

ESPIRITUALIDAD FRANCISCANA EN EL PERÚ:  
CONTINUIDADES, RUPTURAS Y DEBATE EN EL PROYECTO  
EVANGELIZADOR, S. XVI<sup>1</sup>

Patricia Martínez i Álvarez

Era julio del 94 y el salón parroquial de la iglesia de Celendín (Cajamarca) estaba aquella tarde lleno de campesinos pertenecientes a distintas comunidades cristianas de la provincia. Habían caminado durante largas horas para reunirse con el párroco, una religiosa y cinco laicos españoles con los que iban a pasar tres días compartiendo la resonancia del Evangelio en la realidad de cada día. Cuando regresaran a sus caseríos, en sus reuniones comunitarias, explicarían seguramente lo hablado y escuchado en aquel salón.

En uno de los momentos que aprovechábamos para cantar con el cancionero que la Diócesis publica, una mujer me prestó su libro para que no me perdiera con la letra. Y curiosoando encontré en la última página una “oración contra duendes” escrita a mano y con lapicero que despertó en mí muchas preguntas. Como casi siempre, pensé en recurrir al estudio de la historia para explicarme la realidad. Me había sorprendido aquella mezcla de expresiones y me transporté a los momentos de la evangelización primera de aquellas tierras. Tras unos meses de actualización personal buscando bibliografía para

---

1. Este artículo es un extracto del trabajo de investigación realizado por Patricia Martínez i Álvarez, dirigido por las doctoras Pilar García Jordán (departamento de Historia de América) y Mercè Aventín i Puig (departamento de Historia Medieval), sustentado el 26 de febrero de 1997 para la obtención de Licenciatura en Grado en la Facultad de Geografía e Historia en la Universidad de Barcelona.

el tema, pensé en la figura de Francisco en la historia de la Iglesia, y me pareció que encaramándome por el franciscanismo en el Perú iba a encontrar muchas respuestas para tratar de configurar, a título personal, lo que había supuesto el proceso de evangelización en la cultura andina.

La historia del franciscanismo es una historia de debate desde su nacimiento: Francisco fundó su Orden en un momento de confusión para la Iglesia Católica bajomedieval en Europa y sus discípulos caminaron siempre en esa coyuntura. A mi parecer, la llegada al Perú de los Frailes Menores de San Francisco fue símbolo también de debate en muchos sentidos y expresa hoy, cuando tratamos de explicarnos el papel que jugaron los distintos conquistadores en el Perú del siglo XVI, muchas translaciones de visión, ideal y proyecto europeos a la vez que muchas rupturas frente a la puesta en escena que se fue llevando a cabo en la mezcla de conquista evangelizadora promovida por intereses dispares y en tantas ocasiones ajenos a los ideales primeros.

#### 1. EL FRANCISCANISMO BAJOMEDIEVAL: REFORMAR LA IGLESIA DESDE LA SUMISIÓN

“Y a estos sacerdotes y a todos los otros quiero tener, amar y honrar como a señores míos. Y no quiero advertir pecado en ellos, porque miro en ellos al hijo de Dios y son mis señores” (San Francisco de Asís 1955: 122)

La Iglesia de los últimos siglos de la Edad Media en Europa trataba de seguir siendo autoridad frente al mundo y autoridad frente a los otros poderes establecidos en la tierra. Su concepto de autoridad, expresado en la predicación mediante el sermón, se mezclaba con el deseo de seguir siendo palabra de Dios para los hombres y el camino elegido para hacer realidad esa pretensión fue siempre el establecimiento de la línea que distanciaba lo ortodoxo de lo heterodoxo, el pecado del bien... el purgatorio, el infierno, del reino de Dios en el cielo.

El mundo europeo había vivido cambios importantes en la estructuración de su economía, de su sociedad y de sus esquemas políticos, y la Iglesia avanzaba con el mundo observando su caminar, detectando el pecado en él y permitiendo más tarde, cuando ella misma se adaptaba a los tiempos, la continuidad de las nuevas formas. Frente a los cambios de concepción de tiempo, trabajo y el valor de la libertad respecto a la servidumbre del latifundio, la Iglesia trató también de evolucionar en caminos de acumulación de

bienes que transparentaron más tarde un acomodamiento progresivo que dejaba atrás el abandono en la voluntad de la providencia. De esas actitudes surgieron distintas formas de espiritualidad abanderada por grupos que, cuestionando a la Iglesia institucional, soñaban aún con el regreso a los ideales primeros del cristianismo. Su autoridad entre sectores eclesiales y también entre algunos grupos poblacionales fue denunciando con tal perseverancia a la Institución que ésta determinó entonces fortalecer su tradicional apropiación de la palabra de Dios para enfrentar lo que ella iba a denominar ortodoxia y heterodoxia.

Francisco veía en los clérigos comportamientos ajenos a la promesa del Reino, pero su reforma eclesiástica debía de llevarse a cabo desde la sumisión a los papas, al clero, a la vez que tomando la autoridad suficiente como para predicar anunciando caminos correctos de espiritualidad y acción en el mundo. Esa sumisión fue precisamente la que otorgó a la Orden el privilegio suficiente como para alejarse de los ideales primeros: frente al proyecto de abandono, los franciscanos contaron con el apoyo de los Papas para sus establecimientos. Frente a la ilusión de un nuevo mundo en el que el Espíritu tuviese cabida, la alianza con las monarquías que debían procurar el orden en la tierra les dio una protección exagerada con la que avanzar en el acomodamiento de sus fundaciones conventuales. Obtuvieron siempre favores reales que les posicionaban en un lugar de privilegio en la Iglesia y en los diversos países por los que se esparcieron, y las reticencias del clero secular fueron creciendo contra los frailes menores.

Europa, en el siglo XV y posteriormente en el XVI no dejaba cabida ya para el sueño del cristianismo primitivo que todavía muchos frailes menores y grupos espirituales albergaban. El descubrimiento que los europeos hicieron llegando a América podía cultivar aún algunas esperanzas que con el asentamiento de la colonia fueron desatando proyectos dispares entre las distintas clases de conquistadores que veían, efectivamente, en el suelo americano, un Nuevo Mundo para el Viejo Mundo.

## 2. UN NUEVO MUNDO PARA EL VIEJO MUNDO

La conquista y colonización de América fue llevada a cabo a partir de esperanzas perdidas para Europa; los civiles que llegaban veían en las nuevas tierras el espacio para alcanzar cargos y poderes de los que no hubiesen ya podido disfrutar en el viejo continente. La mayoría de ellos pensaba en la

empresa americana como en la posibilidad de dominio del otro, en la oportunidad de poseer tierras, hombres y riquezas con los que alcanzar el prestigio ocupado por otros en Europa. Para los conquistadores eclesiásticos, para el clero secular, América iba a ser la respuesta a las necesidades de extensión de una Iglesia que había sido dada por Dios a Europa y, en esta ocasión, a los Reyes Católicos: la Iglesia española recibía con el Nuevo Mundo la afirmación de cultura superior a la que la divinidad congraciaba con el regalo y el deber de la expansión. Para los religiosos de las distintas órdenes que fueron llegando en las naves de los conquistadores, el nuevo lugar era la posibilidad de reconstrucción de una Iglesia que en Europa había alcanzado ya un acomodamiento demasiado interpelador para el cristianismo entendido desde la pobreza.

“La gran esperanza de los franciscanos, al encontrarse con una masa de indios, a su juicio tan dócil y moldeable, era que de su labor misionera surgiese una nueva cristiandad, mucho mejor, más depurada que la de los pueblos europeos” (Maravall 1949: 203)

Algunos de ellos, con todo, vieron en América solamente el espacio en el que seguir obedeciendo a la Institución a través de la cual hablaba Dios en el mundo a los hombres, pero para algunos de nuestros frailes franciscanos, el Nuevo Mundo y el encuentro con el otro americano fueron el lugar en el que reconstruir la inocencia del cristianismo:

“Estos indios casi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco que apenas tienen con qué se vestir y alimentar... son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas: nunca me acuerdo haber visto guardar injuria; humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya voluntad, no saben sino servir y trabajar” (Motolinía 1977: 88).

Se mezclaron el sentido político y el religioso en el avance de la colonia porque la figura de los Reyes Católicos propiciaba esa confusión: Dios daba a la monarquía española, por la victoria contra judíos y musulmanes, el nuevo territorio americano. Estos, a su vez, delegaban ese poder en guerreros, colonos, sacerdotes seculares y religiosos regulares que debían responder al deseo de Dios en primer lugar, canalizado por la monarquía (Borobio 1992). La figura del patronato regio es una clara explicación para esta afirmación y, a su vez, la Iglesia de Roma afianzaba tales derechos expidiendo bulas favorables para la empresa (De la Hera 1992: 175-185). A cambio de la obediencia

cia, todos los conquistadores obtuvieron el premio del poder frente al indígena americano, anulado por supuesto en sus derechos como habitante y propietario del escenario.

Si el español llegaba hablando en nombre de Dios y actuando en nombre del Oro y la expansión, entonces, la religión cristiana podía perfectamente ser asimilada por el indígena en términos de riqueza (Gutiérrez 1990: 101). A partir del diálogo sordo en el encuentro cultural, la conquista tuvo que proveerse de explicaciones que justificaran su actuación y empezaron entonces los debates teológicos sobre la hominidad del indio, las acciones de aculturación y extirpación... siempre en nombre del cristianismo. En la percepción del indígena como *ser humano* hubo desde comienzos del encuentro diversidad de ideas entre las cuales destacaría la controversia entre considerarle como tal y entenderlo como bárbaro al que, mediante la predicación, era difícil convencer de la verdad del cristianismo. En 1588, el jesuita José de Acosta presentaba al rey Felipe II su *Procuranda Indorum Salute*, un libro en el que el religioso defendía la necesidad de convertir a los pueblos encontrados en América, a pesar de la barbarie en la que se les había hallado (Acosta 1984)<sup>2</sup>.

La Iglesia bajomedieval, a su vez, llegaba a América con la seguridad de que sólo en ella existía la salvación para los hombres y a la extirpación para el sometimiento se añadió entonces la extirpación para la pretendida salvación.

### 3. CONQUISTA DEL PERÚ: PRESENCIA DE LA IGLESIA Y FRANCISCANISMO, EXPECTATIVAS Y REALIDAD (S. XVI).

El propósito de evangelización sirvió, en la conquista del Perú, para desencadenar la reducción de los indígenas en marcos como las doctrinas que se fueron estableciendo por todo el territorio como espacio social y económico. A la vez, la aculturación se fue mezclando con las intenciones de los conquistadores civiles que usaban los mismos marcos para el desarrollo de sus ideales: el enriquecimiento económico y de poder, y la expansión del dominio español. Toledo fue uno de los mayores representantes del

---

2. En esta obra se juzgaba lo ilícito de la guerra contra los bárbaros, y se explicaba de qué manera los métodos de evangelización europeos debían de ser amoldados a la realidad del indígena americano, a pesar de la necesidad de catequizarle.

sometimiento de los ideales de evangelización religiosa a los de conquista civil y las reticencias entre los distintos sectores de la Iglesia al proyecto común desataron importantes conflictos en la colonia. La obsesión por procurar la salvación desfiguraba también las intenciones cristianas con las que llegaban los religiosos, de manera que los esquemas culturales de la población indígena, bajo dos líneas distintas de conquista, resultaron progresivamente anulados.

De cualquier modo, las posibles discrepancias denunciadas de algunos sectores de la iglesia regular iban a ser sometidas, a lo largo del establecimiento español en el Perú, a la autoridad de los monarcas y a la de los Papas: si el papado no era propietario del Nuevo Mundo, ¿cómo podía haberlo donado a la monarquía española?, y en ese caso, ¿eran lícitas las acciones llevadas a cabo en América? En 1501 ya Alejandro VI había otorgado la capacidad del cobro de diezmos en el Nuevo Mundo, y los indígenas, vistos como bárbaros, –se entendía– necesitaban una civilización que a costa del sometimiento quedara definitivamente asentada. Las quejas y reivindicaciones por parte de algunos frailes menores como Vitoria y la actitud de algunos colonos que no permitían a sus yanaconas la asistencia a la doctrina y al cumplimiento sacramental desatarían tempranamente la evidencia de que unos y otros habían llegado a América con propósitos distintos aunque de fondo similar: destruir para someter o destruir para convertir fueron al final, las líneas principales de acción. La llegada de muchos franciscanos a las tierras del Nuevo Mundo supuso, para la estructuración y organización de la Orden, la creación de nuevas Comisarías que irían reduciendo –cada vez más– su terreno de actuación a las Provincias americanas: cuando se llegó a tierras peruanas, la Orden contaba ya con la experiencia adquirida en la evangelización de Nueva España y en el año 1559, en el Capítulo General que se celebró en Aquila se determinó dividir en dos la Comisaría General de Indias: una para Nueva España y otra para el Perú, coincidiendo así con las demarcaciones políticas existentes. Entre los años 1553 y 1565 se dieron los decretos a partir de los cuales se erigiría la Provincia de los Doce Apóstoles del Perú: en el capítulo General de Niza, en 1553, junto con la elevación de la Custodia del Santo Evangelio para la Nueva España, se había determinado ya la formación de la de los Doce Apóstoles para el Perú, que tomó este nombre en 1559, con la constitución con comisaría independiente. En el año 1565, la extensión era ya tal, que se vio la necesidad de dividirla en cinco provincias más, ahora ya al margen de la organización territorial virreinal: la antigua custodia del nuevo Reyno de Granada pasaba a ser la Provincia de Santa Fe; la custodia de San Pablo de Quito iba a ser la Provincia de San Francisco;

la de la Santísima Trinidad de Chile quedaba como provincia con el mismo nombre; la de la ciudad de los Reyes se quedó como provincia madre de las restantes, la de Argentina tomaría el nombre de San Antonio de los Charcas y “*el reino de Tierra Firme junto con la ciudad de Cartagena, y Tolu, sera Custodia subdita a la provincia de los Doze Apostoles. La custodia de San Antonio de el Reyno de Portugal, dentro de los montes se tiene por subdita a nuestra obediencia*” (Rebolledo 1987: 277). Como continuación de lo vivido en Europa, los frailes menores recibieron, para el asentamiento en las nuevas Custodias y Provincias de América, el apoyo tanto de los pontífices como de los monarcas: los Reyes de España podían controlar el envío y distribución de misioneros, poner límites a las diócesis, etc. A su vez, muchos de los cánones que determinaban estas atribuciones, habían sido trabajados y escritos por franciscanos: J. Focher, Fray Manuel Rodríguez, Fray Luis de Miranda... fueron algunos de los vicarialistas que, sobre todo desde Salamanca, redactaron las obras que atribuían al rey, por encima del poder eclesiástico, el poder organizador de la Iglesia evangelizadora en América (Castañeda Delgado 1987). En cuanto al papado, los privilegios que los frailes menores recibían eran siempre –por definición– leyes especiales, favorables a la Orden, al margen del derecho. Uno de los más significativos, dentro del período que nos interesa para el caso del Perú, fue el concedido por Paulo III (1534-1549); con su bula *Alias Felicis Recordationis Hadrianus* en 1535, el Papa confirmaba y ampliaba la bula de Alejandro VI por la cual dejaba de ser obligatorio para los franciscanos acudir a los obispos, petición que había hecho Lunel, General de los franciscanos. También Julio III reconfirmó todos los privilegios recibidos anteriormente por ellos, Paulo IV hizo lo mismo incluso refiriéndose a clarisas y terciarios y Pío IV repitió la reconfirmación de éstos. Pío V (1566- 1572) añadía además que los franciscanos –en tanto que religiosos que hubieran recibido ya todos esos privilegios– cuando fueran párrocos tampoco debían someterse a los obispos. Después, con el papado de Gregorio XIII (1572-1585) los obispos reivindicaron fuertemente sus derechos eclesiásticos, incluso los que habían sido opacados por los de los frailes (García García 1987: 370-389). Además de estos documentos, entre 1542 y fines de siglo XVI es abundante la correspondencia entre los frailes y el rey por un lado, y los frailes y el papa por el otro; en esta correspondencia encontramos también muchos elementos significativos que ponen de relieve la situación de privilegio en la que vivían los religiosos en general y los franciscanos en concreto; en 1543, las reales cédulas que se les dieron tenían que ver con las facilidades que el rey quería que se diese a los Menores para la constitución de la Provincia de los Doce Apóstoles: hasta el año 1551 encontramos documentos de este tipo. En el año 1555 el Rey escribía al

Marqués de Cañete comunicándole la información que había recibido en cuanto a la falta de religiosos en la zona; se pedía, también, que los indígenas ayudasen en la construcción de nuevos monasterios, los cuales debían ser, además, de carácter austero. Años más tarde, en 1563 el rey envió una carta a los Oficiales porque los frailes le habían enviado una relación en la que le hablaban de que éstos les quitaban a los religiosos algunos indígenas. En 1568, el Comisario de la Orden pedía directamente al rey que pusiera orden en el Cusco, que tuviese presentes a los religiosos de allá; en el 70 él mismo pedía intervención real para solucionar los problemas que se suscitaban con el obispo, en el 71, para que interviniese en los problemas con el de Quito... Los frailes menores de San Francisco, entonces, contaron no sólo con los privilegios que oficialmente se conocían del monarca y del Papa: además, la fluida correspondencia, sobre todo con el rey, demuestra la condición de cercanía y confianza de que disfrutaban en los asuntos eclesiásticos; así el monarca se convirtió, principalmente, en un protector de los religiosos de San Francisco ante los conquistadores y colonos y ante el clero secular.

Según Vázquez Janeiro los frailes de San Francisco que llegaron a América en el s. XVI fueron aproximadamente 2782, todos ellos observantes. A nivel local, es decir, por debajo de las Comisaría y las Provincias constituidas supranacionalmente, se organizaron en conventos, donde en principio no podían vivir más de doce frailes; vicarías, residencias conventuales que no tenían capacidad para tal número; doctrinas, lugares en los que se enseñaba a los indígenas, en donde los frailes vivían con los indígenas doctrinantes; visitas, que eran lugares visitados regularmente por los misioneros; curatos de indios, cuando una visita o doctrina pasaba a constituir una verdadera parroquia, y las misiones, que hasta el siglo XVIII no tendrán sentido institucional. Por encima de toda esta estructura “formal”, que aparentemente trataba de ser un duplicado de la organización franciscana en Europa, existió entre los frailes un fuerte ideal de crear una Nueva Iglesia (Duch 1992: 199-241), tal vez ese fue el punto de discrepancia más importante entre aquellos y el clero secular que pretendía la erección, en territorio americano, de una nueva Iglesia Castellana, en honor de quien era considerado su propietario, el reino de Castilla representado en primer lugar por el monarca. En su recorrido desde las Antillas –de ahí partieron hacia Cumaná, México, Cuba y la Florida por el norte, Centroamérica por el sur, posteriormente, vía Panamá, se dirigieron a Perú, desde donde irían abarcando las provincias de América del Sur– los frailes fueron haciendo crecer una Iglesia en ocasiones paralela a la secular: a partir de lo visto entorno a los privilegios y cartas puede leerse que hubo siempre una especial intención de protección para con los frailes y

que en ocasiones se desarrolló en detrimento a la que se pudiera ofrecer a los clérigos seculares y obispos.

El primer período de la presencia franciscana en el Perú se caracterizó por la actividad evangelizadora itinerante y Fray Mateo de Jumilla fue el principal protagonista. Con la redacción que el religioso hizo del catecismo y rodeado por un grupo de niños que recitaban la doctrina cristiana, el fraile caminaba por el norte del territorio peruano evangelizando, como vemos, de una manera bastante errante. Según el testimonio de Fray Marcos de Niza, los frailes menores de San Francisco llegaron al Perú en el año 1531, acompañando las expediciones de Francisco Pizarro. En el 35 se hizo la primera fundación en Lima: para ello, Fray Francisco de la Cruz –otro de los religiosos franciscanos– había pedido ya un emplazamiento en la capital del Virreinato. Con las revueltas indígenas del 36, los frailes salieron del Perú para establecerse en Quito, donde tenían entonces la casa central, de la que el fraile Jodoco Ricke era el guardián. Sólo nueve años más tarde regresaron los religiosos, enviados por éste mismo a Perú y Fray Francisco Santana quedó como guardián ahí. En 1548 los únicos conventos franciscanos en tierras peruanas eran los de Cusco, Trujillo y Lima. En ese mismo año las rebeliones de Gonzalo Pizarro habían sido secundadas por algunos de los frailes, Fray Jerónimo de Villacarrillo, Fray Francisco de Morales y fray Jodoco de Ricke parece que fueron los principales protagonistas del hecho, con la creación de la Comisaría del Perú, Fray Francisco de Vitoria ocupó el cargo de Comisario General. En 1571, fray Diego de Medellín, provincial de la Orden en el Perú, escribió una carta al rey de España explicando la necesidad que había de que entrasen a formar parte del grupo de religiosos algunos nativos del Perú, pues en tanto que conocedores de la lengua y la cultura, podrían entablar un encuentro más cercano con los indígenas: en ese momento, la legislación eclesiástica para las misiones evangelizadoras de América todavía se negaba a aceptar a aquellos que no fuesen, por lo menos, criollos (Tibesar 1991).

A finales de siglo, en el continente americano estaban ya constituidas las siguientes provincias franciscanas: en 1505 la de la Santa Cruz, en la Española; en 1536 la del Santo Evangelio (México); en 1551 la de los Doce Apóstoles, de Lima; en 1565 la de San Antonio de Charcas, San Francisco de Quito y Santa Fe de Bogotá; en 1559, la de San José del Yucatán, 1565 la del Santísimo nombre de Jesús, en el mismo año la de San Pedro y San Pablo en Michoacán; en 1575 la de San Jorge de Nicaragua, en 1599 la de San Diego de México. El origen de todas estas provincias parece ser el grupo de franciscanos que, desde la Rábida, fueron saliendo –bajo el espíritu de la

Observancia– hacia las prometidas tierras en el Nuevo Mundo (Morales 1993: 119-129).

La dedicación del clero secular a la atención espiritual de los españoles parece que fue uno de los puntos que más influyó en el hecho de que los franciscanos se dedicaran, junto a otras órdenes regulares, a la evangelización de *los naturales*; además, la evolución de los hechos propició en seguida que éstos prefiriesen la separación de los indígenas respecto a los españoles, y la mayoría de las doctrinas fueron organizadas de manera que los indígenas y los franciscanos vivieran aislados del resto de los españoles. En algunas de las crónicas que los frailes nos han dejado, así como en los catecismos que recientemente han sido publicados, observamos el modo en que vivieron y los propósitos que traían de Europa, la percepción que tuvieron de la monarquía y lo que supuso para el franciscanismo bajomedieval la oportunidad del Nuevo Mundo. Los catequistas franciscanos que llegaron al Perú transportaron la doctrina cultivada en España durante los últimos siglos, pero, con todo, se hizo nota constante, en sus escritos, la defensa del indígena al que querían evangelizar. Le consideraron *inferior*, ciertamente, pero no en tanto que no fuese hombre sino en tanto que por desconocer la verdad del cristianismo, necesitaba ser “enseñado”. Lo *bárbaro y salvaje* que había en él, creo, hay que entenderlo desde este prisma. Por otro lado, la imposición de ideas que para los indígenas eran tan abstractas, me refiero a los puntos desarrollados doctrinalmente, tuvo que ver con la incapacidad notable para entender en la construcción de la soñada nueva Iglesia la necesidad de cambiar o adaptar lo legislado ya, quisieron encontrar un nuevo mundo para vivir en él el Evangelio en amplio sentido, pero construyeron sobre la misma Iglesia que en Europa se había derrumbado en detrimento de la radicalidad evangélica.

Siguiendo las disposiciones tridentinas, y a modo de traducción del catecismo que el Tercer Concilio de Lima decretó como oficial, Fray Luis Jerónimo de Oré, uno de los primeros frailes de San Francisco nacido ya en el territorio del virreinato Peruano, escribió en 1595 el “*Symbolo Catholico Indiano*” (Oré 1992) que, fiel al concilio de Nicea y al de San Atanasio, así como al tridentino y al limense tercero serviría para evangelizar el territorio americano, especialmente la zona de Chile, perteneciente entonces al virreinato del Perú. Mediante la formulación de preguntas y respuestas dadas se pretendía, de esta manera, difundir las verdades del cristianismo. Lo más importante de esta obra es la traducción que el religioso hizo, de todo el texto, a las lenguas quechua y aymara. De la misma manera, ya en el año 1607, se publicaba en Nápoles otra de las obras de nuestro evangelizador, el “*Manuale*

Peruanum”, escrito en latín, castellano, quechua y aymara. Cada una de éstas, consideradas quizás por ello de tanta oficialidad, fue revisada y aceptada por numerosos canónigos, maestros en las lenguas a las que se tradujeron y oficiales de la colonias. Además de los puntos catequéticos obligados, en su redacción puso de relieve la necesidad de extirpar *la herejía*, pero, a su vez, defendió que Dios era conocido principalmente a partir del conocimiento de sus criaturas; entonces, la adoración del sol y los apus, ¿por qué eran considerados herejías? Otro elemento importante fue la introducción que Oré hizo , en los capítulos de su *Symbolo* dedicados a la creación, del tema de la tierra del Perú; concretamente en el octavo, el autor describe la tierra y las poblaciones peruanas cuando contaba la creación del Mundo. Creo en este sentido, que la novedad de la tierra en la que la colonia se está asentando, queda adaptada al mundo antes conocido, que era lo que se creía creado. En la crónica que hace de la conquista del Perú explica que

“los españoles revolvieron y turbaron toda la tierra con vandos y guerras civiles en que se dieron siete batallas campales” (Oré 1992: 135).

Oré describió la idolatría de los indígenas con las imágenes que adoraban y explicó de qué manera la reticencia al dominio español resultaba uno de los mayores impedimentos para la propagación del cristianismo:

“y assi se van consumiendo los indios naturales de los Andes, los quales aunque tienen mucha noticia de la fee christiana , y desseo de recibir el baptismo, por el inconveniente de no querer salir ellos a sujetarse a los Españoles ni dexarlos entrar a que se enseñoreen dellos, nunca se les ha dado sino muy pocos dellos (...) pero han sido venturosos los indios en aver recebido dellos la fe catholica y doctrina christiana limpia y pura de errores y sectas falsas, quales son las que tienen y defienden las otras naciones de Europa en cuyos reynos a cundido la heretica pavidad de lo qual España y el Peru y México estan libres” (Oré 199: 137).

Situó la lengua quechua a la misma altura que las que se hablaban en Europa:

“Pero de la lengua quichua general en todo este reyno, la ciudad del Cuzco es el Athenas, que en ella se habla con todo el rigor y elegancia que se puede imaginar, como la Jonica en Atenas, la latina en Roma, el romance castellano en Toledo...” (Oré 1992: 144).

Con gran naturalidad, nuevamente, el religioso puso de relieve de qué manera la evangelización, como gran gesta de los españoles y evangelizadores, era pagada por el Nuevo Mundo:

“Y por tan grandes bienes como estos ningún retorno embia el Piru a España sino el fructo que se saca de las entrañas deste rico cerro de Potosí, del qual llevan todos los años millones de ducados las mismas flotas que traen todo lo dicho: con lo qual el Piru queda contento, y España pagada” (Oré 1992: 146-7).

Me parece entender en este texto del evangelizador franciscano una fuerte crítica a la actuación de los españoles; en primer lugar explica que las guerras y luchas que llevaron a cabo a su entrada, desestabilizaron notablemente a la población indígena. Las expresiones usadas ponen de relieve lo negativo del hecho, “revolvieron y turbaron”. Además, Oré explica que es precisamente por la actuación de los conquistadores que se perdía oportunidad en la evangelización; el sometimiento de los indígenas impuesto por los españoles y unido a la tarea evangelizadora era lo que provocaba en los primeros el rechazo a los cristianos, que eran los conquistadores. Más adelante, la consideración que tuvo de la lengua quechua indica también una percepción distinta de lo indígena, de la cultura del lugar, que parece ser entendida aquí ya como tal, “cultura”. El hecho de que Jerónimo de Oré hubiese nacido en tierra colonial podría dar una explicación al por qué de ver en los *naturales* hombres distintos pero al final, hombres; pero no es un factor determinante si caemos en la cuenta de que el fraile era criollo, hijo de un conquistador, Antonio de Oré, que viviendo en Huamanga, había sido un importante bienhechor para el franciscanismo.

Entender el territorio peruano viéndolo como parte de la creación hasta el punto de querer añadirle, con su manera de exponerlo en el Symbolo, un capítulo al Génesis bíblico me parece también resultado de una mirada distinta para lo que era el Nuevo Mundo: no sólo era un espacio para los europeos sino que pasaba a ser un espacio cultural en sí mismo y ahora, creado ya, igual que las tierras conocidas hasta el momento.

La segunda obra que he nombrado de Fray Luis Jerónimo de Oré fue el “Manuale Peruanum”, otro catecismo. En él hay una carta dirigida “a los curas de los indios del Perú” en la que les ofrece “a falta que ay en las prouincias del Piru, de algunas traducciones necessarias para administrar los Sanctos Sacramentos...” el manual que él mismo ha confeccionado. Oré se propuso resumir todo lo necesario acerca de la doctrina cristiana, en “Ro-  
238

mano peruano y cuzquense “(Oré 1607: 11). El hecho de que este religioso se dirigiese a los curas doctrineros y les pretendiese administrar él mismo el catecismo necesario para su evangelización pone de manifiesto, una vez más, el papel que los franciscanos sentían ocupar en la Iglesia: como San Francisco, Jerónimo de Oré, al servicio del clero, quería determinar la manera en que se llevase a cabo la expansión del cristianismo ahora en el virreinato peruano.

Toda esta catequesis llevada a cabo por Jerónimo de Oré estuvo siempre, como vemos al analizar el catecismo decretado por el Tercer Concilio de Lima, en acorde a los cánones del mismo. En éste es importante destacar, otra vez, la concepción que se tiene del hecho de no conocer a Dios; lo negativo de esto era lo que hacía que los indígenas fuesen considerados por debajo de los españoles que, por lo menos, conocían la verdad del cristianismo que les ayudaba a conocer a Dios, al Único Dios alejado de la herejía y, por lo tanto, del mal.

El catecismo del Tercer Concilio de Lima se redactó en varios formatos, cada uno de ellos aplicable a los distintos tipos de capacidades humanas: *a los rudos, a los más inteligentes...* además éste contenía un libro para los sermones que los evangelizadores debían predicar a los indígenas: la mayoría de los temas se refieren a la creación de Dios, a determinar cuál debía ser el comportamiento de los indígenas y cuál su creencia correcta<sup>3</sup>.

En cada uno de estos ejemplos vistos se da la tónica de la denuncia e incluso el afán por entender la diversidad en la que se manifiestan el hecho político por un lado y el religioso por el otro. Sin embargo, en el intento constante por conseguir la asimilación, por parte del indígena, de la verdad cristiana y su doctrina católica desde los esquemas ideados por y desde Europa se dio la extirpación. No se pudo, a mi parecer, entender otra realidad cultural al tiempo que se trató de enseñar que Dios era Uno y Trino o que a la Virgen se le rezaba con el Ave María; y menos aún que la Iglesia era Santa, Apostólica y Romana cuando ni siquiera era posible entender qué significaba Apóstol o qué era Roma.

---

3. *DOCTRINA CHRISTIANA Y CATECISMO PARA INSTRUCCIÓN DE INDIOS; En la ciudad de los Reyes 1584-1585* (Elaborado bajo la dirección de Luciano PEREÑA). CSIC, Madrid 1985. Fray Francisco de Morales fue otra de las figuras importantes en la evangelización franciscana del siglo XVI en el Perú; de la misma manera que Oré, resaltó en muchas ocasiones, en sus escritos, lo injusto e ilícito de la imposición española entre los indígenas, y puso en alerta a las autoridades máximas, con su correspondencia, acerca del abuso que el clero ejerció en muchas ocasiones con los *naturales*.

#### 4. ENFRENTAMIENTOS O AFINIDADES CON LOS CONQUISTADORES PRESENTES EN EL NUEVO MUNDO.- PERÚ.

Los privilegios concedidos por la monarquía y el papado, la fluida correspondencia, de carácter menos oficial, que mantuvieron muchos de los componentes de los grupos franciscanos llegados al Nuevo Mundo con la casa real de Castilla, y las crónicas y catecismos que he ido viendo hasta aquí muestran grandes contradicciones entre los ideales de los frailes menores y sus actuaciones, sobre todo si tenemos en cuenta que los frailes pretendieron la construcción de una Iglesia distinta a la que, sobre el poder, se había construido en Europa.

El ideal de pobreza que los franciscanos traían a las tierras recientemente descubiertas por los españoles encajaba en la realidad americana en sus dos grandes vertientes: la pobreza espiritual encontraba espacio en la “infancia” en la que se entendía al indígena, el hecho de que éste no conociese la verdad cristiana le situaba –incluso entre los que más valor daban a los indígenas– por debajo del español. Por otro lado, también la pobreza material tomaba sentido en tanto que la riqueza de la Iglesia europea no tenía aquí, por lo menos, todo lo acumulado hasta entonces y, además, la nueva realidad americana dejaba atrás los esquemas económicos desarrollados en el Viejo Mundo.

En el Nuevo Mundo, también, entendieron los frailes a los indígenas como aquellos *hermanos* a los que, tal y como había dicho San Francisco, *había que servir* en el apostolado. Y a la vez, construyeron estrechas relaciones con la monarquía que, tal como se había augurado, iba a preponderar por encima de las restantes.

Pero si el continente americano era ese espacio de realización y los indígenas el pueblo que iba a permitirlo, entonces ¿qué sentido tenía la imposición cultural que llevaron a cabo los frailes?

Ya en 1502, Fray Juan Robles le comunicaba al cardenal Cisneros que los franciscanos de la Española tenían “una carta patente a favor de los indios” (Borges 1993: 45); con todo, los franciscanos participaron en repartimientos de encomiendas en algunas ocasiones y hubo algunos de ellos que defendieron la licitud de la conquista violenta en las tierras americanas

“en 1531 se pronunciaron en México los franciscanos Fray Martín de Valencia, fray Francisco de Soto y Fray Francisco Jiménez por conside-

rar los procesos armados justificados debido a las prácticas idolátricas de los indígenas” (Borges 1993: 51).

Muchos frailes de San Francisco, también, formaron parte de la jerarquía de la Iglesia que crecía en América: los obispados y otros cargos fueron desempeñados por los religiosos.

La Iglesia construida en el virreinato peruano y, por extensión, en el continente Americano se quedó en el ideal de ser nueva pero estuvo constituida a partir de los mismos esquemas de Europa; además se daban paulatinamente el respeto y la extirpación cultural y, por último, aunque en constante debate con el clero y con los conquistadores, los franciscanos actuaron en ocasiones, como hemos visto a partir de lo expuesto en el punto anterior, a la par con ellos.

“Después que con el transcurso de los tiempos iban llegando de España a estas tierras religiosos de otras Ordenes, y sacerdotes seculares, iban también los preladados de nuestra Orden dejando muchas doctrinas y curatos, que tenían a su cargo, dando lugar para que los nuevos obreros del Señor cultivasen las plantas de los naturales y continuasen con su fervoroso espíritu la obra de su conversión a nuestra santa Fe. Con este fin dejaron nuestros frailes las provincias de Cajamarca; mas los indios con grandes llantos fueron hasta el puerto de Paita y pidieron de rodillas al excelentísimo Don Francisco de Toledo, que llegaba de España por Virrey destos reynos (año de 1568) que obligasse a los Frailes Franciscos volviessen a recibir las dotrinas e iglesias de sus pueblos” (Córdoba y Salinas 1962:155).

En 1548, Pedro de La Gasca ordenó que los franciscanos se hicieran cargo de Cajamarca, se reformó la tarea llevada a cabo en Lima (Surco, Magdalena, Pachacamac, Lurín, Ica, Chilca, Mala, Coayllo, Calango, Luna-Huaná...) y al poco tiempo se iniciaron las doctrinas entre los collaguas y algunos pueblos del valle del Cusco; en 1557, ya con el Marqués de Cañete como Virrey, los frailes empezaron a recibir de él algunos privilegios para poderse hacer cargo de las doctrinas que los clérigos seculares pretendían tener. En 1568, con la llegada de Toledo, se nombraron doctrinas directamente con privilegios reales, y se valió éste del Patronato real para nombrar las zonas en que tendrían presencia los frailes.

Los franciscanos que iban a ser doctrineros, en principio, como otros clérigos o religiosos, tenían que examinarse en ciencias sagradas, administra-

ción de sacramentos y dialecto indígena; éste fue, como veremos más adelante, uno de los puntos de conflicto para con la Iglesia jerárquica, pues solía ser el Obispo quien examinaba a los doctrineros, estableciendo así una relación de superioridad-inferioridad para con el clero regular (Tibesar 1991).

La acción evangelizadora de los franciscanos se desarrolló principalmente en las doctrinas, en las que generalmente la concentración de indígenas se daba apartir de una iglesia o convento. Al principio de la colonia, indígenas y españoles convivían en los mismos pueblos pero el hecho de que esto provocase que, cada vez con mayor claridad, los colonos impidiesen a los indígenas poder asistir a escuchar la doctrina cristiana, la misa y a recibir los santos sacramentos, desencadenó la separación de unos y otros y, por lo tanto se dio progresivamente una mayor separación entre la evangelización a los *naturales* y el desarrollo de la vida cristiana de los españoles.

Todas las doctrinas partieron de la Provincia de los Doce Apóstoles del Perú, creada en 1553 y unida a la de San Antonio de Charcas durante tiempo, enmarcando territorio peruano y boliviano. En el Valle de Lima los franciscanos tenían el convento de San Francisco, la Recolección de los Descalzos y las doctrinas de Surco y Magdalena, desde antes de 1550. La de Magdalena comprendía tres “parcialidades de indios” además Surco tenía a Chorrillos y Magdalena a Miraflores como anexos. En los valles del sur de Lima, hacia 1550 su actividad se extendió por Pachacamac, Lurin, Chilca, Coayllo, Calange y Luna-Huaná, y por Cañete y Guarco en 1564. Cerca de Ica, en San Juan de Lurin-Ica, en 1564, el conquistador Jerónimo de Cabrera donó los terrenos para ello. El valle de Jauja fue otra de las doctrinas en las que desde 1534 hubo presencia franciscana, donde más tarde se levantó el convento de Concepción al que se sujetaban las doctrinas de Natividad de Apata, la Asunción de Matahuasi y la de San Francisco de Uchubamba; en la región de Huanuco, desde 1542, hubo también franciscanos en las doctrinas de Santa María del Valle y San Miguel de Guacar así como entre los indios chupacos, en las doctrinas de San Cristóbal, San Miguel de Guacar y San Pedro de Acomayo. En Chahapoyas y su provincia, la ciudad de Chachapoyas o San Juan de la Frontera fue fundada en 1536; las primeras doctrinas fueron las de San Pedro de Levanto y San Francisco de Chiquín. En Cajamarca y su provincia, hay datos de crónicas que hablan de que ya en 1532 entraron, junto a los conquistadores, algunos franciscanos. En 1562 ya se había terminado la construcción del convento principal de Cajamarca (San Antonio de Padua). Las doctrinas dependientes de Cajamarca fueron las del Santo Nombre de Jesús, la Asunción y San Marcos. Más tarde se añadieron el convento de San Pablo de

Chalaques, con las doctrinas de Santiago de Nepos y San Miguel, el convento de San Mateo de Contumazá con las de San Francisco de Guzmano y la de la Santísima Trinidad y el convento de Todos los Santos con las de Celendín y la doctrina de la Santa Cruz. En Chiclayo y sus valles se desempeñaron también importantes doctrinas igual que en Trujillo, Arequipa, el Norte de Lima, la provincia de los Collaguas, Cusco, Huancavelica y Ayacucho (Heras 1992: 107-135).

Estos datos, pertenecientes al territorio peruano, podrían hacerse extensibles a la realidad americana, de manera que para facilitar una mejor organización en toda esta actividad que se llevó a cabo, los franciscanos determinaron separar las Comisarías Generales de la Orden, estableciendo una para Indias; hasta entonces, cualquier delegado de los asuntos franciscanos en indias había sido nombrado comisario, en tanto que era procurador que comisionaba asuntos que desde Europa se querían trasladar a América, pero ya en el último tercio del siglo XVI se institucionalizó esta función: Francisco de Guzmán, desde 1572 hasta el 82, desempeñó el cargo en el que le siguieron Fray Jerónimo de Guzmán, hasta el 88, Fray Antonio de San Cebrián hasta el 92 y Fray Francisco de Arzubiaga hasta 1601 (Gómez Canedo 1977: 23-63; Arroyo 1952).

El desarrollo de toda esta evangelización, con todo, nunca estuvo al margen ni de la Iglesia jerárquica, ni del resto de los conquistadores civiles en el Perú, ni en América en general.

En muchas ocasiones la convivencia entre los propósitos e ideales de los frailes y los de los colonos resultaron incompatibles y generaron importantes conflictos en las zonas en que unos y otros se instalaron; el hecho de la evangelización, motor teórico para la conquista y colonia del Nuevo Mundo se cruzaba casi siempre con el hecho de la producción y sometimiento que esperaban los colonos obtener de los indígenas. Además, aunque ya hemos visto que en ambos sentidos podemos hablar de conquista e imposición – tanto si nos referimos al sometimiento bélico como si al religioso–, definitivamente, en uno y otro caso existieron diferencias: el religioso pretendió cristianizar al indígena y el modo de hacerlo implicaba la extirpación de sus esquemas culturales y religiosos porque sólo así podía ofrecerle la mediación para su salvación. El colono quería someterlo para hacerle generar bienes y trabajo, anulándolo como persona y considerándolo, en consecuencia, inferior al blanco; ambas cosas requerían, en primer lugar, tiempo y por lo tanto, si el indígena asistía a la catequesis, a escuchar la doctrina, no trabajaba para

el colono. Además se mezclaba aquí otro factor: el poder que en un sentido u otro desarrollaran los religiosos entre los indígenas –a partir de la concentración y establecimiento de una normativa entre ellos para llevar a cabo la evangelización en las doctrinas– estaba casi siempre en detrimento del que pudieran tener los colonos en sus haciendas y minas, principalmente por la incompatibilidad de actividades. Nuevamente de lo que se trataba era del debate de poder entre eclesiásticos y civiles, en el mundo.

La competencia que se generó entre unos y otros pudo ser, también, el hecho que diera lugar a muchos de los comportamientos, posteriores, en que los religiosos favorecían a los indígenas frente a los españoles.

En algunos de los documentos encontrados en el Archivo de San Francisco de Lima<sup>4</sup> hay ejemplos que pasan al plano de lo real estos hechos; en el año 1568, el Comisario General, Fray Francisco de Guzmán, escribió en Santiago de Compostela una patente dirigida al padre provincial de Andalucía en la que advertía acerca de lo negativo que resultaba que los frailes guardasen en sus conventos a delincuentes<sup>5</sup>. Que este documento se encuentre en Lima puede tener que ver con el hecho de que de Andalucía salían la mayor parte de los religiosos hacia las provincias americanas. Por otro lado creo que indica que en el Perú, el comportamiento de los frailes puede haber sido este también. Las resistencias que los franciscanos ponían a “las justicias” generaban incluso, en ocasiones, enfrentamientos bélicos cuando las autoridades pretendían entrar en los conventos a sacar a los delincuentes. Si este hecho se dio verdaderamente en el Perú, la referencia podría guardar relación con los indígenas, a los que los frailes tal vez escondían en sus casas: tal y como veremos en el análisis del documento de Celendín, en la etapa final de la evangelización del siglo XVI se determinó que los españoles no viviesen más con los indígenas (por el abuso que se daba y el impedimento que ponían a su adoctrinamiento) y esto generó conflictos con los religiosos que pasaron a vivir con ellos, en las doctrinas.

- 
4. Los textos que nombraré en adelante pertenecen al vaciado y transcripciones que hice en Lima, en el Archivo de San Francisco (ASFL), entre los meses de Agosto y Diciembre de 1996. En este capítulo separo los documentos en función a los temas de interés: referencias a relaciones entre los frailes y los colonos españoles, frailes y clero secular y, finalmente, el caso de Celendín que me permite retomar algunas de las hipótesis desarrolladas.
  5. Documento primero: 1568; *Patente Comisario general Francisco Guzmán comisario general de España sobre retraídos*. (I-1, Nº 3, 3. Registro Nº 1 Nº 3. ASFL).

En el siguiente documento<sup>6</sup>, de 1557, el rey Felipe II se dirige al presidente y oidores de la Audiencia real de las provincias del Perú citando ya una carta dada por Carlos V en la que éste, dirigiéndose a todas aquellas autoridades que llegasen a leer dicha carta, ponía atención al hecho de que muchos encomenderos impedían la evangelización de los indígenas:

“a causa de los ympedimentos que han tenido de algunos españoles que en sus partes han residido y residen especialmente de los que han tenido y thienen yndios encomendados y de sus criados no han podido hazer el que convenia y porque una de las cosas que parece que nos han ayudado a la conversion a sido la predicacion y doctrina de los dichos religiosos porque una cosa en que tanto nuestro señor ha de ser servido y su fe catholica ensalzada no es justo que por ninguna via sea ympedida platicado...”<sup>7</sup>.

A lo largo de este documento el rey elogia la función de los religiosos y recuerda cuál es el motivo principal de la presencia española en Indias: la evangelización. La carta no hace alusión exclusiva a los frailes de San Francisco sino que se refiere a los religiosos regulares en general, pero tampoco hace ninguna referencia a clérigos seculares. Vela sólo por la libertad de los regulares para que puedan éstos predicar en cualquier lugar sin que ningún español pueda impedirlo, aunque los lugares por los que quisieran predicar no fueran establecimiento permanentes de los religiosos; por encima de los espacios de poder de los colonos procuraba el rey que preponderara la libertad de los religiosos.

En el fondo de su discurso el rey pone de relieve también la necesidad que existe de conversión entre los indígenas pues de la misma manera que lo hacen los religiosos, entiende él que sólo así podrán obtener los primeros la salvación divina que los segundos pueden ofrecerles, mostrándoles la verdad del Evangelio.

En el año 1581, el Virrey Martín Enríquez se dirigió a los Oficiales de la Hacienda de Chachapoyas, en favor de los frailes de San Francisco, pidiendo que así como lo había pedido ya Francisco de Toledo, éstos pagasen a los

---

6. Documento segundo: 1529-1557; *Ejecutorias para poder predicar libremente* (I-2, N<sup>o</sup> 1, 3. Registro N<sup>o</sup> 2 N<sup>o</sup> 1. ASFL).

7. *Ibid.* folio 1, lín. 25-30.

franciscanos las limosnas necesarias para que se pudiesen valer y llevasen a cabo su labor evangelizadora<sup>8</sup>. La carta se refiere al convento que los frailes tenían en Chachapoyas, desde el que fray Juan de Cabrera había ya hecho una petición al virrey en la que se quejaba del tiempo que hacía que los religiosos no cobraban la limosna que se les debía por parte de los oficiales reales. Lo que pedían concretamente era el vino y el aceite necesarios para alumbrar y celebrar el sacramento eucarístico y lo que los oficiales alegaban para no pagar era que no disponían de recaudación suficiente: como solución el virrey explica cómo un síndico pagaría a los franciscanos éstas y otras necesidades con nuevas explotaciones de oro y plata y que los frailes recibirían ésto aunque ni el corregidor ni otros oficiales cobrasen su sueldo. La rivalidad y recelos que entre unos y otros pudieran existir, como vemos, guardan relación directa en primer lugar con el proteccionismo con el que contaban los religiosos por parte del poder de monarca y virreyes; en segundo lugar con lo que éste suponía para los colonos y autoridades civiles, que por encima de todo veían cumplirse los privilegios de los frailes aunque fuera en detrimento de los que estos tuviesen y en tercer lugar con el encuentro constante, en las mismas zonas, de unos y otros.

En 1591 Don García Hurtado de Mendoza, virrey del Perú, escribió una carta<sup>9</sup> con la que salió en defensa de los religiosos ante la acusación que se les hacía acerca de que hacían pagar a los indígenas más pescado del que debían. Los protagonistas del documento son por un lado Fray Mateo de Recalde, franciscano y procurador de corte en la provincia de Lima, Antonio de Heredia, defensor de los indígenas en Chiclayo y Luis de Atienza, dueño de un ingenio. Parece ser que el segundo había recibido una denuncia del tercero en la que éste aseguraba que los frailes explotaban a los indígenas cobrándoles más pescado del que éstos podían darles. El virrey pretendía, con esta carta, demostrar que el hecho era incierto y que además era el denunciante, Luis de Atienza, quien abusaba en el cobro a los indígenas.

La actitud del virrey se decantó nuevamente hacia el favorecimiento de los frailes y dejaba clara la denuncia que hacía con la carta al corregidor del repartimiento de Chiclayo refiriéndose al colono, a quien acusaba de lo que éste acusaba a los religiosos.

---

8. Documento tercero: 1581; *Contiene los documentos de Chachapoyas. Vino, aceite y mitayos para el convento.* (I-8, N° 8, 1. Registro N° 8 N° 1. ASFL)

9. Documento cuarto: 1591; *Provisión para Chiclayo* (I-9, N° 2, . Registro N° 9 N° 2. ASFL)

En 1593<sup>10</sup> el Marqués de Cañete, también a partir de una relación presentada por Fray Mateo de Recalde, daba privilegios a aquellos indígenas que pasaran a formar parte del coro de cantores que para el desarrollo de la evangelización necesitaban los frailes. Uno de los privilegios era la exención de impuestos: esto repercutía en negativo sobre todo para los colonos que recaudaban esos impuestos de los indígenas. En 1592 el virrey había escrito una provisión dirigida al corregidor del valle de Jauja, García de Paredes, a partir de la relación que Fray Mateo de Recalde le había hecho en la que explicaba que no se pagaba a los religiosos el maíz, el trigo y las aves necesarios para su sustento<sup>11</sup>. Con su carta el virrey obligaba a que se llevaran a cabo los pagos necesarios que además lo eran en tanto que la evangelización de los indígenas tenía que ser la actividad más importante de los españoles en Indias. El favorecimiento de los monarcas y virreyes propició que los frailes menores se hallasen en situación de privilegio, incluso frente a los colonos civiles; este hecho daba a los religiosos, sin duda, un nivel de vida distinto al que habían pretendido idealizando, al que habían querido materializar cuando, huyendo de ello, habían abandonado la Iglesia y sociedad europeas.

Durante los primeros años de la evangelización en el Perú, las discrepancias acerca de los métodos que usar para la predicación y la catequización fueron notables no sólo entre la Iglesia regular y secular sino dentro de cada uno de estos dos grupos también<sup>12</sup>. Como hemos visto, sólo a partir del Tercer Concilio de Lima (1583) se unificaron criterios y publicaron catecismos que debían anular las cartillas que anteriormente habían usado los clérigos y religiosos para sus doctrinas. La segunda fase de este primer período de evangelización estuvo marcada por el debate en relación a si el indígena era o no capaz de captar el mensaje cristiano, pues era dificultoso que lo pudiera aprehender en tanto que pertenecía a culturas inferiores. Se determinaba, así, obligarle a asistir a la doctrina y al culto (Dammert 1996: 185-211).

---

10. Documento quinto: 1593; *Cantores* (I-9 N° 2, 10. Registro N° 9 N° 2. ASFL)

11. Documento sexto: 1592; *Contiene documentos pertenecientes a la Doctrina de San Antonio de Cajamarca...* (I-11, N° 1,1. Registro N° 11 N° 1. ASFL)

12. Los miembros de órdenes regulares que pasaron a formar parte de la jerarquía eclesiástica en Indias, y entre ellos muchos franciscanos, deben ser entendidos, a mi parecer, como Iglesia secular. El hecho de que desarrollaran tales roles implicaba necesariamente el alejamiento de las comunidades de las que formaban parte para la convivencia bajo la Regla y tenían que vivir, tanto si estaban al servicio del poder monárquico como si al del eclesiástico, en ámbitos distintos a aquellos en los que se desarrollaban sus hermanos.

A pesar de que era desde la jerarquía eclesiástica desde donde se legisla la manera de evangelizar a los indígenas, los clérigos seculares se pusieron al frente de las parroquias de españoles y los religiosos al frente de las doctrinas, con lo que los frailes pasaban a especializarse como *párrocos de indios*; generalmente, alrededor de la iglesia o del convento construían los pueblos que iban a ser las doctrinas. En 1564, con el final del Concilio de Trento, se determinaba que las parroquias debían ser encomendadas al clero secular y se desarrollaron en Indias nuevos conflictos ante los cuales Felipe II pidió al Papa Pío V que exceptuase de dichos cánones al clero de Indias. Jerónimo de Villacarrillo, Comisario General de los franciscanos en el momento de la promulgación de los cánones tridentinos, reformó la distribución de los religiosos en el territorio peruano sacando a muchos de ellos de las parroquias en las que estaban (Heras 1992: 109-134).

En el texto transcrito del siglo XVII que se remonta a hechos acaecidos en el siglo XVI<sup>13</sup>, se pone de manifiesto la reticencia existente entre Iglesia secular y los franciscanos en el ejercicio del adoctrinamiento. En primer lugar es el virrey quien nombra y elige a los religiosos: el rey y sus delegados en Indias, en tanto que habían recibido el regalo por parte de Dios de estas nuevas tierras, tienen poder para decisiones eclesiásticas. Además explica cómo eran los obispos quienes examinaban a los religiosos para que pudiesen ser doctrineros y de qué manera los frailes se oponen a ello y entre los años 1567 y 1592 reciben privilegios como los que nombra, otorgados por Pío V que les hacen exentos de tales exámenes. El documento reivindica que se haga pasar verdaderamente a la autoridad real por encima de la eclesiástica para que los privilegios sean disfrutados por los frailes y se exige a la Corona la protección para con los religiosos, con lo cual, se transparenta ya el hecho de que los religiosos de San Francisco creyeran verdaderamente en el apoyo propagandístico que le prestaban a la monarquía y pudieran exigirle privilegios. El documento explica que el hecho de que sea el Virrey quien determina qué doctrineros va a haber en el territorio es excepción en el Perú, pues no se había desarrollado así en Nueva España, donde el Patronato Real todavía no pasaba por delante del poder de los obispos y superiores de las órdenes. Se defienden los métodos de los Religiosos frente a los de los doctrineros seculares. Se hace una clara crítica, además, a la riqueza de la Iglesia de los clérigos que tienen grandes haciendas:

---

13. Documento séptimo: s. XVII. *Cómo se han portado las Religiones de la administración de sacramentos*. (1-2, Nº 2, 21. Registro Nº 2 Nº 2. ASFL)

“Y a muchos clérigos vemos con muy grandes haciendas y heredades de los Indios, de tal suerte, que ellos y sus hijos y descendientes han de venir a quedarse sin tierras en que vivir...”<sup>14</sup>

y se denuncia a los visitantes de la Iglesia secular ante los que los religiosos debían de rendir cuentas:

“Y siendo verdad que no se ha visto visitador alguno trate de reformation de costumbres sino solo de llevar sus derechos e intereses...”<sup>15</sup>

Sobre todo por las últimas expresiones del autor, parece tratarse de un fraile de San Francisco que, por lo menos a fines de la primera mitad del siglo XVII, recapitulaba acerca del control ejercido por parte de la Iglesia secular en la evangelización de los regulares.

Otro documento importante de los trabajados, en relación a este tema, es una recopilación del siglo XVII, del año 1632 presentada ante Felipe V en la que se recoge un documento de 1592<sup>16</sup>. En éste documento se trata de explicar la oposición que podía haber entre “la religión”, es decir, la orden franciscana, y la Iglesia –tal y como salen nombradas para ser distinguidas–

El autor del documento pretendía, en 1592, aclarar que en verdad no se daba tal oposición

“porque la pretensión de ambas partes mira a un mismo fin que es el servicio de Dios y aumento de la Religión catholica; y en este hecho van conformes”<sup>17</sup>

Las diferencias, asegura el autor del documento, están sólo en *los medios* usados

“porque las religiones proponen, y dizen, que teniendo sus religiosos las dotrinas, como oy las poseen, es el remedio eficaz para el mayor servicio de Dios, y aumento de la Religión Católica, enseñanza y conversión de los indios y las Iglesias Catedrales proponen, y dizen, que

---

14. *Ibid.* folio 3, lín. 15-17

15. *Ibid.* folio 4, lín. 5-8

16. Documento octavo: 1592. *Relación ante el Sr. Felipe V y papel en que se recopila quanto se puede dessear sobre el curato* (I-2, Nº 2, 22. Registro Nº 2 Nº 2. ASFL)

17. *Ibid.* folio 2. lín. 7-10

quitandoles las dotrinas a los Religiosos destas Ordenes, y dandoselas a los Clerigos Seculares, se consiguen los mismos efetos, y se escusan los daños, e inconvenientes, que resultan de estar la administración de las dotrinas a cargo de las Religiones...”<sup>18</sup>

Seguidamente se especificaban los puntos sobre los que debía de desarrollarse, entonces, el debate acerca de quién tenía que seguir atendiendo las doctrinas y de qué manera, si alguno de los dos brazos eclesiásticos debía o no someterse al otro en lo referente a ser examinados los religiosos por los obispos, si debían de dar las doctrinas en que estaban encargados a los seculares... y se decidía que a pesar de que siguiera siendo el virrey quien supervisara las decisiones, y quien pudiera tomarlas en algunos casos, los regulares debían ser examinados por los seculares. A pesar de eso se recordaba que los regulares debían de mantener los privilegios concedidos por los pontífices.

En el tema de las relaciones entre Iglesia Secular y los frailes de San Francisco debemos englobar también el tema de la predicación y adoctrinamiento que llevaban a cabo unos y otros. En esta ocasión, el documento analizado es una carta escrita por el provincial de los franciscanos en la provincia de los Doce Apóstoles del Perú ante alguna posible falta cometida en la explicación de la doctrina

“por la diversidad de ympresiones y variedad de oficios que ha havido...”<sup>19</sup>

por ese motivo se ordenaba que en adelante todos usaran la publicación del breviario y misal hecha en Salamanca. El documento está fechado el 15 de Septiembre de 1598 y es una carta escrita por Fray Diego de Pineda, ministro provincial de los frailes menores y de las monjas de Sta. Clara en el Perú, con motivo de algunas faltas que se han observado en la realización del culto divino. A partir de ese momento la Escuela de Salamanca establecía una única manera de evangelización en Indias y una única manera de celebrar los sagrados sacramentos con los indígenas: la iglesia regular, los frailes de San Francisco concretamente, acataban por obediencia a la Iglesia y luego al provincial que firma la carta toda la normativa salmantina. En este hecho

---

18. *Ibid.* folio 2. lín. 12-22

19. Documento noveno: 1598. *Contiene documentos de oficios divinos; se reseña de los Santos de la Orden conforme a la impresión del cuaderno de Salamanca.* (1-4, Nº 1,1. Registro Nº 4 Nº 1) fol 1, lín 8

quedan implícitos dos factores importantes: que a pesar de los conflictos que se pudieran vivir en Indias entre unos y otros clérigos, los frailes de San Francisco se desenvolvían siempre en obediencia a la Institución eclesiástica. En segundo lugar que la acatación de esta nueva norma desataba un importante choque entre diversos esquemas culturales: escribir desde Salamanca el catecismo que debía enseñarse en el Perú representaba idear un esquema ajeno a la realidad de los indígenas en el que ya seguramente no podía darse la comprensión de la doctrina. Por otra parte, el hecho de que los frailes aceptaran tal esquema implicaba el abandono, por parte de ellos, del intento de construcción de la Iglesia nueva, amoldada a la realidad del Nuevo Mundo.

El cumplimiento de estas ordenanzas por parte de los religiosos franciscanos y la utilización que hicieron de los catecismos y demás libros editados en España para el desarrollo del adoctrinamiento de los indígenas es aún hoy comprobable y creo que explica en gran parte algunos de los puntos que he tocado en capítulos anteriores : la inadaptación que se produjo entre lo que pretendía imponerse y la realidad y, sobre todo, la idea con la que se trataba de poner nombre a ese choque, la de la pretensión de levantar una Nueva Iglesia a partir de los hombres nuevos con los que se encontraban los frailes en el Nuevo Mundo, se venía abajo a partir de elementos como éste, a partir del intento de adaptar a la comprensión de los indígenas lo que ni siquiera sabían a partir de qué elementos debían de leer<sup>20</sup>.

---

20. El vaciado que realicé en la Biblioteca del Convento de los Descalzos de la Alameda en el Rímac, en Lima, entre los meses de agosto y octubre de 1996 lo permite, pues la mayoría de los libros que se conservan del siglo XVI, la mayoría de catecismos y demás obras que sirvieron para evangelizar están publicados en Salamanca. La Biblioteca no está fichada ni existe una clasificación actual del material pero cada uno de los libros, a pesar de no estar agrupados temáticamente, tiene una signatura que corresponde a una clasificación antigua, hecha antes de la desorganización temática del material. Con la signatura (60/ 97; *Summa Sacramentorum*) encontramos un libro de 1569 impreso en Salamanca, en el que se recogía la norma tridentina y los temas que había que desarrollar con los evangelizados. Se especificaba acerca de la comunión, la confirmación, la penitencia, el sacramento del Orden... además también hay una obra impresa en Barcelona, de 1578, (81/ 141; *Primera Parte del Espejo de Consolación de Tristes*) “*En el qual se muestran ser los males desta vida que los bienes della, por muy claros exemplos de la sagrada scriptura. Compuesto por fray Juan de Dueñas predicador de la Orden de nuestro glorioso padre Sant Francisco*”.

De Bilbao, en 1582, existe un *Compendio Espiritual de la doctrina y las sentencias de los padres* (81/117), sin lugar de publicación pero del 1555 una *Suma Mysteriorum Chirstianae fiei* (81/ 167), un *Breviloquium Scholasticae Theologiae*... publicado también en Salamanca en el año 1583 (29/75), *Sermones para homilias*, publicados en el año 1586 en Lovania, por Leonis Papae (98/94), una *Imagen de la vida Christiana ordenada por diálogos* en la que se tratan temas como el conocimiento de sí mismo, de la filosofía, el conocimiento

## 5. EL EJEMPLO DE CELENDÍN, CAJAMARCA

En la zona de Cajamarca hubo presencia franciscana desde 1532 seguramente. Desde 1547, La Gasca había dado el cuidado exclusivo del territorio a los frailes, y allí estuvieron hasta que en 1568 salieron de estas doctrinas durante casi un año. El punto de irradiación para toda la actividad evangelizadora de la zona fue el convento de San Antonio de Padua, en la misma ciudad. Sus doctrinas dependientes fueron el Cerro de Santa Apolonia, los Baños del Inca, el pueblo del Santo Nombre de Jesús, la Asunción y San Marcos. Además estaban el convento de San Pablo de Chalaques, con las doctrinas de Santiago de Nepos y San Miguel, el convento de San Mateo de Contumazá con las doctrinas de San Francisco de Guzmano y la Santísima Trinidad y el convento de Todos los santos de Chota con **Celendín** y Santa Cruz como doctrinas.

En 1591, por lo que nos dice el documento de los Autos realizados en Celendín<sup>21</sup>, el lugar era sólo un valle en el que se extendían diversas haciendas de propietarios españoles. El día 28 de Febrero del mismo año, se inició en el pueblo de San Marcos un auto en el cual algunos de estos propietarios iban a ser juzgados por no permitir que los indios yanaconas que vivían en sus haciendas acudiesen a la doctrina<sup>22</sup>; el problema principal era el hecho de

---

humano, el tema del reposo espiritual para los componentes de la Orden... publicada en Medina del Campo, en el año 1579 (90 /138). De Salamanca también existe un libro publicado en 1584, una *Tabla de remisiones de todas las cosas* (81/92); también de Salamanca, pero del año 1596 existe en la biblioteca de la Alameda un *Tratado sobre el Ave María* que contiene además los sermones de todo el año (96/61), la declaración del Credo y el Padre Nuestro, el Symbolo de los Apostoles, ...de Zaragoza, del año 1598, una *instrucción* para enseñar las virtudes a los cristianos, de Alcalá de Henares, en 1591 (99/58) , un *libro de discursos* acerca de la declaración del Credo en la Fe catholica y doctrina christiana; se conservan también algunos catecismos publicados en Europa y un *ceremonial de los Oficios divino*, impreso en Toledo en 1591 (46/ 108).

21. Documento décimo: 1591. "Autos fechos por Melchior de Figueroa visitador eclesiástico de la Provincia de Caxamarca sobre la nueva doctrina que hizo para los yndios que estan en las estancias del asiento y Valle de celendín". En *Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, san Marcos, Celendín, Chiliquin, Contumazá y San Pablo*. (I-13, N° 13, 2. Registro N° 13 Sección N° 2. ASFL, fols. 1-76).
22. Los personajes protagonistas del documento son los cuatro propietarios de los asientos: Juan de Rojas Salazar, Juan de Mori Albarado, Diego de Olibares y Don Gomez Chavez y sus hermanos –Karrasco de Chavez, Rodrigo de Chavez como propietarios de una sola hacienda– aunque aparece también otro propietario , *otro vecino de Chachapoyas que no se sabe su nombre* (fol 6, lín. 3-8) que puede ser Diego de Rojas, nombrado en el folio 15. Otros de los personajes importantes que van apareciendo a lo largo de la realización de los

que en el valle mismo no existía sacerdote que pudiera adoctrinarlos, por lo que los indígenas tenían que ir al pueblo de Jesús, donde había franciscanos, para escuchar la doctrina y celebrar los santos sacramentos. En ir y venir demoraban cerca de una semana, y por este hecho, los españoles constantemente pusieron impedimento ante dichas pérdidas de trabajo, pues en ese tiempo, los ganados que cuidaban los indígenas quedaban sin nadie que pudiera vigilarlos.

Otro elemento importante proporcionado por el documento es que pone de manifiesto la presencia de frailes de San Francisco de vez en cuando por el mismo valle, lo que nos habla de la itinerancia con la que describíamos el primer período evangelizador franciscano y además el cumplimiento del acercamiento a los indígenas como “espacio” en el que llevar a cabo el apostolado ideado: el sacerdote del pueblo de Jesús, fray Luis Olivar, que sale nombrado repetidas veces era franciscano y parece ser que éste mismo llegaba dos, tres o cuatro veces al año hasta Celendín

“ay donde pueden yr a oyr misa es el pueblo de jesus adonde ay sacerdote de la orden de san francisco”<sup>23</sup>

“el sacerdote que esta en el pueblo de Jesus esta a nuebe leguas de este asiento y es el pueblo mas sercano acude dos o tres veces cada año a este asiento y esta cada ves cinco dias y otras seys y otras diez y entonces confiessa a los yndios y bautiça los muchachos y dize misa”<sup>24</sup>

Además de contar con la presencia de este franciscano y de alguna vez que tenían sacerdotes por encontrarse Celendín al paso en uno de los caminos reales, acudían de vez en cuando otros franciscanos:

“y de tres meses a esta parte an benido a este asiento pasado por aqui tres sacerdotes y han dicho todos tres misas en esta yglesia que fueron

---

autos son Melchior de Figgroa, visitador eclesiástico, Francisco de Santistevan, testigo que parece haber estado presente en las distintas sesiones que duraron los mismos, Nicolas de Ortigossa, vecino de Trujillo, primer declarante, Francisco de Arebalo Sedeno, teniente del corregidor, segundo declarante, Luis de Gino, residente de la provincia de Cajamarca, como tercer declarante, Diego de Avila, vecino de Chachapoyas y cuarto en declarar, Diego Daniel Salazar, firmante en una de las declaraciones, Gonzalo de Armenta, promotor fiscal de la visita, y por último Diego Cabrillo de Mediano y el padre Joan Vas, testigos en las correcciones del auto.

23. Ibid. fol. 8. lin 1, 2

24. Ibid, fol. 11. lín. 9 a 16

el guardian de chachapoyas que paso por aqui y dijo misa el dia de la concepción...”<sup>25</sup>

La realización del auto contra los propietarios de la zona exigió la presencia de un visitador del arzobispado de Trujillo, Melchior de Figueroa, que desarrollaba el cargo de vicario general. El primer testigo fue Francisco de Santistevan, y la primera interrogación tuvo por contexto el pueblo de San Marcos. El declarante, en esta ocasión, fue Nicolas de Ortigossa, vecino de Trujillo, otra provincia del Perú en la que en aquel momento se centraba la actividad eclesiástica de Cajamarca. Ortigossa declaró que sólo había, cerca de las haciendas que los españoles tenían en el valle de Celendín,

un “frayle del señor de San Francisco que asiste en el pueblo dese su provincia de Caxamarca que esta del dicho valle diez leguas antes mas o menos...”<sup>26</sup>

La conclusión que se sacaba era que había necesidad de cura permanente en el mismo asiento de Celendín. La segunda declaración, teniendo a Nicolas de Ortigossa por testigo, correspondió a Francisco de Arebalo, teniente del corregidor del partido el cual, en el mismo tono, declaró la necesidad para el asiento de la presencia de un cura ordinariamente: el miedo a que no hubiera sacerdote en el mismo valle venía provocado, sobretudo, por la necesidad de confesión y misa que tenían los yanacunas, a juicio de los españoles que pretendían evangelizar los nuevos territorios, para su salvación. Luis de Gino declaró que los españoles acusados gozaban de suficiente poder económico como para mantener a un sacerdote. El cuarto declarante fue Diego de Avila, del que fue testigo Luis de Gino: éste decía que los estancieros antes nombrados pecaban, además, porque se quedaban sin oír misa y añadía a éste otro peligro, que era el hecho de que algunos, indios o españoles, muriesen sin confesión.

A lo largo del documento se repiten una y otra vez las declaraciones de los distintos testigos. Más adelante se recogen los testimonios de los propios acusados y se ve también la manera en que trata de resolverse el caso. Se denuncian todos los casos en que se ha incumplido el ir a misa, el tomar la ceniza del miércoles de cuaresma, el confesarse... especialmente en el caso

---

25. *Ibíd.* Fol 49, lín. 13 a 19. En la Orden de frailes menores, el superior de cada convento es nombrado guardián del mismo.

26. *Ibíd.* fol 3, lín.17-18

en que los españoles han limitado para todo eso a los yanaconas. En las declaraciones encontramos también relaciones de lo que cada uno de los estancieros tenía tanto de ganado como de yanaconas, considerados como una mercancía más, en sus haciendas.

Encontramos el plan de adoctrinamiento que estaba pensado para los indígenas: los miércoles, viernes y sábados debían éstos acudir “a la doctrina” es decir, al pueblo en el que les enseñasen la doctrina; estando el lugar más cerca a nueve leguas por lo menos (pues la cantidad sale variada según la declaración) muchas veces resultaba imposible que los yanaconas asistiesen, con lo que uno de los estancieros hacía el papel de doctrinante, Juan de Mori. Algunas veces al año, como hemos dicho ya, los frailes del pueblo de Jesús pasaban por las haciendas del Valle de Celendín y se quedaban varios días para hacer confesiones y misas; de nuevo, los frailes menores nos sirven de ejemplo para la itinerancia, pues era al paso hacia otros lugares que se quedaban en el valle de Celendín.

El cura franciscano que solía pasar por allá era ya “con licencia”, es decir, declarado como doctrinero para los asientos de Celendín, que debían de estar sujetos a la doctrina del pueblo de Jesús; recibía por ello una limosna por parte de los estancieros, y cuando éste no venía, declararon algunos, los estancieros se iban a Chachapoyas o Cajamarca, donde tenían residencias principales y podían a la vez realizar sus deberes como cristianos.

Otro elemento, que hemos visto en capítulos anteriores, es el hecho de que en las declaraciones se veía conveniente que los españoles, ante el impedimento que ponían a la evangelización de los yanaconas, se quedasen a vivir separados de éstos, es decir, en pueblo exclusivamente de españoles.

En las declaraciones de los estancieros, una de las causas que éstos daban ante las acusaciones que se les hacía era que no alcanzaban a pagar al frayle y, por lo tanto, menos a un cura que estuviese en el asiento de manera más definitiva, alegaban además que

“no tiene necesidad la dicha estancia de mas sacerdote que el cura del dicho pueblo de Jesus porque no tiene mas pueblo ni visita que la dicha estancia...”<sup>27</sup>

---

27. *Ibíd.* fol. 65, lín. 26 a 31

Con todo, a modo de solución provisional, el visitador estableció que debía de quedar en el valle de Celendín un clérigo permanentemente y nombró para ello al padre Francisco Martínez; además de esto Celendín iba a constituirse, desde aquel momento, en doctrina independiente.

Al final del libro referente a los Autos realizados se añadió una carta del Virrey Hurtado de Mendoza<sup>28</sup> por la que se determinaba, en nombre del Rey, usando el derecho de patronazgo que tenían, que ningún secular u otra persona podía decidir quien tenía que estar al cuidado de las estancias. Y presentaba al franciscano fray Andres Romero como candidato para que cubriese la doctrina del valle de Celendín. Además, quedaba abierta la posibilidad de que actuase allí un sacerdote secular pero siempre y cuando las zonas de evangelización quedasen delimitadas. Fray Andrés Romero, pues, iba a quedarse como ordinario en Celendín.

Por último, un documento de Madrid, de 1565, añadido aquí también, en el mismo registro, recogiendo un documento de Barcelona del año 1585 firmado por el rey, una Cédula real<sup>29</sup>, pedía que no se hiciesen más informaciones contra los religiosos de San Francisco, San Agustín y Santo Domingo, sobre todo refiriéndose a aquellas en las que, por contrariarles, se defendía por parte de los caciques y encomenderos a los indígenas, contra los que, evidentemente, actuaban en primera instancia éstos; las penas para quienes no pagasen a los religiosos –y por lo tanto guarda relación con el contenido del documento e Celendín– eran la suspensión de cargo a los caciques entre otras.

Otros documentos, encontrados en el mismo registro que éste de Celendín, reivindicaban el derecho que los religiosos tenían frente a los clérigos seculares en las doctrinas y curatos de Cajamarca y reclamaban la importancia de que corregidores y religiosos coordinasen, para el bien de la evangelización de los naturales, su acción en la zona. Ponían de relieve la importancia social de los clérigos y la necesidad incluso, en ocasiones, de que

---

28. Documento decimo primero: 1591, "Carta de Hurtado de Mendoza" en *En Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, san Marcos, Celendín, Chiliquin, Contumazá y San Pablo.* (I-13, N° 13, 2. Registro N° 13 Sección N° 2. ASFL, fols. 77-79).

29. Documento décimo segundo: 1591 "Curatos" en *Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, san Marcos, Celendín, Chiliquin, Contumazá y San Pablo.* (I-13, N° 13, 2. Registro N° 13 Sección N° 2. ASFL).

éstos infundiesen el miedo para conseguir el fin primero, el de la conversión y destacaban la importancia de que los doctrineros supiesen las costumbres de los indígenas<sup>30</sup>. En otro de los documentos agrupados aquí, el rey se dirigía al presidente de la Audiencia real de las provincias del Perú porque el custodio de los franciscanos en el Perú se le había quejado por los indígenas que los colonos habían quitado a los religiosos, los cuales los tenían como ayudantes en sus conventos y en la celebración de los sacramentos: el conflicto venía determinado por la defensa que unos y otros pretendían hacer de los indígenas, aunque lo que en realidad sucedía era que ambos querían acumularlos en sus territorios, en detrimento del número de éstos que trabajasen para el otro grupo<sup>31</sup>.

A modo de conclusión podemos afirmar que religiosos, seculares y estancieros o doctrineros permanecieron en constante conflicto en tierras coloniales centrandó al indígena en el eje de sus discrepancias. Las intenciones eran distintas para cada uno de los grupos y también los ideales pero, por el contenido de los documentos, no podemos más que asegurar este hecho, lejos de demostrar que verdaderamente los frailes franciscanos, por sus conflictos con el poder de los caciques y de los clérigos, pretendiesen el establecimiento de una sociedad e Iglesia nuevas en las que no hubiera ni poder ni corrupción ideológica. Pretendieron, solamente, alejarse del mundo europeo, pero imponiendo —esto es, estableciendo su esquema como válido y el de los indígenas como receptor de éste— la sociedad y la Iglesia con la que ellos llegaron: basada en un poder, el de sus inquietudes, y en una corrupción ideológica, la de servirse siempre de la presentación real y virreinal para establecer sus asentamientos en las Indias.

- 
30. Documento décimo tercero: 1591. "Caxamarca. Doctrinas" en *Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, san Marcos, Celendín, Chilibuín, Contumazá y San Pablo*. (I-13, N°13,2. Registro N° 13 Sección N°2. ASFL); Documento décimo cuarto: 1591 "Curatos, 2" en *Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, san Marcos, Celendín, Chilibuín, Contumazá y San Pablo*. (I-13, N° 13, 2. Registro N° 13 Sección N° 2. ASFL);
31. Documento décimo quinto "Curatos, 3" en *Contiene varios documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, san Marcos, Celendín, Chilibuín, Contumazá y San Pablo*. (I-13, N° 13, 2. Registro N° 13 Sección N° 2. ASFL);

## 6. A MODO DE CONCLUSIONES

Para que la evolución de las estructuras feudales en la Baja Edad Media europea permitiese al hombre la conciliación con Dios tuvieron que surgir tendencias espirituales que consiguieran apartarse de la rigidez de la institución sin pasar a formar parte del terreno de la heterodoxia; el límite entre lo lícito e ilícito fue variando al ritmo que la Iglesia se acoplaba a las nuevas necesidades económicas y de poder en el mundo y en esa evolución, las demás tendencias, las demás maneras de espiritualidad, trataban siempre de responder a la religiosidad de la que la Iglesia permanecía alejada. Cuando el hombre bajomedieval empezó a disponer del tiempo para obtener de él el beneficio que le permitiese multiplicar el valor de las cosas, la Iglesia estableció el límite al que podían llegar tales actividades delimitando desde dónde era pecado actuar. Otros movimientos religiosos se ocuparon entonces de los mercaderes y negociantes para ofrecerles la proximidad a Dios a pesar de sus compras y ventas de lo temporal. Más tarde, cuando la Iglesia misma vivió en estos esquemas económicos y se convirtió en una de las instituciones con mas poder adquisitivo y capacidad de acumulación, otros movimientos religiosos respondieron a la necesidad de los hombres de alejarse del poder, principalmente económico, en el mundo. En cada uno de estos periodos, las tendencias religiosas y de espiritualidad que no eran las acotadas por la Iglesia pasaban al mundo de lo hereje, de lo condenado por ella. El franciscanismo quiso, en este contexto, nacer para remediar el acoplamiento al que había llegado la institución eclesiástica a los esquemas alejados de la pobreza evangélica y la humildad; lejos de querer quedarse en el plano de la herejía, Francisco fundó su Orden bajo la más estricta sumisión a la jerarquía y poder de la Iglesia. Quiso ser instrumento de Dios en el mundo y se sirvió principalmente de la palabra para predicar por dónde tenía que encaminarse la reforma de la Iglesia, del comportamiento y modo de vida de los sacerdotes y obispos y del mundo que tendía, como lo había hecho su familia, a acumular poder económico, político y social.

Junto a la idea de necesidad de reforma para la Iglesia y el mundo se cultivaron profecías que auguraban un final de los tiempos o del estado de las cosas al que muchos religiosos se añadieron: en distintas órdenes religiosas y corrientes consideradas heréticas por la Iglesia se infiltraron estas ideas y también entre los franciscanos que más quisieron cumplir la Regla que Francisco les dejaba. La pobreza evangélica de la que habían hablado Cristo y Francisco en el mundo resultaba incompatible con el orden y estructuras establecidos. En el cambio, en la necesidad de implantar una nueva realidad,

aparecía el protagonismo no sólo del Espíritu Santo, del que algunas profecías esperaban la salvación para el mundo, sino también de una monarquía que gobernara a nivel universal y consiguiera establecer el orden deseado y necesario para los cristianos.

Esta espera en la monarquía fue uno de los puntos por los que se desvanecieron los ideales de los frailes menores de San Francisco que más pobres y radicales en la regla querían haber sido. Inevitablemente se estableció una relación demasiado cercana con los monarcas: los frailes esperaban de ellos haber encontrado el instrumento de Dios más eficaz para la reforma del mundo. Les ofrecían propaganda en sus predicaciones y el mundo daba así, con su apoyo, mayor poder a los reyes. A cambio, las monarquías ofrecieron a los frailes tanta protección que les rodearon de bienes y comodidades, les enfrentaron a los clérigos seculares en muchas ocasiones y les hicieron pasar por delante de otros poderes civiles en otras.

La lucha constante entre el ideal y la realidad llevó a muchos frailes de San Francisco a seguir creyendo que en alguna parte del mundo quedaba todavía el espacio necesario para regresar al cristianismo primero, al de la pobreza y la humildad que permitieran verdaderamente corregir los errores de la Iglesia y el mundo europeos. Las intenciones, en Europa, habían sido éstas, pero no lograron plasmarse en la realidad.

El descubrimiento del mundo americano para los europeos reavivó todas estas esperanzas y activó nuevamente la construcción de los ideales más evangélicos. Paralelamente, otros grupos de hombres construyeron sus sueños para la realidad del Nuevo Mundo: los conquistadores y colonos iban a ir para someter a los indígenas, enriquecerse y hacerse con el poder político, social y económico que en Europa no habían tenido. La Iglesia secular quería alargar la presencia del catolicismo europeo allí, y la monarquía española pretendió ensanchar dominios haciéndolo en nombre de Dios pero sometiendo aunque fuera con la fuerza de la conquista, pues sólo así iba a poder cumplir con la encomienda que sobre ella había recaído. A cambio, Dios le regalaba tierras, súbditos y hombres.

Las ideas de evangelización e hispanización se mezclaron de tal manera que lograron desarrollar una aculturación que, en nombre de la salvación para los indígenas, les extirpó todo lo que tenían.

Dios, propietario del mundo, había delegado su actuación sobre lo terrenal en el Papa y éste, a su vez, había otorgado a los Reyes Católicos el

poder casi absoluto en el Nuevo Mundo. Virreyes y colonos se lo habían repartido en nombre de los monarcas, que no estaban allí, y los seculares y regulares que les acompañaban, trataban de hacerse un espacio también en la baraja de dominios.

Los más espirituales cuestionaron desde el principio lo lícito o ilícito de la conquista y el dominio de las nuevas tierras y culturas americanas y los conflictos entre los distintos intereses y proyectos para el Nuevo Mundo se desataron rápidamente. Si era en nombre de Dios que se conquistaba, entonces ¿qué lugar tenían la muerte, sumisión y explotación que muchos indígenas tuvieron que soportar para que el Reino de los cristianos, encarnado en la monarquía de España, se expandiera y salvara al Nuevo y Viejo Mundo del pecado y la decadencia?

Igual que en Europa, en el Nuevo Mundo hubo distintas ideas de Iglesia para la nueva construcción: reproducir una Iglesia como la que existía en Europa era intención de gran parte del clero secular y conseguirlo en un contexto tan distinto como el de los nuevos espacios americanos supuso una lucha constante contra la realidad existente. El medio para alcanzar la aceptación de los indígenas era la persuasión e imposición del miedo cuando se les decía que no iban a ser nunca salvados del pecado y del mal si no aceptaban el cristianismo. El pecado en el que vivían adorando a otros dioses era el terreno en el que la Iglesia más debía procurarles la salvación. A medida que la conquista se expandía, los clérigos seculares fueron cerrando su apostolado cada vez más al trabajo entre los españoles... y junto a ellos, desarrollaron las estructuras de poder y acomodamiento que reproducían los esquemas europeos. Los religiosos fueron entonces quienes desarrollaron su actividad entre los indígenas.

Los frailes de San Francisco que habían llegado buscando el nuevo mundo perdido en el Viejo Mundo se encontraron entonces ante la tarea de evangelizar a los *naturales* del continente americano; seguían ideando la construcción de una Iglesia nueva y el retorno a la pobreza, y el mundo indígena podía ser el espacio en el que conseguir hacer esto realidad. Pero nuevamente, los medios usados para trasladar lo ideal a lo real fueron el punto de fuga de las intenciones más evangélicas. Seguían protegidos por la monarquía en la que seguían esperando y en la que habían aumentado sus esperanzas con el hecho de que hubiera sido ella la que había descubierto el Nuevo Mundo, regalo de Dios. Para levantar la nueva Iglesia, además, pretendieron hacerlo desde el estadio que conocer la verdad cristiana les propi-

ciaba: por ser instrumento de Dios, conocer el Evangelio y propagarlo, se sintieron siempre *padres* de las culturas con las que se encontraban y en este hecho estaba implícita la idea de superioridad y en ella, la de la superioridad europea frente al otro americano.

Para salvar al indígena debían de hacerle aprender los pilares del cristianismo por un lado y hacerle abandonar el pecado por otro: para “aprender” el cristianismo quisieron enseñarles a leer, escribir y trataron de regalarles la capacidad europea de entender, distinta a la indígena pero considerada superior por los evangelizadores. Para apartarles del pecado, igual que en Europa habían luchado contra la herejía, los frailes debían de alejarlos de sus creencias, en sí negativas porque no llevaban al conocimiento del Dios de los cristianos.

En la idea de salvación, pues, se desarrolló progresivamente la destrucción de la cultura distinta a la europea, que era entendida como la única cristiana posible.

Lo que pretendía haber sido una Iglesia apartada de la decadencia europea se levantaba, inevitablemente, sobre los mismos esquemas con el agravante de hacerlo en una realidad totalmente ajena y distinta a la que había quedado al otro lado del Atlántico, en el Viejo Mundo.

Los catecismos, crónicas y demás documentos analizados a lo largo de los capítulos de este estudio han ido poniendo de relieve el constante debate entre ideología y realidad en el que los frailes menores de San Francisco se movieron; los escritos de Oré y Córdoba y Salinas, así como las reivindicaciones de Francisco de Morales y otros franciscanos ponen de relieve la aceptación del otro andino, las ganas de conocimiento y asimilación de sus esquemas culturales, pero los medios rompen rápidamente estas intenciones. No se podía rezar en quechua el Padre Nuestro cuando había que castellanizar algunas palabras que los indígenas no habían usado antes. Ni se podía defender que la evangelización era obra de Dios en la que los frailes eran sólo instrumento cuando se aseguraba que la explotación de las minas de oro por los indígenas era necesaria para la construcción de la nueva Iglesia en el Nuevo Mundo.

A todas estas incoherencias se añadieron los conflictos desencadenados entre los frailes de San Francisco, la Iglesia secular y los colonos... todos ellos conviviendo en el mismo espacio pero contando los primeros con un

apoyo real y papal que les daba la estabilidad suficiente como para no tenerse que abandonar en la Providencia, como hubiese querido San Francisco, y les privilegiaba muchas veces por encima de los otros dos grupos.

Denunciaron, en ocasiones con ayuda de los monarcas también, las riquezas del clero y el abuso de los colonos para con los indígenas, pero enseñaron con catecismos salmantinos que la Iglesia decretaba como únicos oficiales y defendieron la necesidad de explotar los recursos con el trabajo de los indígenas para vivir en el Nuevo Mundo.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES MANUSCRITAS INÉDITAS:

#### *Del Archivo de San Francisco de Lima:*

- 1557 Ejecutorias para poder predicar libremente
- 1568 Patente Comisario General Francisco Guzmán Comisario Documento segundo
- 1581 Contiene los documentos de Chachapoyas. Vino, aceite
- 1591 Autos fechos por Melchior de Figueroa... en *Documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chilibuín, Contumazá y San Pablo*
- 1591 Carta de Hurtado de Mendoza... en *Documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chilibuín, Contumazá y San Pablo*
- 1591 Curatos... en *Documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chilibuín, Contumazá y San Pablo*
- 1591 Caxamarca. Doctrinas... en *Documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chilibuín, Contumazá y San Pablo*
- 1591 Curatos, 2... en *Documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chilibuín, Contumazá y San Pablo*
- 1591 Curatos, 3... en *Documentos pertenecientes a las doctrinas de Sta. Cruz, San Marcos, Celendín, Chilibuín, Contumazá y San Pablo*
- 1591 Provisión para Chiclayo
- 1592 Relación ante el Sr. Felipe V, papel en que se recopila
- 1592 Contiene documentos pertenecientes a la Doctrina de San Antonio
- 1593 Cantores
- 1598 Contiene documentos de Oficios Divinos s. XVII: Cómo se han portado las Religiones de la administración

### FUENTES PUBLICADAS

#### ACOSTA, J.

- 1984 *De procuranda indorum salute* CSIC. Madrid.

CÓRDOBA Y SALINAS

- 1962 *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Academy of American Franciscan History. Washington.

IZAGUIRRE

- 1922 *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la Geografía en el oriente del Perú: relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Talleres tipográficos de la Penitenciería. Lima.

LISSON CHAVEZ

- 1946 *La iglesia de España en el Perú Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Publicación dirigida por Monseñor Emilio Lissón Chaves, de la congregación de la misión (Paúles) arzobispo titular de Methymne, dimisionario de Lima (Perú). Con la colaboración del paleógrafo Manuel Ballesteros. Sevilla.

MENDOZA, D

- 1946 *Chronica de la provincia de San Antonio de los Charcas del orden de nuestro Seraphico Padre San Francisco en las indias occidentales (?) Reyno del Perú* Casas Municipal de la Cultura "Franz Tamayo" La Paz, 1976 escrito en la Paz, en 1656

MILLÉ, A

- 1961 *Crónica de la orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del Antiguo Buenos Aires* Emecé editores. Buenos Aires, 1961

MOTOLINIÁ, T

- 1977 *Historia de los Indios de la Nueva España*. En Valderrama, C

ORÉ, J.

- 1992 *Symbolo Catholico Indiano, impreso en Lima en 1598*. Colección ARS HISTORIAE, Australis. Lima.
- 1607 *Rituale, sev Manuele Peruanum et forma brevis administrandi apud indos sacrosanta baptismi*. Neapoli, (conservado en esta impresión, Archivo de San Francisco de Lima)

SAN FRANCISCO DE ASIS

1995 *Escritos. Biografías. Documentos de la época.* B.A.C. Madrid.

ZARATE, A.

1995 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú.* PUCP, fondo editorial. Lima, 1995

#### BIBLIOGRAFÍA:

ALDEA VAQUERO, Q

1993 *El indio peruano y la defensa de sus derechos.* CSIC, PUCP. Madrid, Lima.

ARCE, A.

1921 *Orígenes de la alternativa de oficios en las provincias franciscanas del Perú.* (AIA,2. Madrid 1921)

AAVV

1994 *Anuario de historia de la Iglesia.* Instituto de Historia de la Iglesia. Facultad de Teología. Navarra.

1990 *Evangelización y teología en América, s. XVI.* Simposio internacional de Teología. Universidad de Navarra. Navarra.

1990 *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo.* Actas y estudios. Junta de Extremadura, Turner. Guadalupe.

1990 *Inculturación del Indio.* Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.

1990 *La evangelización del Perú, siglos XVI y XVII.* Actas del Primer congreso Peruano de Historia eclesiástica. Arequipa.

1990 *La Iglesia y los Indios, ¿500 años de opresión i de diálogo? Abya-yala / MLAL.* Col. 500 años. Roma.

1996 *La invención del catolicismo andino, ss. XVI-XVII.* (Revista Andina, 14, 1, 1996. CERA Bartolomé de las Casas. Cusco)

1994 *La venida del Reino.* CERA Bartolomé de las Casas. Cusco.

1994 *Memoria, Creación e Historia.* Universitat de Barcelona, Barcelona.

1965 *Tratados de Fr. Bartolomé de las Casas.* F.C.E. México.

BORGES

1986 *Misión y civilización en América.* Alhambra. Madrid.

1965 *En torno a los Comisarios Generales de Indias entre las órdenes misioneras de América.* AIA, 23, 63-65. Madrid.

- BORGES, P.  
1993 La evangelización en su contexto de conquista y colonización. Los grandes conflictos y las posiciones de los franciscanos. En *AAVV Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. Ed. Francisco Morales. México, 1993.
- BOROBIO GARCÍA; AZNAR GIL; GARCÍA  
1988 *Evangelización de América*. Caja de Ahorros de Salamanca. Salamanca.
- BOROBIO, D.  
1992 LA primera evangelización de América. Contexto y claves de interpretación. Centro de Estudios Orientales Ecuménicos, Juan XXIII. Univ. Pontificia de Salamanca.
- CANTÚ, F.  
1995 *Conciencia de América. Crónicas de una memoria imposible*. PUCP. Lima.
- CASTAÑEDA DELGADO, P.  
1987 Los franciscanos y el Regio Vicariato. En *AIA*. (La Rábida).
- CASTILLO ARROYO, J. L.  
1987 *La catequesis en el Perú del s. XVI*. CELAM. Bogotá.
- COHN, N.  
1970 En pos del milenio; revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media. Alianza Ed. Madrid.
- CONGRESO TEOLÓGICO INTERNACIONAL  
1993 *Las Casas entre dos mundos*. Instituto Bartolomé de las Casas, CEP. Lima.
- CONTRERAS  
1926 *Reseña Histórica de las misiones franciscanas en el Perú*. Topografía moderna, A.C. Miguel de Gimeno. Valencia.
- DAMMERT BELLIDO, J.  
1987 *Arzobispos limenses evangelizadores*. CELAM. Bogotá.

DAMMERT BELLIDO, J.

1996 *El clero diocesano en el Perú del siglo XVI*. Instituto Bartolomé de las Casas, CEP. Lima.

DE LA HERA

1992 *Iglesia y Corona en la América española*. Mapfre. Madrid.

DELUMEAU, J.

1985 *La Reforma*. Labor, Nueva Clío. Barcelona.

DUCH, LI.

1992 *la Memòria dels Sants. El projecte dels franciscans a Mèxic*. Abadía de Montserrat. Scripta Documenta, 44. Montserrat.

DUVIOLS, P.

1977 *La destrucción de las religiones andinas durante la conquista y la colonia*. Univ. Nacional de México. Instituto de Investigaciones históricas. Serie Historia. México.

ESCUADERO IMBERT

1992 *Historia de la Evangelización de América, trayectoria identidad y esperanza de un continente*. Librería Editrice Vaticana. Ciudad del Vaticano.

GARCÍA y GARCÍA, A.

1988 *Evangelización de América*. Caja de Ahorros de Salamanca. Col. Salamanca en el descubrimiento de América. Salamanca.

GARCÍA Y GARCÍA, A.

1986 *Orígenes franciscanos de praxis e instituciones indianas*. (Archivo Iberoamericano, 46, 86. Madrid).

1987 *Los privilegios de los franciscanos en América*. (AIA; La Rábida).

GARCÍA ORO

1988 *Francisco de Asís en la España medieval*. Convento de San Francisco. Santiago de Compostela.

GOBRY, I.

1975 *Sant Francesc d'Assís i l'esperit franciscà*. Abadía de Montserrat, Gra de Blat, 10. Montserrat.

GOMEZ CANEDO, L.

- 1977 *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica.* Porrúa, México,
- 1996 *Desarrollo de la metodología misional franciscana en América.* (AIA, 46, 86. Madrid)
- 1972 *Evangelización y promoción social, algunos antecedentes históricos” en Tercer Encuentro franciscano de América Latina.* Libros de México, México.

GRATIEN DE PARÍS

- 1947 *Historia de la fundación y evolución de la orden de frailes menores en el siglo XIII.* Dedebec. Buenos Aires.

GRUZINSKI

- 1991 *Colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español.* F.C.E. México.

GUTIÉRREZ, G.

- 1990 *Dios o el Oro en las Indias.* Sígueme, Pedal. Salamanca.

GUTIÉRREZ, G.

- 1982 *Una teología política en el Perú del siglo XVI.* (Allpanchis, 6,19. Cusco).

HENRI DE LUBAC

- 1982 *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore.* Eds. Encuentro. Madrid.

HERAS, J.

- Los franciscanos en el Perú, defensores del nativo.* (Revista Peruana de Historia Eclesiástica, 3. Lima)
- 1992 *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú.* Prov. Franciscana de San Francisco Solano. Lima.
- 1955 *Fray Gonzalo Tenorio, ofm. y sus teorías escatológicas sobre el Nuevo Mundo* (Revista peruana de Historia Eclesiástica, 4, Cusco)

LE GOFF, J.

- 1987 *Herejías y sociedades en la Europa pre-industrial, siglos XI- XVIII.* S.XXI, Historia de los Movimientos sociales. Madrid.

- LISI, F.  
1990 *El Tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos...* Universidad de Salamanca. Salamanca.
- LITTLE, L. K.  
1983 *Pobreza Voluntaria y economía de beneficio.* Taurus. Madrid.
- LOPEZ RODRÍGUEZ, N.  
1990 *La Iglesia y los indios, ¿500 años de diálogo o de opresión?* Abya-Yala/MLAL. Roma.
- LUQUE ALMEIDA, SARANYANA, J. I.  
1992 *La Iglesia católica en América.* Mapfre. Madrid.
- MARAVALL, J. A.  
1949 *La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España* (Estudios Americanos, I, 2. Sevilla)
- MARZAL, M.  
1983 *La transformación religiosa peruana.* Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- MILHOU, A.  
1987 *El concepto de destrucción en el evangelismo milenarismo franciscano.* (AIA. La Rábida).
- MORALES, F.  
1993 *Franciscanos en América, quinientos años de presencia evangelizadora.* Francisco Morales ed. México.
- MORALES PADRÓN, F.  
1988 *Atlas Histórico cultural de América.* Comisión de Canarias para la conmemoración del V centenario del descubrimiento de América. Consejería de cultura y deportes. Gobierno de Canarias. Las Palmas de G.C.
- PEASE, F.  
1994 *La cultura en el Perú en los tiempos de la Evangelización.* (Revista peruana de historia eclesiástica, 3 Cusco)

- PEREÑA, L.  
1992 *La escuela de Salamanca, conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*. Cátedra. Quinto Centenario. Salamanca.
- PEREZ FERNANDEZ, I.  
1988 *Bartolomé de las Casas en el Perú, el espíritu lascasiano en la primera evangelización del Imperio Incaico 1531-1573*. CERA Bartolomé de las Casas, Cusco.
- PHELAN, J.  
1972 *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones históricas. México.
- POST, R.  
1967 *La Iglesia en vísperas de la Reforma*. (Concilium, Vol. II, nº 2. Cristiandad. Madrid).
- POU I MARTÍ, J. M.  
1991 *Visionarios, beguinos y fraticeles catalanes, ss. XII-XV*. C.C. Cisneros, Madrid.
- PUENTE BRUNKE, José de la  
1992 *Encomenderos y doctrineros: notas sobre encomienda y evangelización en el s. XVI*. (Revista peruana de Historia eclesiástica. Instituto peruano de historia eclesiástica, Cusco nº 2)
- RAMOS-URBANO  
1993 *Catolicismo y extirpación de Idolatrías, ss. XVI-XVIII*. CERA Bartolomé de las Casas. Cusco.
- RESINES, L.  
1992 *Catecismos americanos del siglo XVI*. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- RICHTER, F.  
1990 *Los franciscanos en la Evangelización del Perú*. Salesiana. Lima.

- RICHTER, F.  
1995 *Presencia franciscana en el Perú en los Siglos XVI al XX.* Salesiana, Lima.
- ROMERO FERRER, R.  
1992 *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense, 1584-1585.* Universidad de Navarra. Pamplona.
- SANCHEZ HERRERO, J.  
1987 *Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI.* (AIA. La Rábida).
- SARANYANA, J. I.  
1991 *Teología profética americana. Diez estudios sobre evangelización fundante.* Eds. Universidad de Navarra.
- SIERRA, V. D.  
1944 *El sentido misional de la conquista.* Publicaciones del Consejo Superior de la Hispanidad. Madrid 1944.
- SILVERBLATT, I.  
1992 *Dioses y diablos.* (Allpanchis, XVI, 19. Cusco).
- TIBESAR, A.  
1991 *Comienzos de los franciscanos en el Perú.* CETA. Iquitos.
- TODOROV, T.  
1987 *La conquista de América.* El problema del otro. S. XXI. Madrid.
- TRUJILLO MENA, V.  
1981 *La legislación eclesiástica en el virreynato del Perú durante el siglo XVI.* Pontificia Universidad Gregoriana. Roma-Lima.
- VALDERRAMA, C.  
1977 *Utopía franciscana en el nuevo Mundo.* (Franciscanum, XIX, 5. Universidad de San Buenaventura. Bogotá).
- VAUCHEZ, A.  
1985 *La Espiritualidad medieval, ss. VIII-XII.* Cátedra, Historia Menor. Madrid.

VAZQUEZ JANEIRO, I.

1985 *Estructuras de la orden franciscana en América.* (AIA. La Rábida).

VAZQUEZ JANEIRO

1992 *Historia de la evangelización de América...* Librería Editricie Vaticana, Ciudad del Vaticano.

VILLANUEVA URTEAGA, H.

1975 *Cajamarca. Apuntes para su historia.* Garcilaso. Cusco.

ZAMORA, H.

1985 *Educación franciscana del indígena americano.* (AIA. La Rábida).