382</sup> Fuente: Armas, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.