

Dogma católico para indios: la versión de la Iglesia del Perú en el siglo XVII

Antonio Acosta Rodríguez
Universidad de Sevilla

El autor elige a Fernando de Avendaño —doctrinero, visitador de idolatrías y canónigo de la catedral de Lima en el siglo XVII— como un caso a partir del cual mostrar cómo la Iglesia, entre otras instituciones, ejerció la dominación colonial en el Perú. Para ello estudia la ideología de Avendaño en sus *Sermones de Nuestra Santa Fe Católica...* (1649) para los indios, no exactamente mediante el contraste de los valores y creencias españolas con las indígenas, sino a través del uso de la retórica en la construcción de los sermones. De esta forma, se detecta un determinado uso de los mecanismos de la retórica que refleja, y es coherente con, la posición de Avendaño en el sistema colonial, concretada en su experiencia vital, y que constituye un aspecto singular de su ideología. Partiendo de la fe, el clérigo elaboró una construcción retórica dedicada a establecer la superioridad de la religión católica sobre la de los indios, en lo que pudiera ser considerado como una “teología de la dominación”.

The author focuses on Fernando de Avendaño, a parish priest, extirpator of idolatries and canon of the Lima cathedral in the seventeenth century, who is an example of how the Catholic Church, among other institutions, exerted power in colonial Peru. Through the analysis of his Sermones de Nuestra Santa Fe Católica... (1649) the ideology of the Avendaño is perceived not just in the stark contrast between Spanish values and beliefs and those of the Indians, but also in the use he made of rhetoric in constructing his sermons. This reveals a specific use of rhetorical devices that reflect and are coherent with his position in the colonial system, and thus became a special part of Avendaño's ideology. Starting with faith, Avendaño built a rhetorical construct dedicated to proving the superiority of the Catholic religion over that of the Indians, in what may be regarded as a “domination theology”.

1. Introducción

Estas páginas tratan de la ideología dominante en el Perú colonial del siglo XVII, tomando como caso de estudio una de sus múltiples expresiones, específicamente relacionada con la población indígena. Enfrentar una problemática como esta obliga a realizar ciertas precisiones preliminares: en primer lugar todo lo concerniente a las ideologías, y el propio término, ha sido objeto de debates en el marco de diferentes corrientes teóricas y filosóficas, como el marxismo, el estructuralismo, etc. No entraré en ellas pero, de entre los dos sentidos que básicamente suelen admitirse para dicho concepto, elegiré el que podría definirse como el conjunto de formas mediante las cuales los seres humanos toman conciencia de su realidad o experiencia social. Ellas se concretan en ideas que reflejan, traducen o expresan perspectivas, intereses o percepciones de los grupos sociales a que pertenecen, definidos prioritariamente, aunque no exclusivamente, por su función en el proceso económico (Trías 1970: 19; Naess 1964). Soy consciente de que este es un terreno controvertido, pero en principio me limitaré a esta toma de posición que procuraré ir enriqueciendo con el desarrollo del trabajo.

En segundo lugar, desde el inicio de la colonización de América tanto los sectores sociales que dominaron la Monarquía —en tanto que forma de Estado—, como los grupos que encabezaron y dirigieron la ocupación desarrollaron discursos ideológicos para explicar su posición y hasta justificar la Colonia. Dichos discursos se fueron modificando con el tiempo, conforme evolucionaba la colonización y se sucedían los cambios en las relaciones y las contradicciones sociales en Indias. Por otra parte, eran diversos los medios por los que se expresaban y definían aquellos discursos, y por todo ello no fueron siempre coherentes ni cerrados —como ha ocurrido habitualmente en la historia y sigue sucediendo hoy.

Pese a todo lo cual, es posible rastrear y distinguir algunas de las expresiones de los sucesivos discursos dominantes en distintas fases de la Colonia (por ejemplo, la política de Fernando V frente a la de F. Ximénez de Cisneros; la posición de los encomenderos iniciales frente a la de los lascasistas; el periodo de gobierno del virrey Toledo, etc.). Como se adelantó, en estas páginas tan solo se tratará una perspectiva de una expresión de uno de esos discursos.

En tercer lugar, aún otra precisión en torno al adjetivo “dominante” utilizado en esta presentación. Ciertamente hay que matizar al tratar de la estructura social de la Colonia y recordar algunas evidencias: por ejemplo, que la sociedad colonial era compleja —lo que suele ocurrir con todas—; que no estaba dividida en mitades: dominantes y dominados; que existían distintos niveles de dominación; que el propio mundo indígena —por no hablar del español— era en sí mismo diferenciado y que había grandes desigualdades cambiantes en su interior (lo que surgirá en el propio texto que se va a analizar), con segmentos que mantenían a veces complicidades con el mundo español, etc. Pero aún así no es posible negar que en la Colonia existía una gran masa de personas que, a tiempo parcial o completo, se mantenía en un espacio físico diferenciado, reproduciendo en gran medida su propia cultura —aunque en contacto con la española—, una de cuyas expresiones era la religión y cuyo trabajo, mediante diversos tipos de relaciones económicas, generaba rentas de las que vivían directa o indirectamente otros muchos individuos. A los primeros iba dirigido el texto que se analizará y son denominados en él con la expresión quechua prehispánica de *hatun runas*; entre los segundos se encontraba el autor del citado texto, el clérigo Fernando de Avendaño. Precizando algo más, la ideología dominante de la que se trata aquí era aquella producida en el seno de ciertos sectores del poder en el espacio social de los españoles, en el ámbito del virreinato peruano en el siglo XVII. De nuevo, confío en que en las páginas que siguen esto quedará más claro.

En la generación de cualquier discurso dominante en la Colonia había un espacio social estratégico que era el representado por la institución de la Iglesia, como ya venía sucediendo en Europa. En cada uno de sus niveles internos, en todos los planos de su actividad social o económica, como parte del poder político y por su función de reproducción y transmisión de valores sociales, esta institución, que atravesaba todos los estratos de la sociedad, era estratégica en el asunto que aquí interesa. Por ello en estas páginas se toma la obra de un eclesiástico para analizar lo que se puede considerar como una expresión de la ideología dominante en el Perú del siglo XVII. Se trata de los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en la lengua castellana y la general del Inca* del ya mencionado Fernando de Avendaño, canónigo de la catedral de Lima cuando los publicó, en 1649.

Como fuente histórica, la obra de Avendaño y —se podría añadir— el personaje mismo son una especie de tesoro cuya importancia ha crecido en estos últimos años debido, primeramente —e invirtiendo los términos— a que se han ido conociendo muchos detalles de la vida del autor de los *Sermones*: desde su origen social, su formación, su carrera académica, sus actividades como doctrinero, como visitador y como uno de los personajes más significativos de las campañas contra la religión indígena, como miembro del cabildo de la catedral de Lima y, finalmente, en su ascenso al obispado de La Imperial (Guibovich 1993; Acosta 1987). Es precisamente desde el conocimiento de las condiciones sociales y materiales de su existencia desde donde se puede analizar y valorar en toda su dimensión los términos y el contenido de lo que es el segundo motivo de la importancia de esta fuente: sus *Sermones...*, que marcan su posición y la del grupo social al que pertenecía con respecto a los indios. Es la situación de Avendaño en su sistema social colonial la que explica su ideología, o dicho en otros términos, el conjunto de ideas que reflejan, traducen o expresan perspectivas, intereses o percepciones de clase manifestadas en los *Sermones...* En otras palabras, es el conocimiento combinado de datos biográficos relevantes del personaje y de la existencia de una importante obra escrita lo que

permite considerarlo como un paradigma de cierto tipo de eclesiástico de su época, perteneciente a los sectores que ejercían y sustentaban el poder económico y político de la sociedad colonial, que construían y reproducían a partir del mismo la ideología dominante.¹

2. Un esbozo biográfico

Aunque en su mayoría son conocidos, recordemos brevemente algunos datos de su biografía que son pertinentes para el posterior análisis de la obra. Los orígenes familiares de Avendaño no eran muy destacados, pero su familia estaba relacionada con la administración colonial, y esto fue suficiente para que el niño nacido en 1576, en Lima, asistiera al colegio de San Martín, de los jesuitas. Como se ha señalado, en el Colegio estudiaban los hijos de familias del mundo dominante blanco en la Colonia, muchos de los cuales posteriormente ocuparían puestos desde los cuales reproducirían el modelo colonial (Guibovich 1993). Es de resaltar que entre los profesores que el joven Avendaño tuvo en el Colegio se encontró el P. Pablo José de Arriaga, quien le impartió clases de retórica que, como se verá más adelante, le fueron de gran utilidad. El contacto con el jesuita y con otros miembros de la Iglesia limeña le facilitó pronto el ascenso en su carrera académica y le allanó el terreno más tarde en la eclesiástica. Muy pronto, en 1605, Avendaño era catedrático de Artes en San Marcos y comenzaba a tener cierto prestigio en el medio universitario, lo que implicaba una estrecha relación con el cabildo de la catedral limeña. Que Avendaño no era un individuo aislado, sino enmarcado en un determinado entorno social, lo refrenda el hecho de que un hermano suyo también hiciese carrera en el aparato administrativo colonial y fuese procurador de indios.

¹ Algo parecido sucede también con Francisco de Ávila, contemporáneo y colega de Avendaño, con el que guarda similitudes, aunque también diferencias (Duviols 1971).

Paralelamente a su carrera académica, el sacerdote manifestó desde temprano un abierto interés por el mundo de las doctrinas de indios, institución esencial en la organización religiosa de la Colonia y asimismo de gran importancia económica. Como es conocido, las propias autoridades virreinales tenían conciencia de que “la más ruin de las doctrinas vale hoy más que un buen repartimiento”, tal y como lo señalaba hacia 1604 el virrey Marqués de Montesclaros (Acosta 1982). La colonia se encontraba en plena expansión económica a comienzos del siglo XVII, la minería alcanzaba cotas de producción sorprendentes y crecía la cuota de excedente económico extraído a las poblaciones indígenas. En 1604, valiéndose de los favores de su hermano y del provisor del arzobispado de Lima, y en contra de la opinión del capitán Martín de Ampuero, titular del repartimiento de Huarochirí —donde ya existían otras doctrinas—, Avendaño quiso aprovechar uno de los mecanismos de presión sobre los indios que se pusieron en marcha a fines del XVI, cual era el incremento de nuevas doctrinas; fue nombrado doctrinero en una de nueva creación, San Pedro de Casta. Lógicamente, Ampuero intentó resistirse a que la capacidad de sus indios para generar el tributo se viese mermada aún más; y es que los doctrineros se habían convertido, en términos generales, en unos poderosos agentes económicos que obtenían pingües rentas de sus fieles, que absorbían una cuota de la producción indígena en forma de sínodo o salario y que además, eventualmente, se involucraban de forma directa en la producción y en la circulación de mercancías, utilizando con ventaja recursos humanos y materiales de las comunidades de indios.² Pero sus protestas no sirvieron de nada.

Fernando de Avendaño no solo formaba parte ya del mundo universitario y de la estructura eclesiástica capitalina, uno de los pilares que sostenía el sistema colonial; en otras palabras, no solo formaba parte de los sectores dominantes urbanos sino que, por otra parte, se incorporó al mundo rural, al contacto directo con

² No es exagerado calcular que una doctrina media podía generar hasta cinco mil pesos o más a sus curas (Acosta 1982).

los indios, en el ámbito eclesiástico de los doctrineros, lo que le permitía un conocimiento y un acceso económico directo a la población indígena. Esta doble proyección hacía de él un personaje multifacético y singular. Y la doble dimensión de su actividad en el terreno económico será fundamental en el momento en que se llegue a analizar sus sermones, porque es teniendo esto a la vista como se puede captar en su auténtico significado la profundidad y la coherencia de su discurso ideológico.

Continuando con su relación con las doctrinas, recordemos brevemente que Avendaño defendió con ahínco, hasta disputando judicialmente, su posición como doctrinero, aunque no pudiera atender directamente a sus fieles por su situación de "pluriempleado", lo cual estaba prohibido legalmente. Así, llegó a pleitear con Rodrigo Hernández Príncipe por el control de la doctrina citada, por su derecho a nombrar cura sustituto y por su resistencia a pagar más de lo que creía conveniente por la suplencia. El interés crematístico de Avendaño en la doctrina era más que evidente. Además, como sucedió con otros curas de indios, en su esfuerzo por extraer de la comunidad la máxima cantidad posible de excedente, Avendaño también se vio envuelto en conflictos con sus indios, sin que por ninguna de estas cuestiones que estamos relatando se viera sancionado, como era lógico suponer dada la calidad de sus contactos en Lima, que lo protegerían de cualquier riesgo de sanción. Sin pretender ser exhaustivo en este sentido, conviene destacar que, de uno u otro modo, la vinculación de Avendaño con el mundo de las doctrinas fue muy larga; no siempre fue titular de una de ellas, aunque llegó a ser doctrinero de tres diferentes hasta 1619.

Desde luego dicha vinculación se intensificó cuando, a partir de 1609, se pusieron en marcha las campañas de extirpación: su relación con los jesuitas, su condición de doctrinero y su formación académica hicieron que el arzobispo Lobo Guerrero lo nombrara pronto juez visitador de idolatrías, alcanzando lo que podríamos calificar de gran éxito en su misión. En la década de 1620, cuando Avendaño ya era un predicador afamado, con ocasión de

la segunda campaña de extirpación, el arzobispo Gonzalo del Campo también contó con él como visitador reforzando su carácter de especialista. Aunque el objetivo inmediato de las campañas de extirpación era la supresión de la religión de los indios y su definitiva conversión al cristianismo, estos procesos tenían varias facetas, y una no poco importante era de carácter económico. Avendaño predicaba a los indios en las campañas que los sacerdotes iban “[...] para que conozcan a Iesu Christo nuestro Dios, nuestro criador y nuestro Salvador, a esso nomas venimos a este pueblo; no venimos por vuestras haciendas, sino por vuestras almas [...]” (1.^a, I, 1);³ sin embargo, hoy se conocen, entre otras, las circunstancias materiales que motivaron el origen de la primera campaña y, aunque no se ha investigado las de las siguientes, sin tenerlas en cuenta difícilmente se puede comprender su completo significado a cabalidad, a pesar de lo cual algunos autores continúan descuidando la importancia de estos factores (Griffiths 1996). En relación con este aspecto hay perspectivas que no han sido consideradas suficientemente, como la que sugiere el comentario que nuestro clérigo hacía en la década de 1630 sobre su actividad: “[...] se ha ocupado ocho años en extirpar [...] de que resultó confiscar cantidad de oro y plata que entregué a los oficiales de esta ciudad [...]”.⁴

El caso es que para esta época Fernando de Avendaño había forjado un concepto de sí mismo nada desdeñable:

[...] y conociendo Gonzalo del Campo la importancia de mi persona para la extirpación de idolatría, me llevó en su compañía a la visita que hizo en la cual, por medio de la predicación descubrí muchos ídolos [...] y llegando a gobernar el Conde de Chinchón, informado de mis partes y suficiencia, me nombró examinador general en sede vacante para los beneficios por lo

³ En adelante, las citas de los sermones se referirán, en este orden, a parte, sermón y folio. Para mayor detalle, en el Apéndice se encuentra el título de cada sermón.

⁴ Archivo General de Indias (en adelante AGI). Indiferente General, 1258.

que toca al Real Patronazgo; y me hizo merced de la cátedra de Prima y supernumeraria de Teología [...].⁵

En Lima su carrera eclesiástica avanzó de manera firme, si bien no exenta a veces de alguna contrariedad. En todo caso, disponía desde sus comienzos de buenos protectores dispuestos a empeñar su palabra por el sacerdote. Llama la atención, por ejemplo, la afirmación del P. Pablo José de Arriaga formulada para defender el derecho de Avendaño en el conflicto por su primera doctrina, en el sentido de que el sacerdote había llegado a aprender quechua en ocho meses, con habilidad suficiente para predicar en dicha lengua. Con todo, en 1612 Avendaño fue suspendido en sus primeras oposiciones a canónigo de la catedral limeña. Pero hacia 1620, después de terminada la primera campaña, tras la crisis abierta en la jerarquía del Arzobispado, Avendaño se trasladó a Lima, donde fue cura de Santa Ana y de la Parroquia del Sagrario. Gozando de cierto prestigio y aspirando a una buena posición en el Arzobispado, rehusó el nombramiento de chantre en el cabildo de Huamanga hasta que, por fin, a comienzos de los años treinta consiguió una canonjía en la capital.⁶ Avendaño tenía ya más de cincuenta años y su situación económica debía ser sin duda desahogada sobre la base de sus diversas rentas eclesiásticas y, asimismo, por lo que se deduce del tipo de gastos que realizaba a partir de los datos de su testamento (Guibovich 1993); por otra parte, ahora llegaba a ejercer realmente el poder en el Arzobispado, donde cumplió funciones de provisor. En estas condiciones se produjo la llegada a Lima del arzobispo Pedro de Villagómez, y se presentó la ocasión de publicar los sermones (Villagómez 1650).

Ya en el ocaso de su vida, en la década de 1650, cuando contaba ya casi setenta años, Fernando de Avendaño fue promovido

⁵ AGI. Indiferente General, 1258.

⁶ La decisión de especular con la importancia de las rentas eclesiásticas la tomaron también otros eclesiásticos, como el provisor de Lima, Feliciano de Vega, quien renunció al obispado de Popayán en 1628.

como obispo a la diócesis de La Imperial, en Chile, sorprendiéndole la muerte antes de poder decidir si tomaba posesión de su nuevo destino o no.

3. Los *Sermones de Avendaño*

En 1649 Fernando de Avendaño publicaba sus *Sermones...* en edición bilingüe, en español y quechua. Desde que Pierre Duviols escribió su clásico libro, conocemos casi todo lo básico en relación con el proceso de su composición (Duviols 1971: 161, 273-274). Se sabe, por ejemplo, a través del P. Pablo José de Arriaga, que Avendaño predicaba ya en su primera campaña lo que quizás fuese la base de al menos una parte de su futuro sermonario. De hecho, Arriaga expresaba explícitamente que, para su libro *Extirpación de la idolatría*, sacó mucho provecho de los “papeles y advertencias” de Avendaño cuando eran compañeros en las visitas de idolatrías en la década de 1610 (Arriaga 1621: 77). Que Arriaga sacara provecho del visitador no es extraño dada la experiencia de este último con los indios gracias a su condición de doctrinero. Seguramente inspirado en él, el jesuita propuso una docena de sermones contra la idolatría que pudieran parecerse a los que Avendaño predicaba en la época, inclusive en la segunda campaña con Gonzalo del Campo. De tal manera que Fernando de Avendaño contaba con experiencia y seguramente con borradores para componer la Primera Parte de los *Sermones...* que publicó en 1649. El origen de todo ello se encontraba en el *Tercero catecismo y exposicion de la doctrina christiana, por sermones* (1585) del III Concilio Limense. Pero el libro de Avendaño tiene dos partes y si los diez primeros sermones tienen algunas variaciones con respecto a los nueve primeros del *Tercero Catecismo...*, los veintiuno siguientes, los numerados del XI al XXXII, se corresponden literalmente en título —aunque el contenido está desarrollado por el clérigo— con el modelo del texto del III Concilio en sus sermones X al XXXI. Aquí no existe ninguna novedad en la propuesta y se puede afirmar que, en conjunto, el sermonario

viene en realidad a dar cumplimiento a la recomendación del III Concilio Limense, cuando decía en el decreto sobre el Confesionario:

[...] debían todos los predicadores y maestros de doctrina cristiana (especialmente los que son buenas lenguas y tienen talento para esto) [...] tratar los misterios de nuestra fe, reprobando y deshacer los errores y supersticiones que los indios tienen en contrario, y aún buscar ocasión para declararles cuan sin fundamento son sus ceremonias y lo que sus antepasados les enseñaron. (Durán 1982: 426)

Por ello, el sermonario es básicamente la relación del catecismo católico orientado a la lucha contra la religión indígena prehispánica: la fe, Dios y sus atributos, la Creación, la Encarnación y la Redención, los Sacramentos, los Mandamientos de la Ley de Dios, las virtudes teologales, la oración y los Novísimos; a su vez, era muy similar a los que se predicaban en España (Salazar 1577).

Pero aun con estas precisiones parece de interés señalar algunos pasajes en el texto para confirmar la idea básica de que Avendaño debía disponer de un borrador base antiguo, seguramente no del sermonario completo, que habría predicado años antes de la edición, siendo doctrinero y visitador de idolatrías: por ejemplo, la frase "[...] así lo manda *ahora* el Santo Concilio de Lima" (2.^a, XI, 2v.; la cursiva es nuestra) pareciera sugerir una mayor proximidad a comienzos del siglo XVII; la referencia a la más alta mortalidad indígena en la costa que en la sierra, parece igualmente una observación más propia de comienzos que de mediados de siglo (2.^a, XXIV, 51). Y a ello hay que añadir la diferencia de estilo y el mayor desarrollo de los sermones de la primera parte que enseguida se comentarán. Por contraposición, parece claro que como mínimo Avendaño retocó o, incluso quizás, redactó sermones nuevos para la segunda parte del libro. Así, la referencia al Papa Inocencio (2.^a, XV, 16v.) alude sin duda a Inocencio X que dirigió la Iglesia entre 1644 y 1655, y era con-

temporáneo con la edición. Por último, la fecha de edición en 1649 se justifica con la explicación que el propio Avendaño ofrece en el prólogo de la publicación: el arzobispo Villagómez le pidió que lo compusiera de cara a la nueva campaña de extirpación de idolatrías que se estaba preparando. Por ello parece lógico que el libro esté dedicado al propio Arzobispo y tanto su estilo cuanto la laudatoria del prelado hacen que tenga algo de alarde de conocimientos sobre idolatrías indígenas, hecho por el ya viejo canónigo ante su superior.⁷

En cuanto a la extensión, los sermones de la primera parte son más largos, están más elaborados, el autor se extiende más en el desarrollo de las argumentaciones y cubren del folio 1 al folio 129v., probablemente porque fueron los que Avendaño predicó con más frecuencia. Frente a ellos, los de la segunda son más breves, se diría en términos generales que menos elaborados y, aunque son veintidós —es decir, más del doble que los de la primera parte—, ocupan solo del folio 1 al folio 94v., en una numeración independiente. En todo caso, parecen atenerse a la recomendación —probablemente tomada de la práctica de visitadores como Avendaño— hecha por Arriaga de que los sermones debían durar entre 30 y 45 minutos, después de la misa matutina (Arriaga 1621: 77), lo que a su vez se correspondía con las recomendaciones hechas a los predicadores por algunos tratadistas de la época (Terrones del Caño 1617: 118).

En cierto modo, si los sermones fueron escritos o al menos retocados hacia la mitad del siglo XVII, su concepción y desarrollo corresponden a más de cincuenta años atrás por lo que, pese a su innegable interés, pueden calificarse como una obra anticuada. En cierto modo llama la atención que la Iglesia limeña no hubiese sido capaz de renovar y actualizar las bases del combate contra las religiones indígenas en más de medio siglo, dados los

⁷ El arzobispo había publicado en Lima, en 1647, una Carta pastoral de instrucción y exhortación contra las idolatrías, previa a la organización de las campañas.

cambios sucedidos en la sociedad y economía coloniales en dicho periodo, aunque la explicación de ese hecho no corresponda a este artículo.

Que el sermonario de Fernando de Avendaño es una obra de gran interés es de sobra conocido, pero a pesar de ello aún no ha sido objeto del estudio detallado que merece, y al cual este artículo solo espera contribuir. Por mencionar alguna de sus importantes dimensiones, al tratarse de una edición bilingüe, el texto quechua requiere una atención específica que ilustraría cómo se expresaba alguien que había sido doctrinero de indios, y podría compararse además con otros textos conocidos, aunque no haya garantía de que Avendaño hablara el quechua que está impreso. En todo caso, esa tarea escapa a las capacidades de quien escribe estas líneas. Aquí se trabajará con la versión de los sermones en español, independientemente de que la traducción al quechua sea más o menos fiel.

Los *Sermones...* de Fernando de Avendaño —en una de las líneas de la concionatoria de la Iglesia Católica al menos desde la Alta Edad Media (Forni 1981; Bériou 1981; Rusconi 1981)— son, desde un punto de vista formal, instrumentos de persuasión; es decir, construcciones argumentales concebidas para hacer cambiar una situación social dada, en este caso, transformar las creencias religiosas indígenas al catolicismo. Por tanto, se encuadran en el campo de la retórica, entendida como un “sistema más o menos estructurado de formas conceptuales y lingüísticas que pueden servir para conseguir el efecto pretendido por el hablante”. Específicamente son piezas de las consideradas como “discursos de uso repetido”, destinados a ser pronunciados de forma reiterada, que conservan, dentro de un orden social supuesto como constante, su utilidad para el dominio y control de determinadas situaciones (Lausberg 1975: 17, 20). Se distinguen así de forma clara de otros sermones barrocos escritos en el Perú en la época, como podrían ser los de Juan de Espinosa Medrano (1982), que ni eran sermones “modelo” para poder ser repetidos por otros eclesiásticos, ni estaban destinados específicamente a los *hatun runas*

con la finalidad de convertirlos a la fe católica, lo que confería a los de Avendaño las singulares características que se señalarán más adelante. Por otra parte, Avendaño había estudiado retórica con el jesuita Pablo José de Arriaga —podemos suponer que desde los sofistas hasta Quintiliano, pasando por Platón, Aristóteles y Cicerón—, lo cual se puede detectar leyendo su obra.

Por todo ello, el objetivo de las páginas que siguen consiste en llevar a cabo una aproximación muy somera a los sermones desde el análisis retórico, a partir de la hipótesis de que, incluso en la construcción del discurso, es posible percibir un correlato de la dominación colonial que el autor —paradigma de los sectores dirigentes de la Iglesia peruana— ya ejercía sobre la población indígena en los terrenos económico y social, como se ha apuntado arriba. En otras palabras, lo que se pretende mostrar es que incluso en el uso de la retórica es posible detectar una determinada posición ideológica en Fernando de Avendaño. No nos estamos refiriendo tanto a la defensa abierta del orden colonial que el clérigo hace, mediante comparaciones o alusiones directas a autoridades y a situaciones concretas de la vida de la Colonia. Cuando Pierre Duviols comentó los sermones de Avendaño en un *analyse thématique*, y específicamente el IV, titulado “Que el Sol, la Luna y las Huacas no son Dios”, del que hizo un hábil y acertado análisis —que constituye el precedente de este artículo— (Duviols 1971: 280-295), ya observó la “santificación del orden colonial” en los sermones a partir de aquel tipo de alusiones; y en estas páginas se citará algún ejemplo de esta clase, que nos parece especialmente revelador. Pero es en otro terreno donde nos moveremos en las páginas que siguen, intentando mostrar que la definición del discurso dominante tiene perfiles ideológicos más sutiles y comienzan ya en el mismo uso de los recursos retóricos. Conviene insistir en que dada la amplitud de la retórica, por un lado, y el escaso espacio disponible en un artículo, por otro, esta aproximación se centrará solo en algún campo en concreto de la disciplina, como es el de la “argumentación”, a la espera de poder dedicar más atención en otro trabajo a aspectos igualmente

importantes a efectos persuasivos como el *ornatus* en la “elocución”, o la *actio* en la que la pronunciación, el gesto y hasta el movimiento del cuerpo fueron estudiados por los tratadistas (Granada 1576).⁸

Ahora bien, pese a la apariencia formal a primera vista, pese a la concordancia de los sermones con los cánones de la retórica, existen ciertas circunstancias en ellos —y en cualesquiera otros de este tipo en una situación como era la colonial— que hace que estos discursos tengan algo de excepcional en el plano retórico, precisamente debido a su origen colonial. La retórica con la que trabajaba Avendaño para construir sus sermones, se había desarrollado como disciplina sobre la base y en el supuesto de una homogeneidad cultural entre el hablante y el oyente, entre quien enuncia un discurso y su auditorio. Debía existir un conocimiento común y recíproco de códigos entre ambos polos, y solo así se podrían dar las condiciones más adecuadas para hacerse entender, para garantizar el libre intercambio de ideas, el respeto hacia los otros, que no se quisieran verse constreñidos sino persuadidos, e incluso convencidos, por la fuerza del razonamiento; lo contrario del autoritarismo, que no explica sus razones (o las explica mal) (Mortara Garavelli 1991: 10-11).

Siendo esto así, en los sermones de Avendaño hay un punto de partida que altera este supuesto porque, a pesar del periodo de colonización transcurrido —alrededor de un siglo—, difícilmente se puede afirmar que entre el emisor y los oyentes hubiera un conocimiento común de códigos o una situación cultural compartida plenamente. Por esta razón seguramente no se daba la garantía de un intercambio de ideas entre emisor y oyentes, que estaban situados en posiciones asimétricas. En este sentido, y como claro ejemplo de lo que se trata, se puede afirmar que la comunicación estaba viciada de origen porque todo el discurso representado por los sermones se sustentaba y partía de un principio

⁸ Sobre la retórica en la colonia, véase el capítulo 8 de la reciente obra de Fernando R. de la Flor (2002).

de autoridad, que se daba por incuestionable y que impedía un libre intercambio de ideas, así como un auténtico ejercicio de persuasión o convencimiento. Dicho principio era indiscutible, en primer lugar, por pertenecer a la cultural dominante —la del emisor— y, en segundo término, por estar situado fuera del ámbito de la razón, por ser literalmente incomprensible. Este principio era la fe, que es un don, una virtud que otorga de forma graciosa el Dios verdadero, de nuevo, el del hablante. En este sentido —y solo en él— podría decirse que los sermones constituyen un discurso retórico atípico, dado que no hay posibilidad de no convencer, porque la verdad y la superioridad ya están decididas de antemano. Esta es la primera y más evidente demostración del carácter colonial, impositivo, de la ideología dominante —representada en este caso por el dogma católico—, que le daba cobertura ideológica a toda la Colonia en el ámbito de la construcción argumental.

Precisamente a la fe está dedicado el Sermón I de la Parte Primera, como piedra angular de todo el edificio del sermonario, y de él procede el siguiente extracto:

[...] dare principio a enseñaros lo que os conviene saber para salvaros, y que el fundamento de todo es la Fe [...] la Fe no es otra cosa, sino un conocimiento sobre natural de Dios, que Dios la infunde, y pone en el entendimiento del hombre para conocer a Dios [...] Dios crió a Adán y a Eva [...] entonces les reuelo Dios esta Fe [pero] los Indios antiguos vuestros abuelos por sus grandes pecados fueron perdiendo la Fe [...] Por todo lo dicho deveis agradecer a Dios porque os a hecho Christiano y dezir: Alumbra Señor mi entendimiento con el don de la Fe [...] Enseñadme Señor, que soy un pobre Indio ignorante, como os tengo que servir y como os tengo que agradar [...]". (1.^a, I, 1v., 2, 2v. y 11v.)

A partir de la fe vienen los misterios, ya mencionados en el título de la obra; los "misterios altos" que los indios no ven ni comprenden, y a los que se alude con frecuencia en el texto (por ejemplo, 1.^a, I, 5; 2.^a, XI, 3v.). En otro sentido, aunque comple-

mentario, esta posición de superioridad inicial en relación con la verdad se plasma en el tipo de tratamiento que Avendaño utilizaba para dirigirse a los indios —que podría ser tratado también en la “elocución”, o tercera parte de la Retórica—. De un lado, eran habituales las llamadas a “hijos”, “hermanos” y hasta “hermanos míos muy amados”, que puede considerarse un recurso para despertar los afectos de los indios hacia su padre espiritual o su hermano en la fe (2.^a, XIV, 17v.; 2.^a, XXVII, 64v. y 65v.). A veces este tono se teñía de un paternalismo ya no religioso, como en: “[...] otros viracochas que no os hacen mal tratamiento, antes os tratan como a hijos, os defienden de los malos, os socorren en vuestras necesidades [...] estos son buenos cristianos” (2.^a, XXVIII, 67v.). Pero lo que sorprende es que no pocas veces este paternalismo llegaba a convertirse en desprecio e insulto; así: “[...] o hombre miserable [...] ciego, sordo y ruyn como vos” (2.^a, XXV, 26); o “¿[...] como quereis que os den tan alto Sacramento [el sacerdocio]? No veys que sería echar el oro, y piedras preciosas en un muladar?” (2.^a, XIII, 13). El resultado de estas alternativas es una especie de uso retórico muy peculiar de la táctica de “palo y zanahoria”, que debiera producir en los indios un efecto simultáneo de atracción y humillación.

En este plano en que nos movemos, de la relación entre el hablante y el/los oyentes, se hace necesaria una palabra sobre los destinatarios de los sermones, que eran los indios de las comarcas que iban a ser afectadas por la tercera campaña de extirpación y que, en algunos pasajes, son llamados *hatun runas* (2.^a, XXIV, 51v.). Para ser más precisos, Avendaño marca diferencias en más de una ocasión entre los indios a los que se dirige y los “indios ladinos, anaconas [sic] y cofrades” (2.^a, XIV, 13v.), grupo impreciso y heterogéneo; los curacas (1.^a, I, 6); por otra parte los contrasta con los “indios de Cuzco y Potosí” (I, 1, 2); y, por último, los contrapone con los indios de la costa (2.^a, XXIV, 51). Todo ello deja, en efecto, como exclusivos destinatarios a los indios del común (aun así la complejidad del mundo indígena permitiría importantes matices), de ciertas zonas de la sierra central del arzo-

bispado de Lima. Regresando al problema que tratábamos, ello quiere decir que muy probablemente las distancias entre el emisor del discurso y los destinatarios del mismo eran ciertamente grandes.

Uno de los códigos que no compartían plenamente era el de la lengua. Aquí se toman los sermones como una expresión ideológica, no como discursos predicados realmente, dado que no estudiamos el quechua, y dado que no conocemos qué difusión llegó a tener la obra de Avendaño en el curso de la tercera campaña de extirpación, o después, ni si fue utilizada por los curas en los pulpitos (Guibovich 1993, advierte que no hay ningún ejemplar de la obra en la parte de su biblioteca que él mismo publica); sin embargo, nada nos impide observar la traducción en quechua y llamar la atención sobre el uso en la versión quechua de términos fundamentales para la religión católica que se insertan directamente en español, como "fe" (1.^a, I, *passim*), "gracia" (1.^a, I, 12) "sacramento" (II, XI y ss.), etc., lo cual mueve a plantearse el grado de comprensión por los indios de estos conceptos, asunto que es crucial para este análisis, como se verá.

Ahora bien, aun partiendo de la base de la asimetría cultural entre los dos polos del discurso, interesa avanzar en el análisis de la composición de los sermones y de los recursos que utilizaba Avendaño para intentar convencer a los indios de la validez del dogma. Por comenzar con la primera parte de la retórica clásica, la *inventio*, los sermones participan, aunque en diferente medida, de los tres géneros en que se dividen los discursos. Así, tienen mucho del "género demostrativo" porque se dedican a ensalzar el dogma católico y a vituperar a la religión indígena en todos sus elementos (huacas, "hechiceros", etc.); participan aun más del "género deliberativo" puesto que tratan de persuadir a los indios para que sean buenos cristianos; y en cierto modo, aunque en menor medida, tienen rasgos del "género judicial" en tanto que en ellos se acusa al mundo indígena de estar en el pecado por sus muchas "idolatrías".

Como se adelantó, la parte de la Retórica que merece más atención en este breve análisis es la “disposición”, donde se estudian la elección y ordenación de las partes del discurso y, dentro de ella, la “argumentación”.⁹ Antes de pasar a comentar los sermones como piezas o discursos independientes unos de otros, conviene señalar que, en un sentido determinado, el conjunto de los treinta y dos sermones de la obra constituye en sí también un discurso; un discurso que tiene coherencia y que comienza con el fundamento de la Fe y termina en el Juicio Final con castigos y gloria para quien corresponda, de modo que cabría también esta perspectiva desde la que podría realizarse un análisis diferente al que sigue. Pero aquí se opta por tomar cada sermón como un discurso y, comenzando con las partes más breves —el “exordio” y el “epílogo” —, desde la perspectiva de los cánones clásicos de la Retórica cabe afirmar que los sermones son desiguales. Tratándose en general los sermones de piezas cortas, tanto el exordio como el epílogo están prácticamente solo apuntados. Aun así, en los más elaborados, del I al X, el exordio está relativamente bien definido comenzando con una cita de las Sagradas Escrituras, a modo de invocación, y una reflexión general y anuncio del tema de que se trata, o prótasis. El sermón V, por ejemplo, dedicado a “Quién es Dios”, comienza con un versículo del salmo 47 seguido de varias preguntas retóricas sobre la grandeza de Dios. Sin embargo, los sermones de la segunda parte, más cortos aun, prácticamente no tienen exordio, sino que en ellos se aborda directamente el asunto correspondiente, como sucede con los sacramentos o los mandamientos de la Ley de Dios.

En el caso del epílogo la brevedad es común a los treinta y dos sermones y, en pocas líneas —algunas más en los diez primeros—, al final de cada uno Avendaño hace una recomendación relativa al tema tratado para que los indios puedan alcanzar la

⁹ Las partes del discurso se analizan aquí incluidas en la *dispositio*, como lo hacen los tratadistas de la época (Robles 1992 [¿1630?]), aunque algunos especialistas en la actualidad las tratan en la *inventio* (Mortara Garavelli 1991).

gracia, la gloria o la buenaventuranza: “[...] Guardaos, hijos míos, de enojar a Dios. El Matrimonio de los Christianos es cosa santa y assi ha de ser tratado santamente: para que alcances la bienaventuranza del cielo, Amen” (2.^a, XVII, 23v.).

Después de pedida la atención y propuesta la materia del discurso, en la “narración” se propone el caso sobre el que se ha de discurrir, pero este es otro momento en que se aprecia que los sermones tienen más de “género demostrativo” y “deliberativo”, porque el asunto de que se trata se va desarrollando a todo lo largo del cuerpo del discurso y, así, Avendaño marca claramente los pasos que da, la exposición de los hechos que quiere plantear y los esfuerzos por explicar los asuntos.

A continuación, la “argumentación” es el centro del discurso persuasivo porque es donde se aducen las pruebas, se refutan las tesis del contrario y se amplifican los argumentos propios; es entonces cuando se emplean las cargas de las pruebas y, por ello, es donde interesa centrar la atención de este análisis. Pero, ¿cómo puede disponer Avendaño de las tesis contrarias para poder discutir? Para ello el clérigo recurre a una figura de pensamiento tipificada en la Retórica que es la *sermocinatio*, por la cual se ponen en boca del adversario determinadas palabras en lugar de referir sus tesis de modo indirecto (Mortara Garavelli 1991: 303). Es un tipo de “dialogismo” más desarrollado. Es decir, el clérigo imagina respuestas de los indios para poder continuar con su argumentación. Así: “[...] hijos míos, daos mucho a hablar con Dios, de todo lo que vuestro corazón tiene, que de eso gusta Dios. Dezirme heys: Padre, como hemos de hablar con Dios, que somos unos pobres Indios, y no sabemos hablar, ni aun con los Viracochas?” (2.^a, XXIX, 74r.-v.). Este recurso es mucho más frecuente en los diez primeros sermones que en los siguientes, pese a que el caso citado corresponda a uno de estos últimos.

Las pruebas utilizadas por Avendaño en los sermones para demostrar los fundamentos del dogma católico son del tipo conocido como “artificiales”, es decir, producidas mediante la aplicación del arte retórica, y no “técnicas”, lo que significa exterior-

res e independientes del arte, como no podría ser de otra forma dado que se requiere previamente de la Fe. Es ahora donde se pone más en evidencia no solo lo abstruso del tema que se trataba de explicar —el dogma católico—, sino la escasa consideración del clérigo hacia la capacidad intelectual indígena al recurrir a pruebas y argumentos de débil consistencia para la razón, que difícilmente utilizaría en algún debate con colegas del ámbito universitario o eclesiástico. Es este uno de los planos en los que queda más en evidencia el carácter de dominación colonial que ejerce la utilización de la Retórica.

En este punto es preciso recordar la autolimitación que se imponía la Iglesia, recomendada por el III Concilio de Lima y reflejada en la obra de Pablo José de Arriaga, como consecuencia de la supuesta corta capacidad intelectual que adjudicaba a los indios: “Los sermones an de ser proporcionados a su capacidad, arguyendoles, y convenciendoles mas con razones naturales, que ellos entienden, que con pasos delicados de la escritura” (Arriaga 1621: 78). La dominación colonial tenía, pues, una de sus traducciones en un complejo de superioridad intelectual. Naturalmente, Avendaño no perdió la ocasión de recordárselo a los indios. Cuando les explicaba el pecado original, por ejemplo, les decía:

[...] y en pecando echaron de ver que estauan desnudos, y este pecado que en ellos fue actual, en nosotros sus hijos es original. Y si esto os parece dificultoso de entender, y por vuestra corta capacidad no lo alcançais a saber como pecando nuestro padre Adan, nosotros tambien pecamos en el, os lo declararé con un exemplo [...]. (1.ª, VIII, 93) [el ejemplo versa sobre un “caullero conquistador” que recibiera una encomienda del Rey con 10,000 pesos de renta pero que, si fuera traidor, haría perder la renta a sus descendientes]

Considerando el terreno específico de los argumentos, al no poderse demostrar los elementos del dogma por las llamadas “pruebas de hecho”, ya fueran “necesarias” o “innecesarias”, era pertinente recurrir a pruebas por inducción o por deducción. A

este terreno corresponden los “ejemplos” y, especialmente, el tipo conocido como “argumentación de lo particular a lo particular”, procedimiento inductivo de la generalización, de escaso valor demostrativo, cuya validez es solo aplicable a cada uno de los casos que se ponen como ejemplo, pero no al tema que se quiere demostrar. Así:

[...] Oydme otra razón (de la existencia de Dios) porque oyendola aveis de dezir que morireis por esta verdad, y que si algun tyrano os dixera: “si no negais que ay Dios os tengo de degollar”, respondierades: no lo tengo de negar, antes confessare firmemente que ay Dios aunque me maten. ¿No aveis visto que los que tienen estancia de vacas o de mulas, cada uno tiene su hierro y señal para conocer su ganado? [...] Pues mira hijo, Dios puso en todas sus criaturas su marca y su señal para que conociessemos que todas las criaturas son obras de Dios. ¿Quereislo ver? ¿Qual es la marca y señal de Dios? La Santa Cruz [...] ¿No aveis visto en el cielo el cruzero, que son unas estrellas que estan en forma de cruz y los marineros y el piloto que gobierna el navio las estan mirando para no perderse en el viaje? Pues saved que Dios puso en el cielo esta cruz [...] Esperad un poco y sabed que el hombre fue criado en forma de cruz, ¿quereislo ver? Pues miradme a mi que extendiendo los brazos parezco la misma cruz [...] Digamos ahora de los paxaros y las comidas, ¿No as visto hijo quando un condor va volando que estiende la cabeça y los pies y las alas, y parece que vuela en forma de cruz [...] ¿Y no has visto cortando una lucuma por la cabecita que se aparece alli una cruz de color pardo, y en los platanos si los partes por en medio tambien se ve esta misma cruz, y en la flor de la granadilla [...]? Considera tu que ay Dios y con esto dexaras de admirarte, porque este gran Señor, para que los hombres lo conocieramos por Dios, por esso puso su marca y señal en todas sus criaturas [...]”. (1.^a, II, 19v.-21)

Otro tipo de argumento, frecuentísimo en los sermones, que se apoya en hechos, circunstancias, afirmaciones, etc., considerados como ejemplares y dignos de respeto, es el *argumentum ad verecundiam* o “argumento de autoridad”, mediante el cual, en

vez de razones, se confiere valor probatorio a autoridades elegidas a la medida del adversario (Schopenhauer 1997: 73). En este caso la autoridad era la palabra de Dios revelada en las Sagradas Escrituras —previo efecto de la Fe—, o incluso simplemente los cristianos, que la conocen. Evidentemente tal autoridad solo resultaba eficiente en la medida en que era respaldada e impuesta por la posición dominante de la cultura de quien emitía el discurso, por lo que la eficacia racional del argumento era nula. He aquí uno de los abundantes ejemplos de este recurso:

Agora os tengo de enseñar que todos los hombres del mundo [...] tuvieron su origen y ‘pacarina’ de Adan y Eva. Bien se que los Incas no alcanzaron a saber esta verdad, pero los Christianos lo sabemos porque Dios lo rebelo, y la Sagrada Escritura lo dize y la S. Madre Iglesia lo propone para que lo creamos firmemente [...] En muchas cosas erraron los Incas y vuestros Filosofos y Historiadores tambien erraron porque no tuvieron libros para saber las cosas antiguas desde el principio del mundo, y estas cosas las sabemos los Christianos porque tenemos libros; en estos libros por mandado de Dios las escribieron los Profetas para que los hombres las supiesen. (1.^a, IX, 99v.)

Las Sagradas Escrituras servían a Avendaño para combinar su pretendida autoridad cultural con el recurso a los “ejemplos”, que ya han sido mencionados, apelando a pasajes de la Biblia que quedaban lejos de la realidad de los indios. Así el cura cita el Libro de los Reyes para narrarle a los indios la historia de Jezabel y Nabod (2.^a, XXVI, 61), o en el mismo sermón, a Habacuc.

Un escalón superior al argumento anterior puede considerarse el *argumentum ad baculum*, en el que cualquier esfuerzo racional es sustituido por una amenaza al auditorio, que se cumplirá si no acepta la propuesta del hablante. De los muchos casos que se pueden entresacar de la obra, este sobre la existencia de Dios es un buen ejemplo:

Otro modo ay tambien para probar que ay Dios que nos crio y es considerar los castigos con que castiga a los hombres: porque hemos visto y savemos algunos castigos tan terribles y espantosos que no lo podemos atribuyr a otro que a Dios; y quando vemos o oyemos estos castigos, estamos temblando de miedo y temor, y este temor no lo tenemos de otros hombres, ni de los Reyes, ni de los animales brauos, sino de Dios, que castiga a los pecadores: Luego no podemos negar que ay Dios. (1.^a, II, 21v.)

En este terreno de la argumentación las pruebas —que debieran ser racionales— o argumentos probatorios que deben presentarse se articulan en “entimemas”, especie de silogismos abreviados cuyas consecuencias son a lo sumo verosímiles, por contraposición a las de los silogismos propiamente dichos, que son verdaderas, siempre que estén correctamente construidos en ambos casos (Mortara Garavelli 1991: 88-89). Las premisas de los entimemas se fundamentan, por así decirlo, en los *loci*, lugares, que pueden ser de diverso tipo y a los que recurre Avendaño en su variante de “lugares comunes”, o puntos de vista de aceptación general, que recogen opiniones extendidas de una validez racional solo relativa y, con frecuencia, simplemente nula según el uso que se haga de ellos. Así, Avendaño recurre al conocido como “lugar de cantidad”, para afirmar que algo vale más que lo opuesto por razones cuantitativas, cuando asegura que el Dios cristiano es verdadero porque es uno, mientras que las huacas de los indios son falsas porque son muchas:

Pues si no puede auer dos Dioses, como os tengo enseñado, ¿cómo podra auer diez? ¿Cómo podra auer ciento? ¿Cómo podra auer mil? ¿Qué diremos ahora de tantos millares de Huacas que eran adoradas por Dioses en las quatro partes del Imperio de Inca? ¿Quantas Huacas adorauan en Contisuyu? ¿Quantas en Collasuyu? ¿Quantas en Antisuyu? ¿Quantas en Chinchaisuyu, aura algun contador que las pueda contar? No por cierto. ¿No hazes burla de esos Dioses? ¿No echas de ver claramente que esas Huacas no son Dios? Porque ¿cómo podia auer tantos Dioses, tantos Omnipotentes, tantos Criadores del cielo y de la

tierra? ¿No echais de ver que el Demonio engañó a vuestros antepasados [...]? (1.^a, III, 29)

De modo parecido, utiliza en ocasiones el “lugar de cualidad”; así en el sermón III dedicado a “Que no hay más de un solo Dios [...]”, cuando asocia alguna característica despectiva con la falsedad de las huacas:

[...] como has puesto tu esperança en una piedra [...] ¿No ves que no tiene [...] ni boca para consolarte, y si supiera hablar, te dixera: Indio, loco estas, ciego estas, pues has puesto tu esperança en mi, que no tengo poder alguno [...] no ves que soy piedra, que los pajaros, y las zorras se ensucian en mi, si soy piedra, como tu lo ves, como puedo ser Dios? [...] (1.^a, III, 27r.-v.)

A falta de argumentos *ad rem*, se prodigan a todo lo largo de la obra los *argumentum ad personam* de los que, en sus diversas variantes, se citará un ejemplo de la modalidad *natio* en la que se descalifican las costumbres o la cultura, en general, de un individuo o una colectividad simplemente por sus rasgos diferenciales (Mortara Garavelli 1991: 94). En el siguiente pasaje, haciendo uso de este argumento, Avendaño pretende deshacerse al mismo tiempo de las huacas y de los “hechiceros” indígenas:

Si Dios no fuera Omnipotente, no fuera Dios verdadero porque, si no, no pudiera criar al mundo de la nada; si no pudiera criar un alma de la nada, tuviera poco poder. Y agora conoceréis que las Huacas que adoravan los Indios no son Dioses verdaderos, sino invencion del Demonio: porque ninguna Huaca, aunque los hechizeros dizen que son criadores, no pueden criar un mosquito, ni tienen poder para resucitar un muerto, ni para dar vista a un ciego, ni pueden dar salud a un enfermo y, siendo assi, no tienen poder ninguno para hazer bien ni mal a los Indios [...]. (1.^a, VI, 65v.)

La variedad de los *loci* es extensísima, pero la brevedad de este artículo obliga a continuar y concluir con este repaso a la

argumentación en los sermones. Para ello, seleccionaremos otros dos recursos falaces, o estratagemas, como las llamó Schopenhauer en su delicioso opúsculo sobre la erística o “arte de discutir de tal manera que se tenga *razón* tanto lícita como ilícitamente —por fas y por nefas—”, al que parece ajustarse el sermonario (Schopenhauer 1997: 45). El primero de ellos es el *principio principii*, o “definición implícita”, en el que el término a definir o demostrar es utilizado en la misma demostración, como en

Mirad hijos, en eso consiste el mérito de la Fe [en español] en Dios, en creer firmemente los Mysterios que Dios nos revela aunque no veamos [...] la Fe no puede engañarnos, porque se funda en la primera verdad (que es Dios) y Dios Nuestro Señor no puede mentir, ni engañarnos, porque si pudiera mentir no fuera Dios. Y la razón desto es: porque el mentir es pecado, y Dios no puede pecar; y así si Dios pudiera mentir y engañarnos, no fuera Dios. (1.^a, II, 15)

El último ejemplo de los recursos utilizados en sus sermones es el conocido como “reducción al absurdo”, con el cual se conduce el razonamiento a una situación sin sentido rechazada por la razón por lo que, como en casos anteriores, en condiciones normales se podría considerar una ofensa al intelecto del auditorio. Se trata de una variedad de la *fallatia non causae ut causae* (Schopenhauer 1997: 66) y Avendaño recurre a él en el sermón sobre los atributos de Dios:

Dime hijo, si todos los hombres se parecieran los unos a los otros como se parecen las ovejas; y si todas las mujeres se parecieran las unas a las otras de tal manera que parecieran las mismas en el rostro, en los ojos, en la boca, en el cuerpo, en las manos, y en los pies, y en la voz, que todas hablaran de una manera, ¿no echas de ver que todo el mundo se perturbara? ¿No echas de ver que el marido no pudiera conocer qual era su mujer, ni el hijo pudiera conocer quien era su padre, ni la hija pudiera conocer qual de aquellas mugeres era su madre? ¿Qué dizes a esto? Por

fuerza has de confessar que Dios tiene providencia con los hombres [...]. (1.^a, VI, 70v.)

Valgan los ejemplos anteriores como una revisión que, lejos de ser exhaustiva, permita concluir con la “argumentación” e ilustrar el modo generalizado de “razonar” que utilizaba Avendaño en el sermonario. Por lo que respecta a otros terrenos de la Retórica, como la “elocución” —que entre otros aspectos incluye el *ornatus*, con las figuras de dicción y de pensamiento—, o la *actio*, pese a lo importante de su contenido y como ya se advirtió arriba, forzosamente debemos obviarlos y posponerlos para otro trabajo, no sin antes destacar un rasgo notable en los sermones, cual es la claridad expositiva y de lenguaje manejada por el clérigo. Independientemente de cuanto se ha dicho hasta aquí y sin que suponga una contradicción, porque se trata ahora del estilo, el canónico ex-visitador compuso un discurso directo y accesible con un lenguaje, en español, perfectamente sencillo y comprensible.

4. A modo de conclusión

Aunque se haya tratado de una rápida aproximación, parece suficiente para comprobar, en primer lugar, que el plano de la propia construcción retórica de Avendaño es coherente en términos ideológicos con las referencias explícitas a la sociedad colonial —que han aparecido indirectamente, pero de las que expondremos un simple caso enseguida— y que todo ello, en segundo término, no es más que un correlato de la vida y la posición social y económica del autor. Permítasenos una cita algo extensa que ilustra con gran claridad lo que expresamos:

Me preguntareis, ¿por qué causa ordeno Dios que uviera tantos hombres pobres en el mundo?

Mirad hijos, assi lo quiso Dios y un sabio filosofo llamado Aristoteles dixo que hay hombres que Dios crio para servir a otros, como son los negros. Porque si todos fueran ricos, si todos tuvieran mucho oro y plata, ninguno quisiera servir a otro, nin-

ninguno aprendiera los oficios de cansancio y trabajo; ningun hombre quisiera ser albañir, ni cargar adobes para hazer las paredes, ninguno quisiera cabar, arar ni sembrar las chacras, ninguno quisiera ser pescador, ni ser marinero, ni andar con los navios que no duermen de noche, ninguno quisiera guardar las ovejas en las punas entre la niebe. Porque todos estos oficios de cansancio y trabajo los hacen los hombres pobres. Veis aquí hijos la razon por que la providencia de Dios quiso y ordeno que uviera hombres pobres en el mundo: porque las republicas y ciudades estuvieran bien concertadas y pudieran unos hombres servir a otros.

Dime, ¿podras tu con razon quejarte a Dios y dezirle: “Gran Señor ¿por qué me hiziste Indio pobre para yr a la mita y al obraje y a guardar las ovejas en la puna?”. No por cierto. ¿Quiereslo ver? Pues oyeme atentamente. Quando el ollero esta haziendo jarros y ollas, unos para mesas de señores y otros para la cozina, ¿podra la olla quejarse al ollero (si tuviera entendimiento): para que me hiziste olla para cozina y no me hiziste jarro para mesa de señores? No por cierto. ¿Por qué? Yo te lo dire: porque esso pende de la voluntad del ollero; este por su voluntad haze del barro ollas a quien quiere y del mismo barro haze jarros a quien quiere. De la misma manera, hijo, Dios todo poderoso es como el ollero y los hombres somos como el barro, y Dios por su voluntad haze unos hombres para Reyes y nos manden, y otros para que sean vasallos y les paguen tributo. Assi tambien cria unos para servir y otros para mandar, unos pobres y otros ricos; y assi como la olla no se puede quejar del ollero [...], el hombre no se puede quejar con razon de Dios porque lo hizo Indio y no Español, y porque lo hizo pobre y no rico; porque el barro no tiene derecho para ser jarro y no olla, ni el hombre tiene derecho alguno para ser rico y no pobre. Esso, hijos, pende de la voluntad de Dios. Y por esso debes dar muchas gracias a Dios, porque si uvierais nacido rico, fueras sobervio, y tuvieras muchas mugeres; y quisieras quitarle al pobre su chacra y te fueras al infierno. Y siendo pobre te libra Dios de todos esos pecados. ¿Veis todo el oro y plata que dio Dios nuestro Señor a los ricos? Pues no se la dio de valde, sino para que socorran a los pobres y los ayuden con sus limosnas [...] si no, ellos se yran a los infiernos y los pobres yran al cielo donde no les faltara nada; los pobres estaran muy

contentos en el cielo y los ricos muy tristes llorando en el infierno; los pobres estarán en el cielo en compañía de Dios y los ricos estarán en el infierno en compañía de los Demonios; los pobres tendrán mucha gloria en el cielo y los ricos padecerán muchos tormentos en el infierno. No te pese hijo de ser pobre en esta vida, que se ha de acabar muy presto y iras a ser rico al cielo para siempre mientras Dios fuere Dios. (1.^a, VI, 71)

Para persuadir a los indios de las bondades de ser pobres y conformarlos con su situación de explotación en este valle de lágrimas, Avendaño no duda de nuevo en cometer otras trampas argumentales, de las que un ejemplo es el siguiente razonamiento: 1) Los ricos irán al infierno *si* no socorren a los pobres y los ayudan con limosnas; y 2) Los pobres irán al cielo sin ninguna condición. Pero no se trata de regresar al análisis de la “argumentación”, sino —para concluir— de señalar la ironía que supone predicar el valle de lágrimas desde la posición dominante colonial. Que el mensaje judeo-cristiano sea redentorista tiene sentido considerando que fue generado en el seno de una sociedad dominada y colonizada, como lo era el pueblo judío, por parte de los pueblos mesopotámicos, egipcio y romano (Meslin 1978: 89 y ss.). Pero el mismo mensaje se convierte en un sarcasmo cuando es predicado desde el poder colonial para tranquilizar a los dominados, a los cuales se les pide que tengan paciencia porque, aunque no vean cómo Dios castiga a quienes les explotan ahora —entre los cuales se encuentra quien les habla—, lo terminará haciendo en la otra vida. En definitiva, en cierto modo la teología que Avendaño contribuyó a construir con sus sermones, de la que solo se ha observado una dimensión, podría denominarse “teología de la dominación”, por contraposición a la “teología de la liberación” definida en las últimas décadas del pasado siglo.

Apéndice

Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica, en lengua castellana y la general del inca. Impugnanse los errores particulares que los indios han tenido. Por el doctor don Fernando de Avendaño, Arce-diano de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima, Calificador del Santo Oficio, Catedratico de Prima de Teologia y Examinador Sinodal... Lima, 1648.

Parte Primera

Sermón I. De la necesidad de la Fe (f. 1).

Sermón II. En que se prueba que ay Dios (f. 12).

Sermón III. Que no ay mas de un solo Dios y la obligacion de servirle u adorarle por su Divinidad, y porque nos crió y redimió (f. 25v.).

Sermón IV. Que el Sol, la Luna y las Huacas no son Dios (f. 36v.).

Sermón V. Quien es Dios (f. 50).

Sermón VI. De los Atributos de Dios verdadero, por los cuales se manifiesta la suprema excelencia de su Divinidad (f. 63).

Sermón VII. En que se declara la Creacion de los Angeles y su caída, y como tientan a los hombres, e inventaron la Idolatria; y las armas con que se han de vencer, y el oficio de los Angeles Custodios (f. 76v.).

Sermón VIII. De la Creacion del primer hombre, su cayda, y del pecado original (f. 87).

Sermón IX. En que se prueba que todos los hombres del mundo tuvieron origen de Adan y Eva. Impugnase el error de las Pacarinas. Declarase de qual de las tres partes del mundo antiguo passaron a esta America los primeros Pobladores; y que la lengua General del Inca fue de las que infundió Dios nuestro Señor en la confusion de las lenguas en Babilonia, y quan antigua es la poblacion de la America (f. 99v.).

Sermón X. En que se declara que para redimir al hombre y satisfacer a Dios perfectamente por el pecado, fue necesario que el Hijo de Dios se hiziese Hombre (f. 115v.).

Parte Segunda

Sermón XI. Que cosa sea Sacramento: y del bautismo que es puerta de todos los Sacramentos, y sin el nadie se salva este haze hijos de Dios: en que consiste y que no puede recibirse mas de una vez (f. 1).

Sermón XII. Que el que a pecado despues del baptismo, no tiene otro remedio para ser perdonado, sino el Sacramento de la Confession, y que a solos los sacerdotes les dio Dios este poder, y que en necesidad y cada año se han de confessar los cristianos (f. 4v.).

Sermón XIII. En que se trata como, para que la confession sea cual deve, ha de preceder examen de la conciencia; y como de necesidad ha de ser entera sin ocultar pecado alguno; y la seguridad que ay por el gran secreto a que estan obligados los Confesores (f. 7v.).

Sermón XIV. En que se trata como el Santissimo Sacramento del Altar; como esta alli Iesu Christo realmente; como le instituyo para sacrificio singular y para comida espiritual de los fieles; y que a todos se da este Sacramento, como tenga la disposicion que se requiere; y qual sea esta (f. 10).

Sermón XV. En que se trata del Sacramento de la Confirmacion, y del Sacramento del Orden; del poder que en el se da a los Sacerdotes para celebrar y para absolver; de los grados diferentes de los ministros de la Iglesia; como sobre los Sacerdotes son los Obispos, y sobre todos el Papa, y de su gran poder; y como todos los Christianos han de seguir su dotrina (f. 14).

Sermón XVI. En que trata como la continencia es el estado mas perfecto, pero no es de obligacion. Como el Matrimonio le ordeno Dios para remedio de nuestra flaqueza; y como es estado santo, y Sacramento, y es perpetuo, y como nadie puede tener mas

de una mujer. Y contra el abuso de los indios que tienen muchas mujeres (f. 17v.).

Sermón XVII. En que se declaran los impedimentos que anulan el Matrimonio (f. 20v.).

Sermón XVIII. En que se trata del Sacramento de la Extrema Uncion; y para que se ordeno; y de las rezias tentaciones que el Demonio trae a la hora de la muerte; y como se han de vencer; y contra el abuso de los que en sus enfermedades llaman a los hechizeros y se encomiendan a sus huacas (f. 24).

Sermón XIX. En que se trata como toda la Ley de Dios esta en diez palabras, y como dio Dios esta ley por su mano, y todos los hombres la tienen escrita en sus corazones; y como por el primer mandamiento nos manda Dios que a el solo adoremos, y no al Sol, ni a las Estrellas, ni Truenos, ni Montes, ni Huacas (f. 27v.).

Sermón XX. En que se reprehenden los hechizeros y sus supersticiones y ritos vanos. Y se trata la diferencia que hay en adorar los Christianos las imágenes de los Santos, y adorar los infieles sus idolos o huacas (f. 32).

Sermón XXI. En que se trata de los juramentos, como es licito jurar con verdad y necesidad, como es gran pecado perjurarse, especialmente diziendo su dicho ante el Iuez, y contra los testigos falsos, y que el juramento ha de ser cosa cierta, y como es juramento jurar por cualquier criatura, y que lo que se jura o promete a Dios se ha de cumplir y, si malo, no (f. 37).

Sermón XXII. Del III Mandamiento en que se trata que fiestas de guardar obligan a los indios, y como se ha de oyr Missa, y quan gran cosa sea la Missa, y quanto importa el oyr la palabra de Dios, y como los dias de fiestas no se ha de trabajar, sino hazer buenas obras, y que obras es licito hazer, y de los ayunos y abstinencia de carne que la Iglesia manda (f. 38 v. [errata, debería ser f. 40v.]).

Sermón XXIII. Del Qvarto y Qvinto Mandamiento en que se trata como hemos de honrar y proueer a nuestros padres carnales y reverenciar y obedecer a los espirituales y honrar a los viejos, y el modo que han de tener entre si los casados, y el cuydado que

han de tener de sus hijos, y los amos de sus criados, y como nos manda Dios que de obra ni de palabra, ni pensamiento no ofendamos a nuestro proximo (f. 45).

Sermón XXIV. Contra las borracheras. En que se enseña como la embriaguez de suyo es pecado mortal y los daños que haze en el cuerpo, causa enfermedades y muertes y entorpece los sentidos y el alma; causando grandes incestos y homicidios y sodomias, y sobre todo que es el principal medio para destruir la Fe y sustentar las supersticiones e idolatrias (f. 49).

Sermón XXV. Del Sexto Mandamiento, en que se enseña quanto enoja a Dios el adulterio y como lo castiga, y el fornicar tambien con soltera aunque sea una sola es pecado mortal, y de las otras maneras de luxuria, por las cuales castiga Dios a la nacion de los Indios (f. 54v.).

Sermón XXVI. Del Septimo Mandamiento en que se declara como peca el que hurta y el que engaña en compra o venta, y el que presta por ganancia o lleva mas por el fiado, y el que no paga su trabajo al Indio, y el que es causa de su daño en su hazienda, y que no se perdona el pecado de hurto o agravio, sino es restituyendo el que puede, y como ha de restituir (f. 60).

Sermón XXVII. Del VIII y IX y X Mandamientos, que no se ha de dezir mal de nadie, sino es a quien lo ha de remediar, que en el pensamiento puede aver pecado mortal, y quando se entendera que lo hay (f. 62v.).

Sermón XXVIII. De la Caridad y Limosna. En que se trata como todos los Mandamientos se resuelven en amar a Dios y al proximo, y como el amor consiste en hazer bien al proximo, y de los malos Christianos que tratan mal a los Indios, y exortase a que tengan caridad con los pobres y necessitados, y cumplan las obras de misericordia, reprehendiendo su inhumanidad en esto, y como eso dise del juizio Iesu Christo ha de pedir cuenta de las obras de misericordia (f. 66).

Sermón XXIX. De la Oracion. En que se declara qvan necessaria es la oracion al Christiano y quan eficaz es y que cosa es la oracion, y como se ha de hazer con confiança y con reuerencia exterior e

interior, y como en todo lugar se puede hazer. Pero espoecialmente ha de hazerse en la Iglesia y a cosas sagradas y en todas necesidades (f. 72).

Sermón XXX. En que declara el Padre Nuestro y el Ave Maria y el Persignar y el Santiguar y otras cosas que usan los Fieles (f. 76v.).

Sermón XXXI. De los Novissimos, en que se trata de la Muerte, como desta vida nada se lleva a la otra sino buenas y malas obras, y como allá no ay tiempo de merecer o desmerecer, y que luego el alma salida del cuerpo va a juyzio y recibe sentencia, y como ay Purgatorio para las animas que llevan que pagar desta vida, y de los sufragios que por ellas haze la Iglesia. Del infierno que hay para los malos, de sus terribles tormentos y eternidad. Exortase a hazer penitencia con el exemplo de Lazaro y del Rico avariento (f. 81v.).

Sermón XXXII. Del Iuyzio Final. En que se trata como ay dia de Iuyzio Universal, el qual solo Dios sabe quando sera, y las señales que aura en todas las Criaturas y espanto de todos los hombres. De la venida del Ante Christo y de sus engaños, y como al fin todos resucitarán en su propia carne; y de la venida de Iesu Christo a juzgar. De la condenacion de los malos y de la gloria eterna que gozarán los buenos en sus cuerpos y en sus almas (f. 88v.).

Fuentes

Archivo General de Indias

Indiferente General, 1528.

Bibliografía

ACOSTA, Antonio

1982 "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII". *Histórica* 6. 1: 1-34. Lima.

1987 "La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas". *Revista Andina*. 9: 171-195. Cuzco.

ARRIAGA, Pablo José de, S.J.

1621 *Extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Jerónimo de Contreras, impresor.

BÉRIOU, Nicole

1981 "L'Art de Convaincre dans la Prédication de Ranulphe D'Homblières". *Faire croire*: 39-65. Roma.

DURÁN, Juan Guillermo

1982 *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Buenos Aires : Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

DUVIOLS, Pierre

1971 *La Lutte contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

ESPINOSA MEDRANO, Juan de

1982 *Apologético*. Selección, prólogo y cronología de Augusto Tamayo Vargas. Caracas: Biblioteca Ayacucho. Vol. 98.

FLOR, Fernando R. de la

2002 *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra.

FORNI, Alberto

1981 "'La Nouvelle Prédication' des Disciples de Foulques de Neuilly: Intentions, Techniques et Réactions". *Faire croire*: 19-37. Roma.

GRANADA, fray Luis de

1576 *Rhetoricae sive de ratione concionandi. Libri sex*. Lisboa: Antonius Riberius, impresor.

GRIFFITHS, Nicholas

1996 *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.

GUIBOVICH, Pedro

1993 "La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655)". En Gabriela Ramos y Enrique Urbano (comps.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 169-240.

LAUSBERG, Heinrich

1975 *Elementos de retórica*. Madrid: Gredos.

MESLIN, Michel

1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

MORTARA GARAVELLI, Bice

1991 *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.

NAESS, Arne

1964 *Historia del término Ideología desde Destutt hasta Marx*. Buenos Aires: Eudeba, t. 1.

ROBLES, Juan de

1992[¿1630?] *El culto sevillano*. Edición de Alejandro Gómez Camacho. Sevilla: Universidad de Sevilla.

RUSCONI, Roberto

1981 "De la Prédication à la Confession: Transmission et Contrôle de Modèles de Comportement au XIII^e Siècle". *Faire croire*: 67-85. Roma.

SALAZAR, Esteban de

1577 *Veinte discursos sobre el credo, en declaración de nuestra sancta fe catholica, y doctrina christiana [...]*. Sevilla: Imprenta Andrea Pescioni y Juan de León.

SCHOPENHAUER, Arthur

1997 *Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*. Madrid: Editorial Trotta.

TERCERO

1585 *Tercero cathecismo y exposicion de la doctrina chistiana, por sermones. Para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los yndios y a las demas personas.* Lima: Antonio Ricardo, impresor.

TERRONES [AGUILAR] DEL CAÑO, Francisco

1617 *Arte o instrucción, y breve tratado, que dize las partes que á de tener el predicador euangelico [...].* Prólogo y notas del P. Félix G. de Olmedo. Madrid: Espasa Calpe.

TRÍAS, Eugenio

1970 *Teoría de las ideologías.* Barcelona: Península.

VILLAGÓMEZ, Pedro de

1650 *Carta pastoral de instrucción y exhortación contra las idolatrías.* Lima: Jorge López de Herrera, impresor.