

Extirpación de escrituras y usos del pasado: Francisco de Ávila

Writing's extirpations and uses of the past:
Francisco de Ávila

OSCAR MARTÍN AGUIERREZ

INVELEC - CONICET
Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (IELA)
Universidad Nacional de Tucumán

Argentina

martinaguierez@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6228-0480

Recibido: 03/09/2021
Aceptado: 30/11/2021

Resumen. Este artículo profundiza en el gesto conflictivo de la lectura y la escritura en el mestizo expósito Francisco de Ávila (1573-1647), primer juez visitador de idolatrías del Perú y dueño de una de las bibliotecas privadas más importantes de Lima. Se detiene en la articulación entre las marcas y anotaciones marginales del lector extirpador sobre el *Manuscrito quechua de Huarochirí* (1608) y el sermionario impreso *Tratado de los Evangelios* (1648). Ávila extirpa escrituras manuscritas ajenas e indígenas –resguardadas en un anaquel secreto– que reelabora y pone a circular en su sermionario.

Palabras clave: Francisco de Ávila; Tratado de los Evangelios; extirpación de escrituras; Manuscrito quechua de Huarochirí



Abstract. This article addresses the conflictive act to read and to write in Francisco de Ávila (1573-1647), Peru's first judge of idolatry and owner of a most important private libraries in Lima. It focus at the articulation between the Ávila's marks as a extirpater reader (his marginal annotations) in the *Manuscrito quechua de Huarochiri* (1608) and the printed sermonary *Tratado de los Evangelios* (1648). Ávila extirpates indigenous texts and he rewrites them in his sermonary book.

Keywords: Francisco de Ávila; *Tratado de los Evangelios*; writing's extirpation; *Manuscrito quechua de Huarochiri*

La prédica

En el "Prefacio" al *Tratado de los Evangelios*, Francisco de Ávila relata un suceso ocurrido hacia 1609 en la doctrina de San Damián de Huarochiri. Allí cuenta cómo un lunes, posterior a la misa del día de la Santísima Trinidad, le llega la noticia de que una india –esposa del ídolo Macanica– se está muriendo. Un flujo de sangre le corre por la nariz porque no come desde el sábado, día en que su madre entrega el ídolo en una canastita a Ávila. El cura llega hasta el patio de la casa familiar y la india se arrepiente de haber ofendido a Dios; pide confesión y él la absuelve de sus pecados. Fallece al clarear la mañana. El relato de Ávila se detiene allí y modula hacia una escena de prédica. Decide reunir a todo el pueblo en ese patio a toque de campanas y predicar en presencia de la difunta. Hace señal de silencio y las palabras empiezan a discurrir. Refiere el caso a la comunidad y agrega:

Y que en vez de alegrarse de aver salido del poder de tan mal marido, que era el Demonio, lo avia llorado, y que por esto la avia Dios quitado la vida. Que todos abriessen los ojos, y ninguno negasse la verdad, porque á Anania, y Saphira su mujer, avia Dios por orden de San Pedro, quitadosela de repente por aver negado la verdad. Referí la historia, y exclamé con fuerza diciendo: Fa hijos renunciad al Demonio, bolveos a Dios: a mi casa voy, yd á las vuestras, traed los Idolos, que teneys, echadlos de ellas: mira no os de Dios muerte de repente como á esta pobrezita (Ávila, 1645: 4v-5).

La escena de prédica deriva en otra, de apropiación lectora y de escritura. La oralidad apasionada de Ávila surte efecto sobre los corazones de los indios y recibe en su casa más de doscientos ídolos para registrar por la mañana y la tarde. Junto a ellos, acoge a los mismos indios llorando, clamando y pidiendo confesión. La muerte de la india, la presencia de ese cuerpo frío y muerto, ocasiona un milagro: la verdadera conversión de los apóstatas.

Este artículo indaga en el gesto conflictivo de la lectura y la escritura en Francisco de Ávila (1573-1647), mestizo, hijo expósito, cura doctrinero, primer juez visitador y extirpador de idolatrías, canónigo de la Catedral de los Reyes en Lima y dueño de una de las bibliotecas privadas más importantes y costosas del Perú. Me interesa la figura de Ávila porque en él se condensan una serie de tensiones moderno-coloniales que se concretan en una cadena de pasajes: del lector al autor, del manuscrito latiendo al ritmo de muchas manos al libro impreso borrando esa rítmica caótica, del margen al centro de la cultura colonial. En efecto, Ávila reinicia las campañas de extirpación en el siglo XVII y en ese gesto la escritura, la lectura, la copia, la traducción, los libros, las huacas que registra y quema lo acompañan de manera conflictiva en pos de un objetivo concreto: la conversión fehaciente de los indios.

El extirpador escribe, manda escribir a los indios a su cargo, manda a copiar textos administrativos y religiosos del siglo XVI a sus amanuenses, supervisa e interviene en los márgenes de esos textos, recopila un cuerpo de narraciones de la comunidad huarochirana –el *Manuscrito quechua de Huarochiri*– se vale de informantes bautizados y alfabetizados para asentar en quechua esas narraciones, las traduce al español; todo mientras instala con esos mismos informantes un sistema de delación para “descubrir” las idolatrías. Este hilo de narraciones no se publica: Ávila los archiva en uno de los anaqueles de su biblioteca privada. Lo que ve la luz impresa es un libro total¹ rubricado con su nombre y titulado *Tratado de los Evange-*

¹ Desarrollo la noción de “libro total” en la Tesis de doctorado *Extirpación de escrituras e idolatrías en los Andes centrales: Francisco de Ávila (1573-1647)*. Allí vinculo la idea de totalidad con un conjunto de operaciones que lleva adelante el extirpador al publicar el sermionario, pero también con el afán totalizador (en términos políticos) que implica la impresión del mismo. Ver Aguirrez (en prensa).

lios (1648)², un sermonario escrito a doble columna en quechua y español que el mestizo publica luego de obtenido el cargo de Canónigo de la Ciudad de los Reyes en Lima y hacia el final de su vida. El *Tesoro de la lengua castellana o española* define “escribir” como:

algunas veces significa fabricar obras y dexarlas escritas, e impresas, de diferentes facultades; y hanse dado tantos a escribir que ya no ay donde quepan los libros, ni dineros para comprarlos, ni ay cabeza que pueda comprehender ni aún los títulos dellos: verdad es que muchos no escriben sino trasladan: otros vierten y las mas vezes pervierten (Covarrubias, 1611: 367v).

La definición pone de manifiesto la impronta productivista de la escritura (fábrica de obras) en el siglo XVII; se vincula al dinero para compra y venta de aquello que se escribe e implica una acumulación, una reserva, una plusvalía de las obras. Por otro lado, el acto de escribir se liga al acto de trasladar, un gesto dinámico que involucra la copia (verter) y la mala copia (pervertir). Se vierte de un molde a otro para la obtención de un producto final aunque ese producto sea una “mala” copia (incluso entendiendo ese “pervertir” en el contexto de la Contrarreforma española).

Este conjunto de reflexiones pone de manifiesto la dimensión económica que se juega al momento de escribir. “La isla de la página es un lugar de tránsito donde se opera una inversión industrial” sostiene Michel de Certeau (1997: 149). La escritura como operación bursátil está sujeta a la explotación de esa isla por parte del autor. Siguiendo la lógica de De Certeau, escribir se convierte en un acto capitalis-

² En 1647 y con 74 años de edad, el Doctor Francisco de Ávila inicia la impresión de su *Tratado de los Evangelios que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento, hasta la última Missa de Difuntos, Santos de España, y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el Evangelio, y se pone un sermon en cada uno en las lenguas Castellana, y General de los Indios deste Reyno del Perú, y en ellos donde dá lugar la materia, se refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios*. Concebido en dos tomos, nuestro autor sólo vive para ver la impresión del primero. El segundo tomo titulado *Segundo Tomo de los Sermones de todo el año, en lengua Indica, y Castellana, para la enseñanza de los Indios, y extirpación de sus Idolatrias* se publica como obra póstuma y lo saca a luz uno de sus albaceas testamentarios y amigo íntimo del autor, el Licenciado Florián Sarmiento Rendón (capellán mayor del Monasterio de Santa Clara).

ta y conquistador porque combina el poder de acumular el pasado; ajusta a su modelo la alteridad del universo. En contextos coloniales, ese ajuste supone la incorporación de dicha alteridad a una economía que opera sobre agencias, voces, cuerpos y textos

En este sentido, el siguiente artículo focaliza en la articulación entre las marcas del lector extirpador en el *Manuscrito quechua de Huarochiri* (1608) y el sermonario editado *Tratado de los Evangelios* (1648). Parte de la premisa de que los manuscritos ocultos en el anaquel secreto de su biblioteca se reelaboran y circulan en el impreso. La escritura hace posible esa reelaboración por ese rasgo capitalista y conquistador (Certeau, 1997). Adquiere relevancia, entonces, la noción de *extirpación de escrituras*. Concibo la lectura como un proceso de sedimentación (Benites, 2011, 2018) en el que el acto de leer implica la reelaboración y reescritura de lo leído. La imagen del sedimento que se acumula geológicamente le permite a María Jesús Benites dar cuenta de un lector en proceso de apropiación lectora. En el caso de Ávila, lectura y escritura contribuyen a sacar de raíz, a extraer escrituras ajenas que se reelabora y traducen. La lectura como apropiación da cuenta del ejercicio de la violencia de la letra sobre la cultura del otro.

Como uno de los textos abordados es un sermonario, la oralidad construida en el texto con el objetivo de la prédica se torna central como modulación de esa economía. La voz del predicador debe horadar los corazones de los indios y para ello es necesario domesticar la oralidad a los renglones de la escritura. Proceso de ida y vuelta: el sermonario se construye gracias a la recopilación de voces anónimas, informantes engarzados al sistema de delación propuesto por el extirpador; esas voces ingresan domesticadas a la escritura y vuelven a salir mediadas por el sermonario. Como en la escena inicial de la india esposa de Macanica: la voz se torna oralidad apasionada por parte de quien predica y capaz de producir el milagro de la conversión.

El daño

El jesuita Joseph de Arriaga en su manual sobre extirpación idolátrica inicia el capítulo primero rastreando los antecedentes de la práctica.

Quien comenzó a descubrir este daño que tan encubierto estaba, y a sacar, como dicen, por la hebra el ovillo, fue el Doctor Francisco de Ávila, siendo cura en la doctrina de San Damián, de la provincia de Huarochirí. Porque predicando de ordinario con el buen talento que Nuestro Señor le ha dado, comenzó a levantar la caza, y no queriendo la divina bondad, que *verbum suum semper revertatur vacuum*, habiendo averiguado ciertas supersticiones de unos indios los castigó públicamente (Arriaga “Cómo se comenzó a descubrir la idolatría de este Arzobispado de Lima”, 1999: 13-14)

Francisco de Ávila es, al mismo tiempo, eje del descubrimiento (descubre lo encubierto sacando “por la hebra el ovillo”) y cazador (“levantar la caza”). Estas dos modulaciones entran en el gesto de recopilación que lleva adelante “quien comenzó a descubrir este daño”. La apuesta por el sermón es el puntapié inicial para sacar por la hebra el ovillo. Se inicia entonces la caza, es decir la identificación de rastros e indicios de idolatría, husmeando en la lengua de los indios. En esa habilidad para indagar en los residuos míticos de la comunidad huarochirana se concentra el cumplimiento del objetivo: averiguar para castigar públicamente.

Siguiendo esta línea, Macarena Cordero Fernández (2016) considera fundacional el nombre de Ávila en el proceso de institucionalización de la visita idolátrica³. Con el título de juez visitador de idolatrías y vicario foráneo, sienta las bases de esa institucionalización en 1609 al presentar una denuncia por la apostasía de los indios en la doctrina de Huarochirí⁴. Esa base es el puntapié para una

³ Cordero Fernández (2016) sostiene (a partir de Duviols) que la visita de extirpación se institucionaliza como tal recién a partir del siglo XVII y adquiere ese doble carácter de proceso jurídico y proceso evangelizador; mientras que en el siglo anterior la visita de extirpación sólo formaba parte de la Visita Pastoral y no conllevaba un procedimiento inquisitorial de pesquisa y castigo de la idolatría. “[Con Ávila] Se daba inicio al proceso de creación, frente al descubrimiento de las idolatrías, de un sistema nuevo. A diferencia de lo ocurrido durante el siglo XVI, Ávila sometió a proceso a los indios idólatras, innovando en la manera de enfrentar las desviaciones de la fe del estamento indígena” (Cordero Fernández, 2016: 107).

⁴ Francisco de Ávila es designado cura doctrinero de San Damián en el repartimiento de Huarochirí en 1597. Su designación de Francisco de Ávila coincide con su graduación como Bachiller el 12 de febrero de 1597. Tras cuatro años de estudios en San Marcos (Lima), en 1596 viaja al Cusco (entre marzo y abril) y recibe, también, de manos del obispo de Tucumán -D. Fernando de Trejo- las órdenes menores y mayores convirtiéndose en lector, exorcista, acólito,

futura etapa de consolidación (el Sínodo de 1613, el apoyo del virrey Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, y las visitas de los arzobispos Gonzalo de Campo y Hernando Arias de Ugarte) e intensificación institucional (la apuesta teatral y simbólica del arzobispo Pedro de Villagómez) durante todo el siglo XVII.

Al concentrarse en la maquinaria jurídica que despliega la visita idolátrica como institución del derecho canónico indiano, Cordero Fernández observa que el gesto de extirpar de raíz el “rebrote” idolátrico indígena pone en funcionamiento un dispositivo de control que delimita jurisdicciones territoriales y nombra sujetos pasivos haciendo uso del Derecho para cristalizar destinos. Es clave la instauración de la visita idolátrica ante la imposibilidad jurídica de aplicar sobre los indígenas el Santo Oficio de la Inquisición. El Derecho Canónico viene en ayuda, entonces, para ordenar las heterodoxias, aliado del Derecho Real y sus funcionarios. De esta manera, se consolida un entramado legal que alimenta la institucionalidad de la visita en el siglo XVII: un híbrido conflictivo que recibe donaciones de las visitas pastorales, de las visitas de distritos inquisitoriales, de la Inquisición Medieval y del Santo Oficio pero adaptados a la realidad americana. Dicho híbrido institucional nombra a los indios como sujetos de derecho pero bajo el estatuto jurídico de miserables o rústicos. Una nueva institución se origina en las Indias. En palabras de la autora, se configura “un procedimiento precursor del modernismo procesal, en el sentido de ir desarrollando un debido proceso, situación que no se va a establecer para los españoles y criollos si no muchos años después” (Cordero Fernández, 2016: 207).

La figura de Ávila se inscribe en esas claves jurídica y sigue la lógica del híbrido conflictivo. El reinicio de las campañas de extirpación que él provoca deriva en la necesidad de un equipo, de un conjunto de aliados, de lenguas ladinas anónimas en quien confiar para que la caza sea furtiva. La cacería se consolida sólo mediante

diácono y presbítero. La curatoría de San Damián la obtiene por oposición siéndole favorecedor el contexto y la coyuntura religiosa de esos años. Sin lugar a dudas, contribuyó a su elección las disposiciones del Tercer Concilio Limense que estableció el aumento del número de doctrinas y curas doctrineros en la Diócesis de Lima junto con la necesidad de priorizar sacerdotes que manejaran la lengua india para la evangelización. La doctrina o curatoría de San Damián estaba constituida por San Francisco de Sunicancha, San Andrés de Tupicocha, Santiago de Tuna y Soquiacañcha.

la conformación de un taller de escritura. El *Manuscrito quechua de Huarochiri* da cuenta de la productividad de ese taller. La averiguación de las supersticiones para su posterior castigo sólo puede adquirir legitimidad si se escribe y si “la” escriben los mismos indios. Sólo así se vuelve prueba, una verdad con fuerza de ley que llevará al castigo público.

El manuscrito es un compendio de registros escritos de testimonios orales anónimos organizados y sistematizados en una trama narrativa. Una caja china en la que resuenan los testimonios orales que recopilan indios ladinos convencidos del poder eterno de la letra. En esa caja china protegida –paradójicamente– con la piel del pergamino, el término que se repite es “anónimo”. Testigos anónimos que cuentan el cuento de la comunidad para que otros indios anónimos las inscriban/transcriban sobre el papel en lengua quechua. Los testigos primarios desaparecen y lo que sobrevive en la cáscara del papel son nombres sueltos en los márgenes de la hoja⁵.

Sin embargo, la presencia del extirpador supervisando el proceso de construcción del texto es clave. Francisco de Ávila organiza las confesiones de los testimonios, supervisa la traducción de la oralidad a la escritura y solicita más información cuando lo necesita. Es clave comprender el rol de Ávila como confesor. Los testigos e informantes confiesan los mitos orales de la comunidad en el secreto del manuscrito mientras Ávila controla esas confesiones a través de la lectura del texto. Sus acechanzas en el margen de la hoja demandan más información al taller de

⁵ No se ha arribado a un consenso respecto al autor, editor y redactor del *Manuscrito quechua de Huarochiri*. Existen dos posiciones enfrentadas en relación a este hecho. Por un lado, los postulados de Pierre Duviols y José María Arguedas (2012) (quienes sostienen que la edición y escritura del texto sería de un indígena bilingüe convertido al cristianismo y a quien Ávila supervisó. Por otro lado, las aseveraciones de Gerald Taylor (2008) y Alan Durston (2014) (en el Perú, Puente Luna, 2015) quienes afirman que el compilador de la información oral y el editor fueron la misma persona aunque el escriba pudo ser otra (Thomás para Taylor y Cristóbal Choquecaxa para Durston y Puente Luna). Ambas posiciones tienen como punto de contacto la supervisión del extirpador Francisco de Ávila presente en las notas marginales del texto. Nuestra posición es más cercana a la de Paula Martínez Sagredo (2016). La autora mantiene el anonimato de los autores, escribas o recopiladores y, en base a la forma de la grafía, identifica dos copistas interviniendo en el manuscrito (además de la mano de Francisco de Ávila en las acotaciones al margen). También otorga preponderancia al complejo proceso de conformación textual y autorial del manuscrito.

escritura. Las anotaciones desatan la cadena de mandos y los indios escribientes reproducen la lógica de la confesión sobre la comunidad. La vigilancia entonces también es una caja china: los ojos de Ávila sobre el manuscrito son una continuación de los ojos de los escribientes sobre los testigos y Huarochiri toda.

La identificación de las huacas por parte de Francisco de Ávila se juega siempre desde los márgenes del *Manuscrito quechua de Huarochiri*. Allí, el extirpador echa a rodar una política de la lectura basada en la avidez por la información. Deudor de los modos extractivistas europeos que consagra el Santo Oficio de la Inquisición, la mina de datos se obtiene mediante el uso del interrogatorio y la repregunta. Esos dos elementos conjugados se disponen para que los indios copistas, informantes y recolectores de datos confiesen y hagan confesar a la comunidad lo que el extirpador necesita saber. Porque este es el verbo que predomina en las anotaciones marginales del manuscrito, el que Ávila reitera una y otra vez al intervenir con su lectura en el texto.

En el primer folio encontramos ese verbo reduplicado en el cuerpo textual y en el margen de la hoja. Anota el expósito en el borde inferior del folio 64: “saber si dize que no se saben fazer antes o después de Carvincho ó de Pariacaca” (Ms. 3169: f. 64). Casi cayéndose de la hoja del manuscrito, la nota marginal expresa en infinitivo un objetivo y una pregunta. Pareciera que quien escribe al margen no se conforma con los interrogantes que de por sí instalan los títulos de cada capítulo: “Cómo fue antiguamente los ídolos y cómo guerreó entre ellos y cómo había en aquel tiempo los naturales” (Capítulo 1) o “Cómo sucedió Cuniraya Viracocha en su tiempo y cómo Cahuillaca parió a su hijo y lo que pasó” (Capítulo 2). Los titulares acumulan preguntas encadenadas y ellas no satisfacen los objetivos de quien lee al punto de pedir más. La nota marginal dialoga con el cuerpo textual. Ubicada justo en la zona del texto en la que se narran las guerras entre Cuniraya Viracocha y Pariacaca por el poderío del territorio, quien narra cimienta su duda en el saber:

Tiempo después, apareció otro huaca que llevaba el nombre de Pariacaca. Entonces, él, a los hombres de todas partes los arrojó. De esos hechos posteriores y del mismo Pariacaca vamos a hablar ahora. En aquel tiempo existió

un huaca llamado Cuniraya, existió entonces. Pero no sabemos bien si Cuniraya fue antes o después de Pariacaca, o si ese Cuniraya existió al mismo tiempo o junto con Viracocha, el creador del hombre (Ms. 3169: f. 64).

El no saber colectivo y plural de quien enuncia se topa con la exigencia de saber del extirpador que desde el margen de la hoja continúa desplegando las tretas del cazador. El margen colapsa de preguntas al cuerpo textual, al cuerpo de los informantes copistas y al cuerpo de mitos de la comunidad. Son esas preguntas las que hacen del manuscrito un taller de escritura en el que las múltiples manos que intervienen recogen las preguntas, las llevan al territorio e intentan brindar una respuesta con valor de verdad para el extirpador curioso. En ese sentido, la tensión del manuscrito –con sus preguntas y repreguntas– se mantiene desde el inicio del texto (folio 64) hasta el folio 82. Del 82 al 114 las anotaciones marginales disminuyen y lo que presenciamos es una exacerbación de las versiones míticas y la imposibilidad de una versión unificada (y controlada por Ávila) respecto a las narrativas de los dioses y hombres del pasado⁶. La diversidad de relatos que aglutina la zona huarochirana desborda la tarea de informantes y amanuenses. Escribir en el aire es mucho más amable que hacerlo sobre el papel.

Decíamos más arriba que se produce un diálogo entre la nota marginal y el cuerpo textual. Ese diálogo en realidad reproduce la pirámide colonial porque en ellas lo que está en disputa siempre es el saber y su obligación. De alguna manera, el *Manuscrito quechua* instala la ciudad letrada (Rama: 2009) en el centro del texto con sus anillos concéntricos jerarquizando el uso de la letra y los saberes. El capítulo 8 titulado “Cómo ascendió Pariacaca; cómo un hombre, con su lanza, volvió hasta la boca de Pariacaca y luego, cómo Pariacaca se encontró con Huallallo Carhuincho” presenta una acumulación significativa de anotaciones marginales en la que nuestro extirpador expurga el cuerpo textual con marcas y mandatos

⁶ Este hecho se observa en el título de los capítulos y en las múltiples versiones míticas que se articulan hacia el final del texto. Sobre todo en los capítulos 30 y 31 (los últimos) en los que se narra la historia del surgimiento de las lagunas Lliuya Tutacocho y Yansa. La narración recae en imprecisiones (“Uno de estos yuncas [no recordamos su nombre]”, Ms. 3169: f. 101v) que ponen en jaque la idea de verdad que intentaba unificar el *Manuscrito* desde el inicio.

disfrazados de preguntas. De esta manera, el margen textual va dibujando una trama en paralelo a la trama mítica. En ese entramado, la narrativa que se cuenta reproduce la escena violenta del interrogatorio de los sacerdotes por parte de los huiracochas (epígrafe de este apartado). Como si fuera un ida y vuelta, las notas marginales reiteran la estructura en infinitivo “saber esto”, “saber si...”, “saber cómo...” o “-Nota- y preguntar para q. se pone esta cosa” (Ms. 3169: f. 69v), mientras que los capítulos repiten cierres del estilo: “Todas estas cosas hacían”, “de ese modo viven”, es eso lo que sabemos o “eso es todo lo que sabemos”.

Asimismo, es interesante observar que Francisco de Ávila y su equipo de amanuenses van tras los rastros de Pariacaca y del pasado huarochirano con el objetivo de derrotar al dios y convertirlo en silente. Esa conversión necesariamente implica una transformación de los mitos sagrados de una comunidad en dato utilitario. La trama que se entreteje en los márgenes del manuscrito también da cuenta de esa conversión en el que la violencia juega también de manera silenciosa. Lógica extractivista por antonomasia: Ávila extrae de la lectura fragmentos en los que lo sagrado para un grupo de sujetos se vuelve económicamente rentable y profano a los fines personales. La profecía se cumple: Pariacaca deviene salvaje.

El capítulo ocho, entonces, vuelve los ojos hacia Pariacaca y sus hijos/hermanos –centro textual y *axis mundi* de la vida cósmica de Huarochirí (cerro nevado, montaña sagrada y presencia inmutable)–. Ávila anota al margen: “saber los n.es de estos 5 her.os. los n.es de estos cinco her.os son, pariacaca, churapa, puncho, pariacarcu no sauemos el n.e de vno de estos Cinco” (Ms. 3169: f. 72v). Entre saber y no saber, la anotación implanta la obligación del verbo y convierte el centro cósmico (Pariacaca y sus hermanos) en nombre propio escrito con minúscula. Lo que se sabe se refuerza y se reescribe para que no caiga en el olvido⁷. Lo que no se sabe adquiere el matiz de ejecución inmediata. El espacio en blanco debe ser llenado cueste lo que cueste. El “no sabemos” es una urgencia para el equipo de informantes. La lógica de la anotación es indirecta y velada. Cuando se enuncia el no saber se está diciendo: “urge averiguarlo”.

⁷ A lo largo del manuscrito es posible observar, como anotación marginal, considerables listados de nombres y de lugares que Ávila recupera y extrae del cuerpo textual como una forma de política de la memoria en clave conflictiva: siempre se recupera y preserva para destruir.

En ese diálogo velado entre informantes y amanuenses que Ávila habilita mediante la escritura, el extirpador lucha contra la oralidad y la inestabilidad provocada por ella. Las campañas de extirpación de idolatrías son, en primera instancia, luchas contra toda forma paradójica o conflictiva que desestabilice las matrices binarias del bien y el mal. Por eso, el no saber se conjuga con su opuesto, el saber, y la verdad con el error. En el mismo capítulo 8 al relatarse el triunfo de Pariacaca sobre Huallallo Carhuincho, se menciona la huida de éste último hacia la región llamada Anti. El narrador agrega “Uno de los hijos de Pariacaca persiguió al fugitivo; se quedó a la entrada de la región del Anti, y hasta ahora está allí: “No vaya a volver”, pensando sigue allí vigilante, hasta ahora, Su nombre es Sulluyallap” (Ms. 3169: f. 73). Ahora bien, la nota marginal de Ávila acompaña ese relato con la cizaña de la duda. Nota marginal: “sauer si estos son h.os pues se dize q. salieron los hu [eu] os o si son hijos del Pariacaca” (Ms. 3169: f. 73).

Nuevamente el infinitivo “saber” pero esta vez combinado con un sintagma condicional que evidencia el conflicto que propone el “se dize”. La oralidad con su proyecto multivocal arruina la necesidad de certezas de este lector extirpador. Hay un proyecto de búsqueda en el “ahora” a partir de los resabios del pasado con el fin de identificar la verdad de los hechos. Mientras que la oralidad tergiversa las tramas míticas y las adapta a las necesidades del presente, mientras que la oralidad hace del olvido una forma de la memoria (no interesa si Sulluyallap es hijo o hermano), la escritura requiere de esos datos para construir la prueba fehaciente del error de los indios. En ese sentido, las filiaciones interesan de sobre manera como un modo de armar los equivalentes religiosos entre la cultura huarochirana y la cultura cristiana. Sólo así es posible la traducción cultural y la verdadera conversión religiosa. Las notas marginales entonces ponen de relieve el celo del cazador que levanta caza a partir de indicios y rearma la trama mítica de una comunidad con el objetivo de volverla a leer, tergiversarla y devolverla a la comunidad en forma de sermón. La operación metonímica y la operación metafórica colaboran en esta toma de decisión. Extirpar no es más que sonsacar la parte para decir el todo⁸.

⁸ Nos valemos para este análisis de los aportes de Marie Elise Escalante (2016). La autora lleva adelante un exhaustivo estudio y análisis discursivo de dos autores claves para comprender el proceso extirpador de idolatrías en el Perú: los jesuitas José de Acosta y Joseph de Arriaga.

En esa preferencia por el fragmento radica la posibilidad de que el todo se modifique; preferir el fragmento es una manera de introducir la colonialidad en la modificación del todo. La lectura es un acto de extirpación en el que a partir de indicios (marcados y subrayados) se pretende inferir la localización real de huacas. Lo textual entra en vinculación con lo real por contigüidad. Si toda metonimia activa un método deductivo, Ávila des-oculta la huaca, la parte, para deducir todo un sistema de signos en el que se evidencia la apostasía. Los fragmentos seleccionados a partir de la lectura derivan en “signos de una presencia, de algo vigente, en pleno desarrollo y vida pero oculto” (Escalante, 2016, 102). Leer como una contigüidad entre el pasado y el presente. Los dioses hablan todavía en Huarochirí y es necesario que esas voces emerjan para colonizarlas. La labor de Ávila entonces es histórica y no mítica. Los fragmentos preservados mediante el método deductivo son racionales, no mera fábula. Las pruebas están a la vista porque la certeza está puesta en el ojo.

Porque de lo que se trata es de interrogar a indios ladinos y testigos utilizando a la escritura de mediadora. Se interroga el manuscrito para que desprenda fablas y pueda dar fe (mediante pruebas) del error de los huarochiranos. Se somete a toda a la comunidad a una confesión en privado y silenciosa, confesión que gravita en los márgenes del cartapacio y otorga la condición de penitente. La comunidad huarochirana toda se confiesa bajo los ojos del lector extirpador Francisco de Ávila. Él es ahora un confesor que somete a su doctrina a un examen-confesión. “La veridicción de uno mismo está fundamentalmente ligada a la renuncia a sí” (2019: 165) concluye Michel Foucault al analizar la paradoja esencial del sacramento de la reconciliación y sus prácticas de espiritualidad. En efecto, la comunidad testifica y enuncia su verdad en forma de mito, y, al hacerlo, renuncia a sí; se pone en manos del confesor quien metonímicamente extirpa la presencia del Enemigo en cada recoveco del territorio⁹.

⁹ Sin embargo, los indios lo llevan a juicio y hacen uso de las instituciones coloniales para ello. Según los historiadores Antonio Acosta (1987, 2014) y Jimmy Martínez Céspedes (2013), las primeras acusaciones de los indios huarochiranos contra Francisco de Ávila datan de septiembre de 1607. Sin embargo, la denuncia oficial se concreta en agosto de 1608 ante el Juez Provisor del arzobispado en la ciudad de Lima. El expediente se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima, Sección Causa de Capítulos, legajo 1 y consta de mas de 100 capítulos (144 folios). Allí, caciques,

El Tratado

El *Tratado de los Evangelios* de 1648 reúne en su interior las paradojas del gesto totalizador, los límites del afán de universalismo. Concebido en dos tomos, Ávila sólo vive para ver la impresión del primero. El segundo tomo se publica como obra póstuma y lo saca a luz el Licenciado Florián Sarmiento Rendón, su albacea testamentario. El libro es la concreción de un deseo, una promesa hecha pública al arzobispo Lobo Guerrero en 1609, cuando Ávila inicia de manera personal las campañas de extirpación idolátrica. Treinta y nueve años después el libro total se materializa en dos cuerpos. El libro es una paradoja en sí mismo porque cuando se completa la vuelta al mundo, la vuelta al tiempo, el autor se convierte en una falta, desaparece de la faz de la tierra a pesar de las dos tablas de contenido con que cierra el libro. Además, escribe un sermionario para el oído de los indios cuando se está quedado sordo.

indios principales y contadores de distintos ayllus de los pueblos de Santiago de Tumna, Santa Ana de Chaucarima y San Francisco, acusan al cura doctrinero de practicar distintas actividades prohibidas expresamente por el Tercer Concilio Limense. Entre ellas caben mencionar, ampliar la cuota de producción indígena recurriendo a la remuneración por los indios de sus servicios religiosos, a la recaudación de limosnas obligatorias en diferentes festividades, a la intervención sobre los bienes de indios difuntos (tierras, animales, etc.). Además, se hace hincapié en la apropiación de enormes cantidades de productos agropecuarios, sebo, tinte y cantidades regulares de pescado (productos que eran revendidos en el mercado de Lima o destinados como paga para la mano de obra que empleaba el cura), como al uso de los indios como fuerza de trabajo, sobre todo en el transporte de productos y a la construcción de su casa (los indios denunciaban que les adeudaba salarios). Entre otras denuncias se mencionan las vinculadas a la moral del cura doctrinero (que mantenía relaciones sexuales con varias mujeres de la comunidad, incluso que Ávila tenía un hijo con una de ellas, Angelina Chocorva), a sus ausencias en la doctrina (que coinciden con la finalización de sus estudios en Lima y la obtención del título de Doctor en cánones) y al maltrato constante de ciertos miembros de la comunidad. A todas ellas se suman las denuncias por granjería que Acosta vincula con su preponderante rol de agente económico. Se lo acusa de formar un obraje en el que hace uso de la mano de obra indígena para emprendimientos comerciales personales: la utilización de indias solteras para el amasijo de pan para su venta en la misma doctrina, uso de indígenas para labrar plata, elaborar carbón, pólvora y tejidos (que se transportaba y comercializaba en Lima); también en el mantenimiento de sus chacras de maíz y de una piara de noventa cerdos. Francisco de Ávila es absuelto de todos los capítulos que se le imputan. Sin embargo, el juicio sigue una trayectoria particular y escabrosa en la que algunos indios vuelven al Juez Provisor para retractarse de sus acusaciones y en la que el mismo Ávila, puesto en prisión por estas denuncias, paga la fianza que le otorga libertad y vuelve a Huarochiri para seguir el juicio desde el seno mismo de la comunidad.

El mismo extirpador presenta su sermonario como elogio de la prédica, como un cofre. La predicación es un tesoro que incluye todos los medios para lograr la conversión indígena. En ese tesoro, como en el de Covarrubias (1611), lo que se resguarda es la lengua. Destinado a los curas de indios principiantes, el texto hace de la lengua y el sermón una estrategia de apropiación de la alteridad y extirpación de la diferencia. Veamos cómo esto se concreta en la textualidad misma.

Vuelvo a la escena de la india narrada al inicio de este artículo. Allí, Ávila hace uso de la historia de Ananías y Safira (Hechos de los Apóstoles, 5: 1-16) para accionar una retórica del castigo, la coerción y el temor¹⁰. El relato de los primeros apóstoles se trae a colación por equivalencia a la historia de la india. En ese forzar las correspondencias, se filtra el afán de universalismo de la narrativa bíblica y la concepción de un sujeto a priori y ecuménico por parte de la Iglesia capaz de actuar de la misma manera en Jerusalén como en Huarochirí. La narración bíblica juega un rol fundamental porque su lectura implica un acto de deformación para que sea útil a los intereses evangelizadores. Deformar, palabra fundamental para Ávila. Para traducir la doctrina a ese sistema de correspondencias, uno de los dos elementos puestos en juego debe sufrir modificaciones. Sólo así el predicador espera que los oyentes abrasen sus corazones y se vean persuadidos por el discurso.

Los sermones que conforman *Tratado de los Evangelios* hacen uso del cuerpo de manuscritos recogidos a lo largo del recorrido vital y eclesiástico de Ávila y de la información que este les brinda para que la estrategia evangelizadora se concrete en una práctica performática que evidencie un cambio verdadero. Por eso la insistencia de Ávila en dos características claves del sermón: a) la claridad y b) el predicar a propósito de la necesidad. En el primero se pone el ojo en no tratar inútiles cuestiones y materias. En el segundo, se insiste en la adaptación a las necesidades

¹⁰ La historia de Ananías y Safira refiere el castigo divino por la mentira y la ambición. La pareja de esposos vende una propiedad y se queda con una parte del precio; el resto la entregan a los apóstoles Pedro y Juan, fundadores de la primera comunidad después de la ascensión de Cristo. Pedro descubre la mentira y reclama a Ananías. Éste, al verse descubierto, se desploma y muere. Un gran temor se apodera de los otros miembros del pueblo. Pedro indaga nuevamente pero esta vez sobre Safira. Ella confiesa y al instante muere a sus pies. Los más jóvenes la hallaron muerta y el temor se acrecienta aún más. Al temor se le suman una serie de señales milagrosas y prodigios que impactan de manera positiva sobre los apóstoles y su imagen. A partir de ese momento las ciudades vecinas a Jerusalén les acercan enfermos para que los sanen.

de la comunidad, a su lengua, a la comprensión del público auditor y a un trabajo en la búsqueda de “noticias de sus errores” con la intención de que la prédica se dirija a rebatirlos. En ese sentido, los sermones de Ávila hacen de la digresión una centralidad. Los sermones de Adviento, por ejemplo, enuncian el evangelio del día, pero se detienen no tanto en su importancia sino en los errores a refutar que el extirpador previamente a censado. De esta manera, la digresión sobre los errores censados arma una trama en paralelo a la bíblica.

Lo que se pone de relieve es la necesidad imperiosa de un fuerte control sobre la palabra y el discurso (propio y ajeno) por parte del predicador. Este control llega a su máxima expresión en el gesto mismo de escribir los sermones, fijarlos en el libro y quizá leerlos frente a los indios en público. Además, el control se ejerce mediante la repetición incesante de una estructura fija del sermón¹¹. Esa estructura se asienta, paradójicamente, en los pilares de la oralidad para configurar el hábito.

Porque los sermones de *Tratado de los Evangelios* fingen una oralidad en la linealidad de la palabra escrita. Lejos de ser fiel a la letra bíblica, los textos prefieren contar el evangelio del día que leerlos tal cual fueron inspirados por Dios. En esa oralidad fingida el núcleo primitivo del relato bíblico se traiciona y sufre modificaciones que desplazan y transforman el sentido. La Palabra Divina sufre los embates de la oralidad a pesar de estar fija en el Libro. En el sermón dedicado la Natividad del Señor, el predicador se ve en la dura tarea de contar el inicio del Evangelio de San Juan. “En el principio era el Verbo, y frente a Dios era el Verbo, y el Verbo era Dios” (Juan, 1: 1-2). Ante la complejidad y la abstracción que implica referir el misterio de la encarnación del hijo de Dios (uno de los misterios centrales del dogma católico), el discurso abreva, en un primer momento, en citas en

¹¹ Con alguna que otra alteración la estructura es la siguiente: 1. Un saludo general que echa a rodar los hilos del afecto y estipula los roles que cada cual cumple en el acto comunicativo. Lo que se escenifica es una relación Padre-hijo que se potencia con el uso de “hijos míos” como fórmula de tratamiento asimétrica. Al saludo se le añade una pequeña presentación del tiempo litúrgico correspondiente y del evangelio del día. 2. Una recapitulación de lo tratado en el sermón anterior y los errores que se confutaron. 3. El relato oral del evangelio correspondiente a la fecha. 4. Una homilía en la que se comenta el texto. 5. Una digresión que se ocupa in extenso de los errores de los indios y que enfatiza la dimensión moralizante. 6. Aclaraciones finales, recapitulación de los ejes temáticos desarrollados más importantes y una oración final comunitaria.

latín que funcionan como salvavidas ante la posibilidad del naufragio¹². Sin embargo, en un segundo momento, las digresiones se hacen patentes y en ellas los intentos por aproximar, acomodar el planteo metafísico a la realidad andina no hacen más que recalar en comparaciones que abren el sentido y lo disparan hacia lugares que el cura no puede controlar:

Hasta aquí, son palabras del Evangelio de la Tercera Missa; palabras muy dificultosas, y muy preñadas: que quiere dezir preñadas? Las palabras son mugeres, tiene vientre para estar preçadas? Si hijos míos, porque aunque no son muger suelen estar preñadas. Quando vos reñís con alguno, no os ha sucedido alguna vez para amedrentarlo dezirle: callá vos vereis lo que passa? Si, esto cada día lo dezimos. Pues este modo de hablar no está preñado? Si lo está, porque con estas razones dezimos: callá que esto no se á de quedar assi, yo os buscaré, y os daré una buelta, vereis como os hago llorar; todo esto dezimos en dos o tres palabras preñadas. Assí son las palabras deste Santo Evangelio, que cada una está preñada de muchas, y estas muy dificiles de tratar (1648, 57).

La digresión hace uso del campo semántico habilitado por el texto bíblico de Juan. Si el evangelista desarrolla el misterio de la encarnación de Cristo (Dios hecho hombre nace sin unión física ni deseo carnal), el predicador bucea en las posibilidades de sentido y convierte la dificultad del tópico en una imagen acorde: la preñez. Las palabras son mujeres preñadas como el vientre de la virgen María se preña con la carne de Dios. Sin embargo, la imagen se sale del cauce marcado por la liturgia y deriva en una reflexión sobre el uso del lenguaje y la imposibilidad del hablante de controlar el sentido de las palabras y sus intenciones. Paradoja absoluta: el predicador que escribe el sermón para controlar la oralidad reflexiona sobre su impedimento.

¹² “Al principio era Verbo, palabra muy al principio, y antes que uviesse Cielos, ni tierra, y antes que uviese otra cosa alguna ya era el Verbo: *In principio erat Verbu*, y esta palabra estaba en el mismo Dios, & *Verbum erat apud Deum*, y Dios era el Verbo, & *Deus erat Verbum*. Y todo quanto ay criado, lo crio, y hizo este Verbo, y no ay cosa que el no la criasse, y quanto en el se hizo, del recibió el ser, y la vida. Y la vida deste Dios es la luz de los hombres, y esta luz respandece en las tinieblas. Y lo que estaba en ellas no recibió esta luz: *Et tenebrae eum non comprehenderunt*” (1648, 56).

Para Rolena Adorno (1991) el sermón es fragmentario por derecho propio: “es incompleto debido a que su propósito se encuentra más allá de su alcance”. Lo completa quien enmienda el comportamiento. Las reflexiones de Adorno adquieren relevancia por contraste con Ávila para quien la idea de fragmento no es afín a sus intereses. El control sobre el cuerpo de los indios y sus lectores/oidores hace que vulnere el derecho del sermón a ser incompleto. El sedimento de los manuscritos escondidos, la escritura de los amanuenses con los que se informó durante los años como extirpador, permean la dinámica del sermón e ingresan al texto bajo la voz autorizada del predicador Ávila, no sueltas e independientes. En su voz se asientan los sedimentos de las otras voces. En una zona correspondiente al sermón del segundo domingo de Adviento se lee:

*Porque la resurrección no es para vivir en esta vida, sino para yr en cuerpo y alma al cielo, ó al infierno, según cada uno vivió.

*Quiçá dezis en vuestros coraçones. Pues Padre para que an de yr en ánima, y en cuerpo, no bastava que fuesse la alma sola?

*No, porque es justo que pues quando uno peca, es con alma y cuerpo; y quando obra bien de la misma suerte, tambien tengan cuerpo y alma de gloria, ó la pena según vivieron.

*Pero ya avrá dicho cada uno dentro de si: sin duda que este Padre nos tiene por bobos, pues que nos quiere hazer entender que los cuerpos de los que murieron an de resucitar, aviendose la carne, y nervios dellos convertido en tierra, y los huessos despedaçados, y aviendo comido los animales, y aves, y peses en la mar y ríos muchos cuerpos destes. Estos pues como se podrán juntar, ni conocerse, quando no se huvieran consumido? Esto Padre mio por amor de vos solamente digo que lo creo, mas la verdad es que en mi interior me rio dello (1648, 22).

En los fragmentos observamos una resignificación de las preguntas marginales con que Ávila sometía al *Manuscrito quechua de Huarochiri*. Resulta interesante la

configuración de voces que entreteje el sermonario. Las preguntas que dirige a los informantes en ese *Manuscrito* y que aparecen como notas marginales a lo largo del texto se sustentan en el sermón autorizadas por la voz del predicador. El infinitivo “saber” que se escribió como nota marginal demandando más información a los testigos de la comunidad huarochirana, se incorpora como parte de un monólogo de Ávila, como parte de la conciencia del predicador. Él lo sabe todo, incluso aquello que los indios pueden preguntarse o decirse a sus corazones. “La conciencia propia constantemente se percibe sobre el fondo de la conciencia del otro con respecto a uno, el «yo-para-mí» aparece sobre el fondo del «yo-para-otro»” (Bajtín, 1986, 302-303) sostiene Bajtín al detenerse en la palabra refractada. La soledad del predicador autor arma el círculo a tal punto que concentra las voces de la alteridad dentro de la propia conciencia.

Los sedimentos que el otro elaboró o coleccionó desde el anonimato resurgen como fondo de conciencia del yo-para-mí. En ese hecho, la palabra ajena aparece dotada de valor utilitario producto de una economía extractivista, al mismo tiempo que refracta en el discurso del predicador como piedra preciosa y necesaria. La escena pedagógica ficcionaliza un diálogo entre predicador e indio que nunca se produce. Ese diálogo habita la conciencia del predicador y se sostiene sobre la lectura de los cuerpos manuscritos. Las notas marginales de Ávila y la lectura de los textos ocultos colaboran en la construcción de la autoridad moral de quien predica.

Si entendemos por “lectura sedimentada” (Benites: 2011, 2018) un proceso de acumulación interpretativa y dinámica que hace de la lectura una reserva constante de reelaboración y reescritura de lo leído, la narración mítica del Manuscrito quechua de Huarochirí deviene –en el *Tratado*– sedimento negativo que debe ser corregido a la luz de la verdad bíblica. La resurrección del alma desde la concepción indígena implica una operación de reescritura y reelaboración al servicio del acto de corregir. El sedimento de lectura ingresa al *Tratado* y sufre un tratamiento intelectual amparado por el valor de verdad evangélico. El cuerpo de mitos se niega al mismo tiempo que es útil y funcional para esa negación. La palabra ajena refractada en el discurso monológico crea una disonancia profunda que impide el diálogo entre las partes. El otro es un acento en el discurso atomizado de quien predica.

A modo de cierre

Pudimos observar a lo largo de estas páginas una economía escrituraria puesta al servicio de la extirpación idolátrica impulsada por Ávila. El *Manuscrito quechua de Huarochiri* habita un espacio incómodo marcado por pulsiones de destrucción y subsistencia. Mientras se busca destruir los ídolos, hechiceros y ceremonias paganas, se releva información importante, se la archiva y se la preserva. El expósito se autoriza la escritura con sus estudios, títulos, libros y “descubrimientos”. Al mismo tiempo, habilita la de los indios e informantes ladinos a su cargo. La *ciudad letrada* (Rama: 2009) va a la par de un sistema de delaciones que se traducen en el cuerpo del manuscrito al revisar los paratextos y anotaciones marginales. El *Manuscrito* está siempre sujeto a mecanismos de coerción y apropiación en los que la avidez por el dato es crucial. Deudor de los modos extractivistas europeos que consagra el Santo Oficio de la Inquisición, la mina de datos se obtiene mediante el uso del interrogatorio y la repregunta. Esos dos elementos conjugados se disponen para que los indios copistas, informantes y recolectores de datos confiesen y hagan confesar a la comunidad lo que el extirpador necesita saber.

Por otro lado, en el abordaje del *Tratado de los Evangelios* nos detuvimos en la *extirpación de escrituras* como reelaboración y reescritura de lo leído y acumulado en el archivo secreto de Ávila. El análisis de los sermones permitió avizorar la construcción de un discurso monológico en el que Ávila refracta la palabra ajena (Bajtín: 1986). En su voz se asientan los sedimentos de las otras voces. Como en un coro bien ensamblado bajo la conducción de su director, Ávila orquesta los cuerpos y las voces de sus informantes y copistas. Los sermones de Ávila ponen a gravitar un sistema de equivalencias imposibles que intentan sostener un proyecto de comprensión del indio que deriva en la imposición de una doctrina como valor de verdad. Las huacas ingresan al *Tratado* y repiten el gesto de la quema en la plaza pública. Se escenifica a los indios convenciéndose a sí mismo de que están en un error y, a su vez, esa escena es un espejo de aquella en la que quiebran con sus propias manos las huacas y las acercan a la pila funeraria.

De esta manera, el libro de sermones y las anotaciones marginales del manuscrito despliegan una dinámica en la cual el indio poco a poco se va disolviendo como sujeto en la lengua del predicador. Al igual que las huacas, su episteme se desacraliza. Al igual que las huacas, sufre un violento proceso de asimilación en el que la lógica de las equivalencias se lo traga.

Bibliografía

- Adorno, Rolena (1988). “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. N° 28, Año XIV, 55-68.
- (1991). *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Siglo XXI Editores.
- Aguirrez, Oscar Martín (En prensa). *Extirpación de escrituras e idolatrías en los Andes centrales: Francisco de Ávila (1573-1647)*. Tesis Doctoral. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (IILI) – University of Pittsburgh. Serie Premio Revista Iberoamericana a la mejor tesis.
- Arriaga, Pablo Joseph de [1621] (1999). *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Estudio preliminar y notas de Henríque Urbano. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Ávila, Francisco de (1648). *Tratado de los Evangelios que nuestra Madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de adviento, hasta la última missa de Difuntos, Santos de España y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el Evangelio, y se pone con sermón en cada una de las lenguas Castellana, y general de los indios deste Reyno de Perú, y en ellos, donde da lugar la materia, se refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios*. Tomo I y II. Lima: Imprenta de Pedro de Cabrera.
- Ávila, Francisco de (2012) [¿1598?]. *Dioses y hombres de Huarochiri: narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Edición bilingüe, traducción castellana de José María Arguedas, estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bajtín, Mijail M (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benites, María Jesús (2011). “Lecturas de un viaje asombroso: El país de la canela de William Ospina”. En María Jesús Benites y Carmen Perilli (comps.). *Siluetas de papel. El autor como lector* (pp. 93-102). Buenos Aires: Corregidor.
- (2018). “El soñador que renunció a un reino: Viaje del mundo de Pedro Ordóñez de Ceballos”. Conferencia en el marco del *Simposio de Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana* (UBA) “Viajeros y caminantes en la literatura colonial hispanoamericana”. Consultado el 19 de julio de 2019. <http://ilh.institutos.filo.uba.ar/sites/ilh.institutos.filo.uba.ar/files/Simposios%20ILH%20Viajeros%20y%20caminantes%20Benites.pdf>
- Certeau, Michel de (1997). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Cordero Fernández, Macarena (2016). *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Adolfo Ibáñez, Instituto Riva-Agüero.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de [1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Impreso por Melchor Sánchez.

- Durston, Alan. (2014). “Cristóbal Choquecasa and the Making of the Huarochirí Manuscript. En Gabriela Ramos, Yanna Yannakakis (ed.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (pp. 151-169). Durham-London: Duke University Press.
- El manuscrito quechua de Huarochirí*. Runa yn.o ñiscap Machoncuna ñaupa pacha quillcacta yachanman carca chayca... (Ms. 3169, ff. 64-110). Biblioteca Nacional de España (Biblioteca Digital Hispánica).
- Escalante, Marie Elise (2016). *La raíz del mal. La extirpación de la idolatría en el Perú colonial*. Lima: Pakarina Ediciones, Facultad de Letras y Ciencias humanas – UNMSM.
- Foucault, Michel (2008). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2019). *Historia de la sexualidad*. 4. Las confesiones de la carne. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Manuscrito de Huarochirí. Libro Sagrado de los Andes Peruanos* (2011). Versión bilingüe quechua-castellano de José María Arguedas. Edición y estudio al cuidado de José Ignacio Úzquiza González. Madrid: Universidad de Extremadura-Biblioteca Nueva.
- Martínez Sagredo, Paula. (2016). “Notas etnofilológicas sobre el volumen 3169 de la Biblioteca Nacional de España. Algunos aspectos sobre la escritura andina colonial”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 21, N° 1, 129-146.
- Puente Luna, José Carlos de la (2015). “Choquecasa va a la Audiencia: cronistas, litigantes y el debate sobre la autoría del Manuscrito Quechua de Huarochirí”. *His-tórica*, Vol. XXXIX, N° 1, 139-158.
- Rama, Ángel (2009). *La ciudad letrada*. Madrid: Editorial Finco.
- Taylor, Gerald [¿1608?] (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.