

## Reseña

**Aguierrez, Oscar Martín (2023).  
*Extirpación de escrituras e idolatrías  
en los Andes centrales: Francisco de Ávila  
(1573-1647). Serie Premio Revista  
Iberoamericana a la mejor tesis. Pittsburg:  
Universidad de Pittsburg. 382 pp.***

El libro que ahora presentamos es una profunda investigación histórico-filológica, para la cual, el autor analiza un conjunto de manuscritos alojados en la biblioteca privada de Francisco de Ávila, expósito nacido en el Cusco, que estudió en la Compañía de Jesús, y en la Universidad de San Marcos. El punto cero, el inicio de este trabajo es el estudio de la biblioteca privada como instrumento de control, dominación y colonización hacia fines del siglo XVI e inicios del XVII en los Andes centrales; así como el trabajo de Ávila como lector extirpador. En este contexto, el trabajo de escribir para extirpar lo indígena y como herramienta de la colonización, es analizada por el autor, en un tiempo en el que todo se debía registrar como expansión del proyecto colonial.

El contexto de los escenarios descritos y los personajes que aparecen, con sus escrituras o en las escrituras, y que se analizan a lo largo de este libro, se centra en el virreinato toledano, un tiempo que marca el fin del periodo de conquista y el inicio del sistema colonial. Época de desencuentros entre el mundo indígena y el europeo. El libro *Extirpación de escrituras e idolatrías en los Andes centrales*, da cuenta

de los sucesos previos y periféricos, que permiten comprender la expansión de la guerra frente a otras culturas con creencias y rituales distintos a los cristianos, centrándose en el reinicio de la extirpación idolátrica en los andes, a comienzos del siglo XVII, como justificación de la expansión en la empresa colonial.

En este contexto, el personaje central de este libro, Francisco de Ávila, “lee, copia, archiva, traduce, escribe en los márgenes, reescribe, recopila información y esconde. Estos gestos se sintetizan en la biblioteca que reproduce los intentos de la época por añadir al indio a una economía escrituraria”. Entonces, el resultado es que “Ávila, lector extirpador, lleva a la práctica la apropiación lectora violenta de la cultura de los indios con el objetivo de trozarla en fragmentos y resignificarla a la luz de las narrativas de Occidente”, como analiza Aguirrez a lo largo de seis capítulos, divididos en dos bloques.

En el capítulo I de este libro, “Tensiones de la modernidad”, el autor problematiza la idea de la modernidad en el paso del siglo XVI al XVII, en lo que nombra, la periferia del sistema-mundo, es decir el caso del virreinato del Perú, territorio en cual, como nos advierte, debemos tomar en cuenta las particularidades de ese proceso en una zona atravesada por sus propios embates políticos e históricos. Nuestro autor, reflexiona en torno a lo moderno entendido como “lo nuevo”, idea que se vuelve “una treta que disfraza y oculta las estrategias de control de un territorio”, con ello “la Corona española suma al indio al archivo jurídico, pero siempre lo anexa colocándolo en el papel de infante, relación que naturaliza la inferioridad”. De acuerdo con estos planteamientos, se desmenuza la labor del jesuita español José de Acosta, que, siguiendo el viejo modelo retórico europeo para describir el mundo, en su escritura se aprecian las analogías para

comparar y narrar lo observado en el llamado nuevo mundo. En ese sentido, Aguirrez devela que “Ofir/Tarsis es el resultado de un proceso de asimilación del otro en el que la historia del Perú se cancela para anudarla a la historia de la providencia”. Y hace una pregunta que irá desmenuzando en su trabajo: ¿Se escribe la historia moderna desde el suelo andino o desde las tierras providenciales del libro sagrado?

En el capítulo II, “Modernidad y contradicciones en el Imperio español y sus colonias”, se recupera una escritura indígena que “visibiliza la corrupción político-económica del Imperio español”, ya que “pone el dedo en la llaga sobre un estado patrimonial-burocrático en crisis que ha saturado el juego de los remplazos”. Para analizar esto, Aguirrez, desmenuza la *Nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, quien imagina un diálogo con Felipe III, con “la necesidad de informar un estado de situación en las Indias a un rey que se ha dejado engañar por mentiras y versiones “con color”.

Lo anterior sucede en un contexto en el que el Imperio español se apodera del lenguaje escrito, que lo ordena y sistematiza con fines políticos y de control, “para priorizar la configuración de un archivo imperial y alojar la fuerza de la ley o la ley de la fuerza bajo los designios de la razón. Por eso, remarca nuestro autor, “el caso de Felipe Guamán Poma de Ayala es interesante porque, en su afán de reproducir las formas institucionalizadas del archivo, las subvierte”. Para entonces, los recursos americanos se vuelven el centro de las decisiones económicas que impulsa España para solventar una situación financiera difícil, “la crisis económica y demográfica con la que Castilla abre el siglo XVII, se corresponde con la crisis de la delegación jerárquica (ascendente/descendente)

de la palabra; ella se vuelve embuste y da paso a la práctica de la copia como posibilidad de fraude”.

Lo anterior resulta importante para comprender la política centralista de Felipe II, que posibilitó la dinámica de los reemplazos que enuncia el autor, “Un juego de poder en el que la transitividad es fundamental como ejercicio del imperialismo”, dado que el cuerpo del papel representa el cuerpo del rey, entonces se superpone “el archivo por la presencia patrimonial, la geografía imaginaria por la geografía positiva”, ejemplos de la presencia de la modernidad colonial con su retórica de ocultamiento.

De los focos rebeldes que sucedieron en este tiempo, Aguirrez elige dos: la rebelión de los incas de Vilcabamba que se acentúa con fuerza desde 1555, y la de Taki Onkoy, “enfermedad del canto o la danza” de 1560. El autor recupera como eje central el problema del indio, develado por Mariátegui, señalando que “siempre fue el problema de la tierra, porque en torno a ella se consolidaba el vínculo político-religioso del incario”. Además, como consecuencia de la colonización, la relación y uso de la tierra se transformó, “ya no era sólo recinto sagrado sino también encomienda; el inca se incorporaba al sistema económico colonial como encomendero”. En este contexto, se analiza a continuación la *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Tupangui*, en este manuscrito nuestro autor encuentra que el inca aprovecha los instrumentos legales del sistema colonial y saquea como auditor las formaciones discursivas de Occidente. En estas rebeliones, la escritura es un arma con la que ya no sólo se declara la guerra sino con la que también se negocia y se pacta para sobrevivir.

En el capítulo III, “El lector extirpador en los márgenes”, da cuenta de los roles de Ávila en el mundo colonial, primero como cura doctrinero, luego como vicario foráneo y, finalmente, como primer juez visitador de idolatrías. El Concilio redefinirá las creencias religiosas indígenas no a partir de las afirmaciones de un teólogo o evangelizador experimentado (como es el caso de Bernardino de Sahagún en la Nueva España) sino de las indagaciones de un laico como Polo de Ondegardo, aunque eso en realidad, visibiliza que el modelo de hacer la guerra a la idolatría, con los sustentos teológicos y jurídicos para justificarla, fueron los mismos para seglares y regulares, con sus particularidades.

En este concilio se oficializa el título de “doctrinero de indios” o “curas de yndios” o “cura doctrinero”, debido al número creciente de sacerdotes ejerciendo este rol. Es así que Francisco de Ávila ingresa como cura doctrinero en este escenario. “A partir de ese nombramiento construirá un trayecto administrativo y escriturario que lo llevará al manuscrito como libro porvenir y a la visita idolátrica como proyecto personal”.

Para que esto pudiera suceder “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”. En este contexto, Francisco de Ávila “otorga legitimidad a una práctica inquisitorial a la que no estaba autorizado [...] amplía las funciones de su cargo y con ello ensancha los límites semánticos de la visita”. De acuerdo con nuestro autor, para lograr lo anterior, la escritura jurídica, la confesión, los testigos y los jesuitas son las claves para articular el pasado y el futuro. Entonces,

“la lengua eclesiástica se vuelve jurídica, pero requiere del amparo de la ciencia para ser validada universalmente”.

Para ello, el extirpador que leyó a Agustín de Hipona, “al hacerlo actualiza un sermón del siglo V d.C. en pleno siglo XVII andino”, lo anterior se debe a que “en Ávila existe un uso estratégico del aparato institucional y de los trayectos administrativos como caminos de legitimación y ascenso en una sociedad colonial fuertemente compartimentada”.

En otro momento de este libro, se analiza el caso de la *Relación de antigüedades de este reyno del Pirú*, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, en la que Aguerriez descubre tres escrituras que se superponen: la del autor, la de un indio ladino y la del cura doctrinero Ávila. Sobre el papel se entraman tres escrituras que van llevando la narración de esta historia del incario: “por un lado, el mismo Pachacuti que junto a un copista anónimo alternan la escritura del texto; por el otro, Francisco de Ávila, quien anota en los márgenes y traduce términos quechuas a un lector que nunca verá publicado el texto”.

Se plantea entonces, en este libro, un tema trascendental en la colonización del imaginario en América, “que da cuenta de un mundo simbólico fracturado en el que, frente a la colonización de las lenguas y los recuerdos de las civilizaciones del Nuevo Mundo, la única posibilidad de superar la tensión es armar la bisagra a partir del sistema de escritura y los géneros discursivos occidentales”. En ese sentido, Ávila desborda el borde, en su intervención escritural, “su nota marginal es una larga culebra enroscada que acompaña de cerca el cuerpo textual de los indios”.

Después, se analiza otra obra que habría estado en los anaqueles de la biblioteca de Ávila, la *Relación de las fábulas i ritos de los ingas (1573)* de Cristóbal de

Molina, obra que sobrevivió gracias a la copia que manda hacer Ávila en el siglo XVII. Ésta guarda, compendia y organiza los mitos del origen del incario junto con las fiestas y ceremonias instituidas por sus reyes antes de la llegada de los españoles.

En el capítulo IV, “El archivo secreto de Francisco de Ávila: manos que copian e informan”, se problematiza en torno a dos textos: 1) *Tra(s)lado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo de Ondegardo*, y 2) *Relación de antigüedades de este Reyno del Pirú* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. En este análisis se pone de relevancia lo que Aguirrez denomina, las “Otras autorías”, “que insertan tramas nómades y desestabilizan las estrategias de control, domesticación y sutura cultural de Ávila”.

Respecto a lo anterior explica que la institucionalización de la idolatría que inaugura Francisco de Ávila desarrolló una red de indígenas que escribieron para el extirpador. La práctica de la escritura indígena y el matiz jurídico de la visita idolátrica generaron a su vez acciones de contracultura, por lo que de acuerdo con Aguerriez, “los indios se apropiaron de estas dos herramientas, para litigar a los visitadores y denunciar las situaciones de explotación de funcionarios y curas doctrineros”. Y lo lleva a proponer a las instancias de copiado, “como una forma de colonización en la que la tradición imperial, occidental, bíblica y teleológica es incorporada e internalizada por los copistas indígenas a cargo del extirpador Francisco de Ávila”.

Por lo tanto, en este hilo de cosas, “la escritura de Pachacuti Yamqui es conflictiva porque allí reverberan la poderosa tradición selectiva de Occidente junto con las tramas históricas e imaginarias del incario, opuestas a lo hegemónico; se trata de un intento imposible de sutura cultura entre el pasado del incario y el

de Occidente”. Entonces, como señala Aguerriez, “la escritura es capital porque funciona como extensión del brazo del imperio español que necesita mantener el control sobre sus colonias. Envía, entonces, visitadores, oidores, eclesiásticos, juristas para que articulen la escritura con la vista sobre el papel”. Los textos informan lo que Felipe II quiere saber. Las Informaciones de Toledo se arman para conocer y dar remedio a una zona del Nuevo Mundo que desborda al imperio español”.

Así, para 1571, las *Ordenanzas Reales del Consejo de Indias* deponen el término “conquista” por el de “pacificación”. “Esta alteración supone un cambio en los criterios de apropiación del continente [...] Pacificar, además de responder a una lógica de la guerra, remite a una lógica eclesiástica clave para la obtención del control de la tierra, los cuerpos y las almas”. En este contexto, “Exstirpo y scríbo, son palabras que organizan un discurso del poder en el que la acción es inacabada, durativa, en curso de realización”. En esta acción se concentran preladados, frailes y obispos llegados al virreinato del Perú durante el proceso de conquistas y colonización del Nuevo Mundo. “Discurso y oficio se alían en una misión que tiene como objetivo la expulsión de lo desconocido”.

Entonces, de acuerdo con Aguerriez, “el fraile blande la pluma y convierte a la escritura en herramienta de poder y modo de apropiarse de lo desconocido [...] Mientras el fraile acumula papeles debajo del brazo, los indios son borrados y tachados de sus textos. La letra los aplasta y cae sobre ellos imponiendo su orden”. En este ejercicio, el visitador sigue la lógica de la sustitución, por lo que así se tacha “curaca” y se sustituye por “hechicero”, y los sacerdotes incas confiesan como los sacerdotes católicos.

La Visita General “se efectúa con la pluma y la espada dejando fuertes marcas y huellas sobre los terrenos recorridos”. Para lograr la conquista, la sustitución será clave en estas tierras, “Trocar, intercambiar figurines, cambiar un dios por otro, una religión por otra, tachar y sobre la tachadura escribir otro nombre. Estas son las claves de la construcción de un nuevo espacio geográfico y una nueva historia para los pueblos conquistados”. De esta forma, se troca en *La Relación de antigüedades de este reyno del Pirú*, donde la escritura imperial avasalla este texto escrito por un inca converso. Este texto escrito a triple pluma y plagado de tachaduras y borrones cuenta al lector la historia de los reyes del incario exaltando sus virtudes y defectos teniendo en cuenta su devoción o no al dios hazedor Viracocha.

Aguerriez explica entonces que el relato de la antigüedad conlleva una escritura de la sustitución. Pachacuti y Ávila “entretrejen una antigüedad en la que fusionan los antagonismos y diluyen los conflictos en pos de fundar una nueva identidad”. De esta forma, “la escritura funciona como herramienta para registrar esta historia” y “el dibujo viene en ayuda de la palabra, entonces, los desprolijos trazos de una casa ocupan el centro del libro. Ella engaña mostrando un cosmos que tiene más de occidental que de inca”.

En el capítulo V, “Leer, traducir, traicionar: delaciones en Huarochirí”, Aguerriez explica que la palabra *Reducir*, es un verbo clave en la colonización, ya que enuncia un doble movimiento: “convencerse y volverse a un mejor orden. Ambas acciones se concretan en el requerimiento de Huarochirí”, el cual se escribe luego de una ceremonia idolátrica clandestina en honor a dos de las huacas antiguas de la zona: Pariacaca y Chaupiñamoca. En el relato de Ávila, se devela

la apropiación de la lengua indígena, propia de la empresa de conquista. Por eso la necesidad de que el sermón se diga en lengua quechua, porque “la lengua general de los indios es el hilo que desenreda la madeja”, así “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”.

Aguierrez encuentra una política de traducción en Francisco de Ávila, que “se alía al gesto de la sutura y pone al descubierto, por un lado, un curioso lector ocupado en tejer equivalencias entre la cultura del incario y la trama de Occidente; y por otro, la manipulación misionera activa de quien lee y traduce”. En su *Tratado*, “la traducción se vuelve obsesiva necesidad de revelar las mentiras en que vivieron los indios junto con la premura por subordinar las historias de la naturaleza a las leyes de la razón y el orden divino”. Por lo tanto, “las instancias de traducción funcionan como una forma concreta de la colonización del imaginario en la que lo que se reproduce es la escritura de una única lectura del mundo: la que se consolida, con las armas y las letras”.

En el capítulo VI, “De la lectura privada a la lectura en voz alta: elogio de la prédica”, se relatan los últimos años de vida del cura extirpador, “a cinco meses de morir su vida gira en torno del libro. La pérdida del oído entra en tensión con la ganancia que conlleva la escritura. Por lo tanto, el cura extirpador se refugia en su biblioteca “a escribir bajo el amparo de los libros”, una reconstrucción de lo vivido, así “la memoria traumática de las delaciones de Huarochirí y de la quema de huacas en la plaza pública es hilvanada por una narrativa mesiánica en la que el extirpador delimita buenos y malos”.

De acuerdo con Aguerriez, el texto que escribe Ávila “explica y remarca las estratagemas y mañas de la voz para lograr la salud de las almas; al mismo tiempo que hace uso de la escritura para posicionarse en la genealogía de los predicadores y en la del poder”, así, se construye a sí mismo “como un *continuum* de los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento, del mismo Jesucristo y sus apóstoles”. Escribiendo bajo la lógica del “yo”, buscando “ensalzar una trayectoria en ocaso, al mismo tiempo que borra las fisuras conflictivas derivadas de las denuncias de los indios. El texto es un blanqueamiento de las manchas que generó su rol como extirpador y cura doctrinero”.

En 1647, con 74 años encima, Francisco de Ávila inicia la impresión de su *Tratado de los Evangelios*, en el que construye una narrativa del yo, “en la que se construye como maestro, dotado de experiencia en asuntos de extirpación [...] 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. A doble columna en castellano e índico, el *Tratado de los Evangelios* es un borde filoso”.

En las “Conclusiones” se hace hincapié en el quehacer del personaje que se desmenuza: Francisco de Ávila, quien reúne en sí mismo las actividades de calificador, visitador de libros e imágenes, cura doctrinero, vicario foráneo y juez visitador de idolatrías. Para nuestro autor, “el lector extirpador se configura como parte de un proyecto de evangelización personal que deviene en política eclesiástica”.

Aguerriez concluye que Francisco de Ávila “lee, escribe, traduce del quechua al castellano, colecciona libros y anota en los márgenes de manuscritos de autorías provenientes del circuito oficial (funcionarios administrativos y

eclesiásticos) pero también de un circuito paralelo concertado y ensamblado por él mismo y sus alianzas (copistas, informantes, indios ladinos) en pos de la institucionalización idolátrica”. Además, señala que su obra ejemplifica el peso del archivo, “como la implementación de una lógica colonial que marca y pauta los modos de apropiarse de América” [...] “el archivo almacena el doble gesto de sutura y de supura; coser y no cicatrizar; habitar y deshabitar”.

Finalmente, en el trabajo escritural del cura lector-extirpador, “la letra de Ávila interviene y traduce términos desde los márgenes de un manuscrito privado y ajeno, con la traducción intenta fijar los vientos del sentido y religarlos al archivo católico y occidental”. En ese sentido, el quechua, como las diversas lenguas indígenas de América, fue ocupada como herramienta de la misma colonización debido a la manipulación misionera, que buscó “la adaptación de una cultura y de una lengua originaria, pero reinterpretadas desde el proyecto colonial de una sociedad cristiana”. Así, “el quechua sufre transformaciones; la curiosidad del extirpador y el aparato catequístico que lo secunda son pilares fundamentales para comprenderlas”.

Sin duda, el libro *Extirpación de escrituras e idolatrías en los Andes centrales: Francisco de Ávila (1573-1647)*, de Martín Aguirrez, es una obra que trabaja de manera impecable y profunda, un tema por demás inacabado en América, las formas de ver y vivir el mundo por parte de los indígenas vistas y juzgadas como idolatrías, descripciones realizadas desde el imaginario de un cura, que se apropió del proyecto colonial, dotándolo de sus propias conjeturas y acciones, aprendiendo la lengua quechua para su labor evangelizadora. Echando a andar la maquinaria colonial con la apropiación de las costumbres y lenguas indígenas, superponiendo

sus filosofías en favor de la empresa colonial, la cual, como podemos leer en este libro, no lograron extirpar del todo.

Esta obra nos deja, además, muchas nuevas preguntas, como todo trabajo de investigación que profundiza y abre caminos, o lecturas a seguir. Invaluable trabajo para conocer una parte del pasado americano, en el afán por desmenuzar de manera crítica y sustentada las escrituras sobre la América antigua, labor que sigue siendo una tarea necesaria, con mucho que releer y reescribir con otros ojos, como dice nuestro autor. Hoy, se suma una gran obra al corpus de textos para repensar de forma crítica la colonización de la historia de la América antigua, con el objetivo de descolonizarla.

*Itzá Eudave Eusebio*

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México