

Ritmos discursivos y licencias semántico-referenciales: aproximación al sermonario de Fernando de Avendaño (1649)¹

ÁLVARO EZCURRA RIVERO

RESUMEN

El trabajo ofrece un acercamiento ejemplar a determinadas estrategias persuasivas y pedagógicas empleadas en los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica*, publicados en Lima, en 1649, por el sacerdote criollo Fernando de Avendaño. Llamán la atención, en el sermonario ideado para la evangelización del área andina, dos estrategias que serán llamadas aquí *cambios de ritmo discursivo* y *licencias semántico-referenciales*. Ambas serán materia de análisis lingüístico y discursivo.

PALABRAS CLAVE: *oratoria sagrada, análisis del discurso, retórica, Fernando de Avendaño*

-
1. Este trabajo pudo realizarse en el marco del proyecto 2015-1-0082/226 «Temas, modelos y licencias en tres sermonarios andinos (siglos XVI-XVII)», subvencionado por la Dirección General de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ABSTRACT

This paper provides an exemplary approach to certain persuasive and pedagogical strategies used in the *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica*. The sermons were published in Lima in 1649 by the creole priest Fernando de Avendaño. They were intended for the evangelization of the Andean region. I draw attention to two strategies, which I here call *discursive rhythm changes* and *semantic-referential licenses*. Both are analyzed linguistically and discursively.

KEYWORDS: *sacred oratory, discourse analysis, rhetoric, Fernando de Avendaño*

LOS SERMONES DE FERNANDO DE AVENDAÑO (1649) salen a la luz durante el auge de la llamada extirpación de las idolatrías. Por esos mismos años, se imprime y publica también el primer volumen del sermonario de Francisco de Ávila (1648). Solo un año después están fechados los sermones del franciscano Diego de Molina. Estamos, de esta manera, ante un momento histórico que nos propone un cuerpo de textos religiosos —a los que se podría agregar la *Exortación* del arzobispo Pedro de Villagómez— que no tiene, salvo por los trabajos del Tercer Concilio (1585), precedente en la textualidad colonial pastoral (Duviols 1977: 343). Son más de sesenta años los que transcurren entre la aparición del *Tercero catecismo por sermones* del Tercer Concilio y los otros tres sermonarios aludidos. A diferencia de lo que ocurre con las otras publicaciones conciliares, no hubo en ese lapso reedición del sermonario conciliar. Los sermones del sínodo limeño no serán reimpresos sino hasta que se publiquen, en 1649, junto con los de Avendaño.

Fernando de Avendaño se educó en la institución jesuita Real Colegio de San Martín, en el virreinato del Perú, en el que tuvo a José de Arriaga, con quien años después participaría en varias visitas del norte de Lima, como maestro de retórica. Durante su trayectoria

académica y eclesiástica ocupó diversos cargos destacados. Tuvo la cátedra de Teología en San Marcos, universidad de la que fue, además, dos veces rector. Se desempeñó como canónigo de la Catedral de Lima y, antes de cumplir los setenta años, le llegaría el nombramiento como obispo de La Imperial, en Chile. Habiendo fallecido al poco tiempo, no llegó, sin embargo, a ocupar el cargo. Fue también, y quizás antes que todo lo demás, un experto extirpador de las idolatrías, ya sea como cura doctrinero de pueblos de indios del arzobispado de Lima o como visitador idolátrico, cargo que se le encomendó varias veces en condición de directo colaborador de los arzobispos de turno (Acosta 2001: 15-20, Guibovich 1993: 171).

En 1649, por asignación del arzobispo Villagómez, Avendaño se hizo cargo de la visita de Lima y el Cercado. Por entonces, ya era experimentado extirpador. El mismo arzobispo le había encargado, dos años antes, la redacción de un sermonario dirigido a la lucha contra las creencias y prácticas juzgadas «gentílicas».² Los sermones se imprimen en los talleres de Jorge López de Herrera junto con la *Exortación* del mismo Villagómez, un texto dirigido a los curas de doctrina que sigue en mucho a la *Extirpación* de José de Arriaga (1621). Impresos en Lima en 1649, los *Sermones de los misterios de nuestra santa fé católica* de Fernando de Avendaño constan, en su primera parte, de diez sermones nuevos escritos en español y traducidos al quechua por el autor. La segunda parte está conformada por la reimpresión de 22 sermones de los publicados en 1585 por el Tercer Concilio Limense.

2. Se justifica la elaboración de tal trabajo, según está señalado en la dedicatoria a Villagómez, «por la necesidad que auia en este reyno de confutar los errores que an tenido los indios, heredados de sus progenitores gentiles» (Avendaño 1649).

1. PLANTEAMIENTO

La predicación en los púlpitos coloniales se modela según los usos de la metrópoli y se inspira en las pautas que dictara el célebre fray Luis de Granada en su *Retórica eclesiástica* de 1576, que a su vez atiende a la tradición clásica en las figuras de Quintiliano y Cicerón. No hay que olvidar, de otro lado, como lo recuerda el padre Rubén Vargas Ugarte (1942), que el xvii es el siglo de los días áureos de las letras españolas y que se tenía a la vista no pocos modelos del buen decir. El historiador jesuita ha estudiado cómo ya entrado el siglo xvii los sermones escritos en el Perú evidencian un marcado estilo culterano, que él califica como «inmoderado deseo de lucimiento» y «morboso afán de conquistarse el aplauso y ganar plaza de sutil ingenio» (1942: 12-13). Ciertamente no es este el caso de los sermones que, como los de Avendaño, están pensados para las doctrinas de indios del área andina, como constataremos en adelante.

La prédica había sido un asunto tratado en Trento a mediados del siglo xvi, en relación con la cual se postula mayor sencillez y asiduidad de la predicación y se enfatiza la necesidad de formar predicadores. En la España de los siglos xvi y xvii, es grande la producción de tratados, reglas e instrucciones acerca de la predicación, que buscan proponer un modelo de predicador según el concilio tridentino (Núñez Beltrán 2000: 35). En términos generales, el predicador debe presentar su mensaje atendiendo a la naturaleza de la audiencia y a las singularidades de su tiempo y lugar. El cometido del predicador es, desde los modelos clásicos, enseñar, deleitar y mover. Lo supo muy bien el Tercer Concilio Limense, que especifica, en los paratextos del *Tercer catecismo por sermones*:

[es] menester que esta misma doctrina se les propusiesse a los Indios en tal modo, que no solo la percibiessen y formassen concepto destas verdades christianas, pero tambien se persuadiessen a creerlas, y obrarlas como se requiere para ser saluos. Y para esto es necesario diferente estilo, y ha de ser

como sermon o platica del predicador, y tal que enseñe, y agrade, y mueva a los oyentes para que así reciban al doctrina de Dios y la guarden (*Tercero catecismo por sermones* [Tercer Concilio Limense 1985], f. 5v).

Se busca que la recepción de la doctrina consiga no solo «formar concepto destas verdades» desde una dimensión lógico-racional, sino, sobre todo, que los feligreses crean en ellas y, lo que es aún más relevante, obren en su conformidad. Ello puede perseguirse con una textualidad específica, los sermones, en la cual, en comparación con los confesionarios y los catecismos, hay muchísimo más lugar para la variación de recursos y estrategias verbales. Ejemplos didácticos, analogías aclaratorias, diálogos simulados, pero también cambios estilísticos y giros en el tono discursivo, con lo que ello supone en relación con el volumen, las pausas y la escenificación de la prédica en general, son algunos de los recursos que pueden ofrecer los sermones, textos, por lo demás, abiertos al talento verbal, el grado de erudición y la creatividad del predicador.³

Enseñar, deleitar y mover es, pues, un triple cometido, diferencial en relación con otros textos del universo del discurso pastoral.⁴ Lo comentan los tratadistas y predicadores del siglo XVII. Para lograr el deleite, señala Diego de Estrella, convendrá «llevar buen orden y lindas comparaciones y autoridades de Escritura y puntos dichos por estilo agradable». No se trata solo de los logros estéticos del sermón. Ciertamente las estrategias recién aludidas colaboran tanto a la enseñanza como a la persuasión. De un lado, seguimos con Diego de Estrella, el sermón debe mover «de tal manera que persuada con razones»; de otro, precisa el dominico Alonso del Toro, habrá que «moverlos a devoción [...] de suerte que siempre del sermón salgan los oyentes llorosos o por lo menos

3. Véase al respecto Herrero Salgado (1998); también, ahora, Torres Arancivia (2012).

4. Para la noción de universo del discurso, véase Coseriu (1989: 318).

devotos».⁵ Antes que persuadir exclusiva y principalmente por medio de la consistencia lógica de argumentos bien elaborados, se procura —lo decíamos ya más arriba— emocionar a la audiencia, moverla en sus afectos, de manera que estos puedan proyectarse en sus acciones.

Ahora bien, sobre algunos aspectos de la construcción de los sermones de Avendaño y más puntualmente a propósito de algunas de sus características retóricas se ha pronunciado hace ya varios años Duviols (1977), quien se concentra en el análisis de uno de los sermones, el cuarto. El estudioso francés ha puesto de relieve el proceder decididamente dialéctico de Avendaño, quien defiende las afirmaciones de las que busca persuadir a su público sobre la base de la negación razonable y reiterada de sus opuestos. No convendrá insistir en ello ni en la claridad racional de las estructuraciones de Avendaño, destacada por Duviols.⁶ Me voy a referir aquí a otras dos cuestiones.

Llaman la atención en los sermones de Avendaño los constantes giros en el tono del discurso. Los llamaré también cambios en el ritmo discursivo. Me refiero con ello a que determinadas secuencias textuales funcionan conjuntamente, apoyadas en el contraste que sus componentes mantienen entre sí. Tal contraste ocurre en el plano de las estrategias idiomáticas (léxicas, sintácticas, pragmáticas), y va de la mano tanto con las intenciones del discurso como con los efectos que se desea producir en la audiencia. El ritmo discursivo contribuye también a la estructuración de los contenidos, como tendremos oportunidad de ver. Interesará, entonces, detenernos en el análisis de algunas secuencias textuales que evidencien cambios en el ritmo discursivo con el propósito de examinar el modo en que se conforman estos contrastes y la finalidad que persiguen.

5. Tomo las citas de Estrella y de Del Toro de Núñez Beltrán (2000: 35 y ss).

6. Puede verse también el trabajo de Antonio Acosta (2001). Gerald Taylor (2002) ha editado algunos de los sermones.

Por otro lado, resulta singular en los trabajos de nuestro sacerdote criollo el empleo que hace de determinadas voces rituales prestadas de las lenguas andinas mayores. Lo que llama aquí la atención es que un experimentado extirpador emplee algunos préstamos de la esfera religiosa andina apostando, como se verá, por paralelos audaces entre creencias andinas y cristianas. Sostengo la hipótesis de que tales usos «desviantes», las licencias semántico-referenciales del título, se formulan con una finalidad didáctica y persuasiva.

En ambos casos, procederé ejemplarmente, tomando una selección de algunos pasajes del sermulario de Avendaño, pertenecientes sobre todo a los sermones V y IX.

2. RITMOS DISCURSIVOS

Los sermones de Avendaño intentan convencer no solo con la lógica de un razonamiento, sino también a través de los sentidos, de las emociones. Un predicador conocedor de su oficio tiene en cuenta estos aspectos, que teatralizan la prédica. Los cambios de ritmo y las inflexiones constantes y oportunas que nos ofrece el sermulario nos muestran muy distintas facetas del predicador, que podrá ser inmisericorde, modesto, recriminador, comprensivo o solemne, según convenga para el propósito persuasivo perseguido.

Veamos un primer ejemplo. En el sermón V, titulado *¿Quién es Dios?*, se ocupa Avendaño, antes de abordar la pregunta que plantea el título, de presentarle a la audiencia quién no es Dios. Para ello, se encarga el sacerdote extirpador de elaborar refutaciones para las principales deidades andinas, tenidas por ídolos. La cita que paso a comentar seguidamente corresponde a la refutación de las *hirvas*, las cumbres de los cerros a las que los indios les pedían amparo, pues creían que ellas los defenderían de los enemigos que habían matado en las guerras cuando estos regresaran a cobrar su venganza.

/¹ Dime hijo: Donde tiene poder la Hirca para defenderse [...] Tie- /² ne la Hirca macanas, tiene champis? No. Y si no las tiene con qué te a de defender. /³ Demas de esto, la Hirca tiene oydos para oyr lo que le dizes? No ves que /⁴ es una piedra, y siendo piedra como puede oyrte, /⁵ y las almas de los Indios que murieron antiguamente en las guerras están todas en el infierno [...] /⁶ por sus pecados (f. 57r).

Encontramos aquí un tono recriminante, que ridiculiza al interlocutor hasta representarlo como un ingenuo, no sin ello ofrecer matices violentos o que infunden temor. Abordaremos el fragmento en dos partes: en primer lugar, atendiendo al pasaje en que el predicador devalúa a las *hircas* y hace mofa de quienes creen en ellas (1-4);⁷ en segundo lugar, prestando atención a la mención de las almas de los indios muertos en batalla (5-6). En cuanto a lo primero, es claro que no se trata solamente de presentar como ridícula la creencia en las *hircas* y como ingenuos a los que creen en ellas. En el fondo, por medio de esta exhortación ridiculizante, se está empleando una estrategia argumentativa varias veces requerida en otros textos pastorales del Perú colonial, que consiste en destacar las carencias de los ídolos (por ejemplo, que no sienten, que no hablan, que no se pueden defender, que no pueden procurarles defensa a quienes creen en ellos, etc.) para, sobre la base de ello, enfatizar que, con tales incapacidades, no deben ser tenidos por dioses. Las ideas que estructuran este tipo de argumentos tienen cierta tradición en el ámbito pastoral colonial: se encuentran expuestas, en su dimensión filosófica y teológica vinculada a la estructura jerárquica de los seres creados —en la cual las piedras, por cierto, en tanto que objetos sin sensibilidad, ni movilidad, ni voluntad, ocupan el lugar más bajo de la jerarquía—, en las primeras páginas del *Symbolo* del franciscano Jerónimo de Oré (1992). También, posteriormente, ya en una

7. En los casos en que la extensión y el tratamiento de los ejemplos lo ameritan, coloco números en el interior de los fragmentos citados para poder referirme más claramente a ellos.

dimensión más práctica, se hallan en las directrices que ofrecen los jesuitas Acosta (1987) y Arriaga (1999) para la elaboración de sermones en el área andina, y se reflejan no solo en el trabajo de Avendaño, sino, antes de ello, en los del Tercer Concilio. Por lo que toca a lo segundo, no deja de llamar la atención la razón, digamos, extrema, a la que apela el predicador para argumentar sobre la imposibilidad de que los vencidos muertos en batalla vuelvan por los vencedores aún vivos. No pierde la oportunidad Avendaño de infundir temor con el castigo del infierno eterno a los pecadores. Ciertamente no es esta la única vez en que el sermonario representa en el infierno a los indios pecadores.

Ahora bien, solemne y recogido es el tono, si no abiertamente modesto, unas cuantas líneas más abajo del mismo sermón quinto, cuando el predicador cambia el ritmo discursivo para ensayar el preámbulo que le permite ingresar en otro asunto del texto, en el que abordará precisamente la pregunta que lleva en el título, *¿Quién es Dios?*:

O Gran Señor! Como podrá mi lengua valbuciente hablar dignamente de vos? Como podrá la criatura, manifestar quien es el criador de todas las cosas? Y como podrá un pecador hablar del Santo de los Santos? Los Angeles están temblando de miedo en vuestra presencia [...] como no temblaré yo, siendo tan grande pecador (f. 58r).

Es cierto que no hay manera de saber cómo se representaron estos sermones, que en principio, además, cabe recordar, se debían predicar en quechua. Sea como fuere, es igualmente cierto que estos textos, tal y como están concebidos en español, nos invitan a imaginarnos un predicador que maneja con habilidad la sensibilidad de la audiencia y promueve, apoyado en la voz, la acción y la palabra, sus respuestas emotivas. Si bien en este caso, el giro en el ritmo del discurso —desde la recriminación y el amedrentamiento hasta la modesta solemnidad— se condice con la estructura de contenidos del sermón, estos giros y cambios de ritmo podrán

desempeñar otras funciones, también en el marco del tratamiento de un mismo asunto, y que inciden asimismo en la estructuración de los contenidos.

Este punto nos lo ilustra el ejemplo siguiente, que corresponde al sermón IX, *En que se prueba que todos los hombres del mundo tuvieron origen de Adan y Eva*.

/¹ [...]. Sabed hijos, que la Fe Catolica que /² guardamos los Christianos, nos enseña, que todos los hombres del /³ mundo, los blancos, y los negros, todos tenemos un mismo origen, [...] /⁴ [...] Dios cria las almas de los /⁵ españoles, y de los Indios, y de los Negros; todos adoramos a este/⁶ Dios verdadero, el qual vino al mundo, y se hizo Hombre, por librar a todos los hombres del pecado /⁷, y por eso Iesu Christo nuestro /⁸ Señor, redimió al Negro del pecado original, y al Español y al Indio /⁹, no se hizo hombre solamente por los españoles, no murió en /¹⁰ la Cruz solamente por los Españoles, por ti Indio, por el Negro, y /¹¹ por el Turco, y por el Moro murió en la Cruz para libramos a /¹² todos del pecado. /¹³ O Gran Dios! O misericordioso Señor! Seais alabado /¹⁴, y bendito, y glorificado: mucho te deuo Señor mio, que der /¹⁵ ramaste tu sangre por mi pecador, y quisiste ser mi Redemptor, es- /¹⁶ tando yo condenado al infierno por mis pecados. Como yo podre seruirte? /¹⁷ Enseñame poderoso Señor a cumplir tus Mandamientos [...] (f. 102r).

El pasaje (1-6) es, bien mirado, un discurso reportado cuya fuente es el texto bíblico. La expresión enseña que (2) funciona como marca reportativa que introduce los contenidos enunciados en el Antiguo y Nuevo Testamento: todos los hombres fueron creados por Dios, quien vino al mundo para liberarlos del pecado. La expresión aludida, junto con «sabad que» al inicio de nuestra cita (1), explicita la intención global que la secuencia (1-6) persigue. Se trata, como es evidente, de hacer que los oyentes *sepan* el contenido bíblico, es decir, de enseñárselo. Si bien el fragmento (7-12) recoge igualmente los contenidos en que se busca instruir a la audiencia, la intención principal es aquí, más bien, impactar en el público, conmoviendo en un plano emotivo. Los recursos para

ello son centralmente sintácticos y pragmáticos: reiteración de estructuras (/⁹ [...] *no se hizo hombre* [...] *no murio* [sic] *en* /¹⁰ *la Cruz* [...]), responsables de un efecto rítmico acumulativo y expectante, que es quebrado por la repentina, inesperada apelación directa al interlocutor en segunda persona del singular (/¹⁰ [...] *por ti indio* [...]), la cual, ciertamente, constituye la coronación del impacto perseguido. Habiendo asegurado el efecto, opta el predicador ahora por introducir la alabanza divina y el ruego (13-17), con lo cual, además, la configuración de la situación enunciativa queda modificada: si inicialmente teníamos un predicador enunciante que se dirige a su audiencia, primero para enseñarle y luego para conmoverla; la enunciación convoca ahora también a la audiencia, que se dirige en oración, guiada por el predicador, a la divinidad.

El fragmento siguiente corresponde al mismo sermón IX que hemos venido considerando. Se trata ahora de su final, como veremos, muy emotivo y cuidadosamente estructurado.

/¹ [...] todos estos hombres que an nacido en esta /² tierra antes que los Españoles predicaran el Santo Euangelio, quantos /³ se an saluado? Quantos se an ido al cielo? Ninguno. Quantos Incas /⁴ [f. 115r] Incas se han ido al infierno? Todos. Quantas Ccoyas? Todas. Quantas ñustas? /⁵ Todas. Quereis que os diga por que? Yo os lo diré muy claramente. Todos estos se /⁶ fueron al infierno, donde están padeciendo por sus pecados: porque adoran al Demonio /⁷ en las Huacas: Porque fueron adúlteros, y por otros pecados. /⁸ Dad muchas gracias a Dios hijos, porque no nacistes en tiempo de los Incas, sino en tiempo de /⁹ los Christianos: agora todos sois bautizados, todos ois la palabra de Dios, para /¹⁰ que conozcais a Iesu Christo nuestro Señor. Pedilde que os perdone vuestros pecados, /¹¹ y dezilde de todo coraçon: /¹² Señor mio Iesu Christo, Hijo de Dios viuo, mucho me pesa de aueros ofendido; porque sois mi Dios, propongo de aqui adelante /¹³ de enmendarme con vuestro fauor, y gracia, y espero en vuestra diuina misericordia /¹⁴ que me auéis de perdonar, por los meritos de vuestra passion, y por los de /¹⁵ vuestra madre, y de todos los Santos. Tened misericordia de mi, que derramastis /¹⁶ uestra sangre por mi. Dadme vuestra gracia, para que alcance la Gloria (ff. 114v-115r).

Prestemos atención, primero, al pasaje (1-7). Afirmar que la nobleza cuzqueña se fue toda al infierno por idólatra y pecadora es ciertamente un contenido impactante en un sermón pensado para predicarse en una doctrina de indios a mediados del siglo XVII. El efecto que ese contenido pueda llegar a tener en la audiencia es indesligable de la forma que lo expresa: básicamente, un juego de reiteraciones, simetrías sintácticas y oposiciones léxicas. La sucesión de varias preguntas, todas las cuales, en realidad, están contenidas en la más general que es la primera, que se va desmembrando en la aludida serie, colabora a la construcción del ritmo sintáctico discursivo impetuoso con que se desarrolla el fragmento. En ello inciden, como se podrá notar, la reiteración anafórica de «quantos/quantas», el carácter definitivo y terminante de las respuestas (todos/ninguno), que insisten también en un juego léxico de opuestos, al igual que la oposición cielo/infierno. Todos estos recursos, pues, intensifican el impacto emocional del discurso y construyen el carácter hiperbólico y dramático de estas líneas.

Ahora bien, si consideramos el fragmento citado más extensamente, es posible distinguir tres momentos que, al igual que en el ejemplo previamente tratado, cumplen funciones diferenciadas y constituyen cuidados contrastes en el ritmo discursivo, que van desde el tono exaltado y amedrentador hasta la devoción y alabanza en boca del predicador. Ello supone una meditada coordinación entre intenciones comunicativas perseguidas, recursos lingüísticos empleados y reacciones esperadas en el público. Así pues, conseguido el remezón en la audiencia con las líneas citadas, que busca la culpa o, al menos, el temor, el fragmento (8-11) es una exhortación al agradecimiento, preparatoria para el recogimiento posterior pretendido por la oración con que culmina el sermón, el acto de contrición (12-16).

Convendrá ahora detenerse en el vínculo que este final del sermón pueda tener con los contenidos centrales que se tratan en el sermón completo. Voy a intentar defender la idea de que el

final retóricamente intenso e impactante que idea Avendaño está vinculado con contenidos que, a modo de ver del predicador, ameritan una elaboración discursiva particular.

El sermón en cuestión se ocupa del tema del origen de los hombres. Tratar el asunto coloca a Avendaño frente a horizontes culturales con contenidos radicalmente distintos: aquellos de la tradición bíblica, que busca enseñar, es decir, que la especie humana descende de Adán, creado a imagen y semejanza de Dios, por un lado, y las narraciones de origen andinas (que Manco Cápac emergió del lago Titicaca, por ejemplo), a las que hay que agregar, del mismo modo, algunas creencias más específicas también vinculadas al tema, como la procedencia de los antepasados de *pacarinas*, por otro lado. No hay manera de que los dos discursos dejen de oponerse. En este caso, presenta Avendaño la tradición cristiana de manera que su aceptación implica la negación de las creencias andinas. De central relevancia será, en el argumento del sermón, el modo en que una y otra tradición se transmiten:

[...] estas cosas [conocimientos relativos al origen de los hombres] las sabemos los christianos porque tenemos libros, en estos libros por mandado de Dios las escriuieron los profetas para que los hombres las supiesen (f. 100r).

Veamos qué lugar tiene este asunto en la línea argumentativa del sermón ix. Como no puede ser otra manera, la veracidad de los libros de los profetas, es decir, de la palabra revelada en la Biblia, es asumida por Avendaño. Tales verdades están, pues, escritas, y conocerlas exige —así lo quiere destacar nuestro predicador— tener las competencias para descifrarlas. Quien no las posea, predica el sermón, está condenado al error y a la mentira: «Vuestros Filosofos, como no sabian leer, ni escriuir, ni tenian libros erraron en muchas cosas, y assi dixeron, que los Españoles tienen diferente origen» (f. 101v). Desde esta perspectiva, es claro que todas las elaboraciones narrativas de la tradición oral andina que explican el origen de los hombres en el mundo quedan descalificadas. Así, pues, luego de

referir que toda la humanidad desciende de los sobrevivientes del diluvio universal —Noé, su mujer, sus tres hijos y sus respectivas mujeres—, señala el sermón: «Desta verdad que os he enseñado, echareis de ver que son fabulas las que vuestros antiguos os dixeron» (f. 110v). Se trata, en un sentido estrecho, de algunas narraciones, aludidas en el sermón, que tematizan el origen de los hombres, como que los indios *llacnaces*⁸ descienden del rayo o que Manco Cápac, el primero de los incas, salió de Pacaritampu. Pero Avendaño quiere dejar en claro también, en un sentido más amplio, que el presente del sermón es un tiempo nuevo, y que «todas las cosas que dicen los viejos son fabulas» (f. 113v). Por ello, se exhorta al interlocutor, en segunda persona del singular, a agradecer a Dios «[...] porque no nacistes en tiempo de las Incas sino en tiempo de los Christianos: agora todos sois bautizados, todos sois la palabra de Dios [...]» (8-9).

Me parece, entonces, que hay dos dimensiones de central importancia, que cruzan los contenidos del sermón íntegro y que pueden explicar, en términos de los contenidos involucrados, por qué Avendaño emplea su retórica más encendida precisamente al final de este sermón. La primera de ellas es una dimensión epistémica. Los conocimientos indígenas sobre el origen se califican como errados, pues no provienen de lo escrito: la palabra revelada es, al fin de cuentas, palabra escrita. La otra dimensión, más abarcadora y que incluye a la primera, es histórica. De acuerdo con esta, se distingue, como se acaba de recoger, entre *tiempo de los incas* y *tiempo de cristianos*. Está claro que el tiempo de los incas es, en este sermón, el de la ignorancia, el de la necesidad; el tiempo de los cristianos, el de la verdad. El Avendaño furibundo que descarga sus más punzantes recursos verbales contra los incas nobles «[...] que han nacido en esta tierra antes que los españoles predicaran el Santo Evangelio» (1-2) está precisamente aludiendo a los tiempos históricos mencionados y a la ausencia del Evangelio en el primero

8. Los *llacnaces* son los grupos de indios tenidos por advenedizos.

de ellos. También, desde luego, está justificando la conquista y la evangelización. No por nada la historificación de los tiempos de cristianos y de incas, al igual que el manejo de la escritura, son temas recurrentes en los textos historiográficos (pienso en el inca Garcilaso y Guamán Poma, por ejemplo) y también en el discurso pastoral (Ezcurra 2013b).

3. LICENCIAS SEMÁNTICO-REFERENCIALES

Una de las particularidades de los sermones escritos por Avendaño, que los singulariza inclusive en relación con otros textos de su época con los que tienen muchas coincidencias, como es el caso del sermonario del Tercer Concilio (1985) y de los dos tomos de sermones de Ávila (1648/1649), es el marcado énfasis en los objetos y las prácticas rituales del mundo andino, los cuales serán cuidadosamente refutados por medio de bien meditadas estrategias persuasivas. Como destaca el padre Francisco Conde, rector de la Compañía de Jesús, en uno de los paratextos del sermonario: «Refuta, y confuta con eficacia los errores gentílicos de los indios deste nuevo mundo». El mismo Avendaño, en la ya mencionada dedicatoria al entonces arzobispo Pedro de Villagómez, subrayará también la clara finalidad extirpadora de las creencias religiosas andinas a que se aboca su trabajo,⁹ así como también su propia condición de trajinado extirpador:

[...] empresa desseada de todos, intentada por muchos, y conseguida por el principal assunto de ninguno quiza por no haberse tenido noticia tan individual de ellos como me la enseño el continuo exercicio en ocho años que dichosamente me ocupe en la visita general de la extirpaciones de la idolatria deste arzobispado (Avendaño 1649, Dedicatoria al arzobispo don Pedro de Villagómez).

9. Véase nota 2.

Bastaría con echarle una mirada al «índice de cosas notables» que ofrece el sermonario para que salte a la vista cómo Avendaño les ofrece a los predicadores de su tiempo, junto con el tratamiento de asuntos como la eucaristía, la fe, los sacramentos o la gracia divina, también argumentos, ejemplos y, en general, diversos tipos de elaboraciones discursivas que servirían de apoyo para la prédica específicamente dirigida contra las prácticas religiosas locales. Así, por ejemplo, nos encontramos con que el índice señala el lugar del sermonario en que se encuentran «razones para prouar que las Huacas no criaron al Hombre» o aquel otro pasaje en que se refuta «el error de las paccarinas». Se indican también, por poner un último ejemplo, los folios en que se desarrollan argumentos que combaten creencias y costumbres puntuales, como que los «Mallquis no pueden beuer la chicha que les ponen en las sepulturas o que tampoco pueden librar a los indios de sus enfermedades». El sermonario está, por eso, dispuesto para que los sacerdotes tengan (y prediquen) no solo los sermones completos, sino también para que cuenten con modelos persuasivos y estrategias de refutación sobre aspectos específicos de la religiosidad andina.

No causa ninguna sorpresa, por eso, que varios préstamos del quechua o del aimara, cuyos referentes pertenecen al universo ritual indígena, tengan una notable presencia en nuestro sermonario. Lo que sí despierta particular interés, contrariamente, es el uso peculiar que algunas de estas voces prestadas evidencian en los sermones, en el sentido de que se desvían, por razones retórico-argumentativas, de sus referentes habituales. En este asunto, que llamo licencias referenciales, me quiero detener.

Es de destacar el uso que hace Avendaño del préstamo «guaca» en el sermón v. La voz es, sin duda, el préstamo del ámbito religioso indígena que más presencia tiene en los textos coloniales. A partir de mediados del siglo XVI, aparece documentada en muy diversas textualidades: textos cronísticos, ordenanzas de los ámbitos civil y eclesiástico, actas de procesos judiciales, confesionarios, catecismos,

etc. (Ezcurra 2013a: 149-166). Pero en ninguno de los textos aludidos se documenta el valor que le da Avendaño a la voz en su sermón v. Se trata de una estrategia léxica ad hoc que, como veremos, persigue una finalidad argumentativa en el marco de los propósitos del sermón (Oesterreicher 1999). Detengámonos en una primera cita:

los hechizeros, no conocieron, ni supieron quien era el Dios que ayudaba, y daba fuerzas a los caminantes, que llevan cargas sobre sus hombros, y sin conocerlo lo llamaron Apachecc, que quiere dezir el que ayuda a llevar la carga, y a este Apachecc le ofrecían coca mascada, o maíz mascado, plumas o calçados viejos o las guaracas con que se atan la cabeza o le ofrecían una piedra pequeña, y hasta agora se ven en los caminos estos montones de piedras ofrezidos a esta Huaca no conocida (f. 55v).

Interesan aquí tres expresiones nominales: «el Dios que ayudaba y daba fuerza a los caminantes», «Apachecc» y «Huaca». Las tres denominaciones comparten ciertamente el mismo referente. Eso está garantizado por las relaciones referenciales que se dan en el interior del texto: en primer lugar, el Dios inicialmente aludido y desconocido por los hechiceros es llamado «Apachecc»; seguidamente, se retoma la referencia con «este Apachecc»; y, hacia el final del texto, la frase «esta Huaca no conocida» cierra la secuencia de denominaciones similares en su significado e idénticas en su referencia.

En cuanto a la dilucidación del significado de «Apachecc» como «el que ayuda a llevar la carga», Avendaño está haciendo eco de un pasaje garcilasiano de los *Comentarios*, en el cual se le atribuye, como no sorprende, etimología quechua a la voz.¹⁰ También estará presente la autoridad del Inca en la estrategia de recurrir al Dios no conocido del Evangelio de San Pablo como recurso para presentar

10. Para un comentario crítico de la etimología garcilasiana, véase Cerrón-Palomino (2008: 91-92).

el Dios cristiano a los paganos. Hay que destacar una diferencia, sin embargo. Garcilaso llama «Pachacámac» al Dios no conocido, deidad a la que recurre el Inca en su empeño de justificar una práctica monoteísta para los incas: «Entendían los indios, con lumbre natural, que se debían dar gracias y hacer alguna ofrenda al *Pachacámac*, Dios no conocido que ellos adoraban» (Garcilaso 2001, Libro segundo, cap. II). A su turno, Avendaño llama «guaca» a este dios desconocido. Así pues, la «Huaca no conocida» con que culmina el fragmento citado será igualada, como veremos en la cita siguiente, nuevamente, con el Dios desconocido del pasaje bíblico paulino y, después, con Jesucristo:

Oydme con atención; y sabréis quien es este Apachecc, que da las fuerzas para llevar las cargas. Sabed hijos, que quando el Apostol San Pablo, andaua predicando y enseñaua a los hombres, que Iesu Christo nuestro señor era Dios verdadero, llegó a vna ciudad llamada Areopago y vio en el templo vn altar en que estauan escritas estas palabras: Ignoto Deo: al Dios no conocido. Y entonces el Apostol dixo: Este Dios que vosotros no conoceis es el que yo os enseño, este es Iesu Christo nuestro señor, este es el que crió el cielo, y la tierra (f. 55v).

Toda la literatura pastoral ha dejado claro lo contrario de lo que Avendaño dice aquí: que las guacas no son Dios y que quien las adora es un idólatra y va al infierno. Así lo testimonian los catecismos, los confesionarios y también, ciertamente, los sermonarios. También por adorar guacas se castiga en los procesos judiciales por idolatría. Avendaño lo tiene muy claro, y por eso la estrategia léxica ad hoc que emplea reviste no poca audacia.

El sermón IX nos trae otros usos igualmente desviantes y osados que hace Avendaño de algunos préstamos provenientes del mundo ritual andino. Me refiero a la voz *pacarina*, pero sobre todo a *mallqui*. Así se expresa nuestro sacerdote en el exordio del referido sermón: «Agora [...] os tengo que enseñar que todos los hombres del mundo, blancos, negros y de cualquier color deciden y tuuieron su origen y pacarina de Adan y Eua» (f. 99v).

En el mundo prehispánico andino, se creía que los antepasados de los hombres provenían originariamente de *pacarinas*, que podían ser huecos de los árboles, grutas, cuevas, lagos, etc. La secuencia léxica «origen y *pacarina*» se vuelve a repetir varias veces a lo largo del sermón. Tales secuencias, llamadas también pares léxicos, son habituales en textos que emergen de contextos en que hay lenguas en contacto.¹¹ La constante reiteración del par léxico bilingüe a lo largo del sermón es aquí una estrategia discursiva que condiciona que el miembro extranjero del par, *pacarina*, cobre el valor semántico del lexema con el que se le coordina, «origen». Ciertamente *pacarina* ya trae la idea del origen en la lengua de partida, pero su coordinación con «origen» genera que se seleccione y focalice precisamente ese contenido semántico ya existente, con lo cual también quedan de lado otros contenidos potencialmente asociables con *pacarina*. Con tal contenido seleccionado y destacado funciona, entonces, *pacarina* en el sermón. La repetición del par persigue asegurar esa manera de funcionar. Basten al respecto dos ejemplos más:

(a) [...] todos los hombres del mundo [...] tenemos un mismo origen, y *pacarina* de nuestros primeros padres Adan y Eva, porque ellos fueron la fuente de donde todos los hombres proceden (f. 101v).

(b) Preguntote hijo: Todos los cauallos del mundo de donde proceden? Todas las bacas del mundo de donde proceden? Todos los perros y ouejas del mundo de donde proceden. Dirasme, Padre, todos proceden del primer cauallo, y de la primera yegua que Dios crio, y todas las bacas y los perros proceden de la primera baca y del primero toro [...] pues assi de la misma manera hijos del primer hombre y de la primera mujer que Dios crio se han ido multiplicando todos los hombres que a hauido en el mundo: todos tuuimos origen y *pacarina* de nuestro padre Adan y nuestra madre Eva (f. 103r).

11. Véase Ezcurra (2014) y la bibliografía allí citada. También Enguita (2004).

Ahora bien, una vez garantizada la función de *pacarina* en el sermón, apuesta Avendaño por introducir un miembro más a la relación: los *mallquis*. Ello, ya adelantado en el ejemplo previo y reiterado en el siguiente, en medio de otros recursos retórico-didácticos, como estructuras dialógicas, analogías o ejemplos sencillos que se adecuan a la audiencia:

Pregunto. Dime. En el tiempo de los Incas auia cauallos en esta tierra? No. Auia bacas No. Auia ouejas de castilla. No. Pues dime: de donde proceden tantos cauallos, tantas bacas, tantas ouejas, tanto trigo tantas ubas, tantos membrillos y manzanas y granadas que ai en esta tierra? Direisme, padre, todas estas cosas proceden de las que truxeron de castilla los españoles quando (f. 103v) pasaron aca: Pues de la misma manera, hijos, todos los hombres del mundo proceden de nuestros primeros padres, Adan y Eua, ellos fueron nuestros progenitores, nuestras pacarinas y nuestros mallquis (f. 104r).

Adán y Eva son ahora llamados *mallquis*, que en el texto cobran el valor de «progenitores». Avendaño es otra vez audaz si consideramos que los *mallquis*, las momias de los antepasados, fueron largamente buscadas por los curas de doctrina, quienes, una vez encontradas, las destruían y hacían arder en una hoguera pública. Los procesos judiciales de la época dan extenso testimonio de ello (Duviols 2003). El mismo Avendaño, en varios pasajes del sermonario, no dudará, otra vez, en mandar a los *mallquis* a arder en el infierno:

Oyeme atentamente hijo. Dime. A la hora de tu muerte quisieras morir como murió el Inca o como murieron los apóstoles San Pedro y San Pablo? Yo más quisiera morir como murieron los apóstoles y como murieron San Francisco y Santo Domingo. Y tu que dizes: que quisieras morir como murieron tus Mallquis o como murió San Francisco? El Inca y tus Mallquis se fueron derechos al infierno porque fueron idolatras y no conocieron al verdadero Dios, no tiemblas de miedo? (f. 62r).

Cabe preguntarse, entonces, por qué insiste Avendaño en estos usos deliberadamente desviantes de «guaca» y *mallqui*, términos cuyos

referentes estaban clara y expresamente proscritos, y no solo durante la extirpación de las idolatrías de la que él mismo fue protagonista. Adelantábamos más arriba que las licencias comentadas perseguían un propósito retórico-argumentativo.

No parece gratuito que los dos últimos casos examinados se correspondan con personajes y pasajes bíblicos de singular centralidad en la tradición cristiana: Adán y Eva, el origen de los hombres y el conocimiento de Dios que los paganos habrían tenido. Al igual que otros de sus contemporáneos, y no hablo solo de sacerdotes, Avendaño necesita acercar esos contenidos al hombre andino. Referirse al Dios cristiano como una «guaca desconocida» o afirmar que Adán y Eva son *mallquis* son licencias que el sacerdote está dispuesto a tomarse si con ello gana en otorgarles cierto aire de familiaridad a los contenidos que busca enseñar. No es la única vez que nuestro predicador intenta tender algún puente entre el mundo andino y contenidos bíblicos. Un último ejemplo, a propósito del origen de las lenguas andinas mayores, reforzará lo que vengo diciendo:

[...] aunque no puedo afirmar de cierto que lengua del Inca, y la Aimara fueron de las setenta i dos lenguas Matrices que Dios enseñó: con todo esso me parece, que el Inca no pudo inventar de nuevo una lengua tan hermosa, y de tanto artificio como la lengua latina; y por esto digo que la lengua del Inca, y la Aimara no fueron del todo inuentadas en esta tierra; sino que Dios las enseñó a los nietos de Noe (f. 112v).

Adán y Eva son *mallquis*; las *apachitas* andinas albergan al Dios cristiano anunciado en la Biblia, aunque los indios nunca tuvieron noticia de ello, y el quechua y el aimara llegaron a América cuando los nietos de Noé se desperdigaron por toda la tierra. Uno de los propósitos es, pues, anclar los Andes en la historia universal, vista desde la tradición cristiana; que eso suponga algunos usos semánticos desviantes es, de algún modo, un detalle. A esta voluntad de acercamiento apoyada en la búsqueda de similitudes y puntos de encuentro se le opondrá, como aquí hemos tenido, al

menos, oportunidad de sugerir (recuérdese lo señalado a propósito de los tiempos de los incas y de los españoles), otra dimensión de alejamiento y negación de tradiciones culturales andinas.

4. NOTA FINAL

Los sermonarios bilingües escritos para los indios que vivían en doctrinas durante los siglos XVI y XVII nos ofrecen un campo amplísimo por explorar, al cual se le ha prestado hasta el momento muy poca atención. Los estudiosos de las lenguas andinas, sobre todo, y los quechuistas en particular, se han preguntado por algunos aspectos de los textos vertidos en la lengua vernácula, principalmente relativos a la variedad de lengua empleada y a la ortografía.¹² La sola consideración de que estos textos se formulan inicialmente en español para traducirse posteriormente al quechua ya nos abre un panorama extenso y complejo de trabajo pendiente. Por lo pronto, esta contribución ha buscado llamar la atención sobre estos textos, ideados para una audiencia indígena, desde la perspectiva de su finalidad persuasiva y algunas de las estrategias empleadas para su consecución.

12. Desde perspectivas distintas, tanto entre sí como en relación con los últimos trabajos aludidos, también Estenssoro (2003) y Durston (2007) se han acercado a los sermones del área andina de los siglos XVI y XVII.

REFERENCIAS

Fuentes primarias

ACOSTA, José de

1987 [1588] *De procuranda indorum salute*. Vol. II. Educación y evangelización. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

1999 [1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

AVENDAÑO, Fernando de

1649 *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana, y la general del Inca: impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido*. Lima: Jorge López de Herrera.

ÁVILA, Francisco de

1648-1649 *Tratado de los Evangelios, que Nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento, hasta la última Missa de Difuntos, Santos de España, y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el Evangelio, y se pone un sermón en cada uno en las lenguas castellana, y General de los Indios deste Reyno del Perú, y en ellos donde dá lugar la materia, se refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios*. Tomos 1 y 2. Lima: s. e.

DUVIOLS, Pierre (ed.)

2003 *Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

2001 [1609] *Primera parte de los Commentarios reales, que tratan del origen de los yncas*.

Edición facsimilar preparada por José Luis Rivarola. Madrid:
Agencia Española de Cooperación Internacional.

GRANADA, Fray Luis de

1999 [1576] *Retórica eclesiástica*. En: Luis de Granada. *Obras completas*.
Tomos 22 y 23. Edición y nota crítica de Álvaro Huerga. Madrid:
Fundación Universitaria Española.

ORÉ, Jerónimo de

1992 [1598] *Symbolo Catolico Indiano*. Edición facsimilar dirigida por Antonine
Tibesar OFM. Lima: Australis.

TAYLOR, Gerald (ed.)

2002 *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua*. Siglo XVII.
Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Lluvia Editores.

TERCER CONCILIO LIMENSE

1985 [1584/1585] *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios*.
Edición facsimilar. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones
Científicas.

Estudios

ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio

2001 «Dogma católico para indios: la versión de la Iglesia en el Perú
del siglo XVII». *Histórica*, vol. 25, n. 2, pp. 11-47.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

2008 *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Fondo
Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

COSERIU, Eugenio

1989 *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos.

DURSTON, Alan

2007 Pastoral Quechua. *The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: University of Notre Dame Press.

DUVIOLS, Pierre

1977 *La destrucción de las religiones andinas*. México D. F.: UNAM.

ENGUITA, José María

2004 *Para la historia de los americanismos léxicos*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero-Instituto Francés de Estudios Andinos.

EZCURRA RIVERO, Álvaro

2013a *Dioses, bailes y cantos. Indigenismos rituales andinos en su historia*. Tübingen: Narr.

2013b «Historias de guacas: textos pastorales y discurso historiográfico». En: Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.). *Conquista y conversión. Universos semióticos. Textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*. Berlin: De Gruyter, pp. 37-53.

2014 «Indigenismos glosados. Aspectos semánticos e históricos de la adopción de voces prestadas». *Cuadernos de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina*, n. 6, pp. 39-48.

GUIBOVICH, Pedro

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

HERRERO SALGADO, Félix

1998 *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel

2000 *La oratoria sagrada de la época del barroco*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

OESTERREICHER, Wulf

1999 «Ad-hoc-Formulierungen als Herausforderung für Lexicologie und Lexicographie». En: Wolfgang Falkner y Hans-Jörg Schmid (eds.). *Words, Lexemes, Concepts-Approaches to the Lexicon. Studies in Honor of Leonhard Lipka*. Tübingen: Gunter Narr, pp. 69-84.

TORRES ARANCIVIA, Eduardo

2012 *La voz de nuestra historia. El poder de la oratoria civil y religiosa en el Perú (siglos XVI-XIX)*. Lima: UPC.

VARGAS UGARTE, Rubén

1942 *La elocuencia sagrada en el Perú de los siglos XVII y XVIII*. Lima: Gil.