

Los hombres del saber de indios y cristianos en los sermones de Francisco de Ávila (Lima, siglo XVII)

The men of knowledge of Indians and Christians in the sermons of Francisco de Ávila (Lima, 17th century)

Javiera Carmona Jiménez

Universidad de Playa Ancha, Chile

jcarmonaidees@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5519-416X>

Resumen

El análisis de una selección de sermones del *Tratado de los evangelios* (1648), del sacerdote cuzqueño Francisco de Ávila, célebre extirpador de idolatrías y canónigo de Lima, permite problematizar la concepción y caracterización del letrado desde la dimensión política, en relación con la concepción del conocimiento colonial como instituciones eclesíásticas definidas desde la relación con las poblaciones indígenas. Ávila incorpora la dimensión epistemológica a la narrativa de la justificación política y valórica de la conquista hispana sobre los Incas, al presentar a los sujetos del saber y su conocimiento como parte del conflicto entre indios y cristianos. Las relaciones entre saber y poder que expone Ávila se revelan como aspectos a discutir sobre las características del estamento letrado a mediados del siglo XVII, como agente intercultural situado en la línea divisoria entre el sujeto de la ciencia barroca y el intelectual colonial.

Palabras clave: Letrados eclesíásticos, saber colonial, sermones para indígenas.

Abstract

The analysis of the sermons of the *Tratado de los Evangelios* by the Cuzco priest Francisco de Ávila allows us to problematize the conception and characterization of the literary man beyond its political role within colonial knowledge as ecclesiastical institutions defined from the relationship with the indigenous populations. Avila incorporates the epistemological dimension into the narrative of the political and value-based justification of the Hispanic conquest of the Incas and he introduces the subjects of knowledge and their knowledge as part of the conflict between Indians and Christians. The relationship between knowledge and power that Avila presents are aspects to be discussed about the characteristics of the literate elite in the mid-17th century located as cross-cultural agent on the borderline between the subject of baroque science and the colonial intellectual.

Key words: Literate ecclesiastics, colonial knowledge, Indian sermons.

Recibido: 30 de mayo de 2022 - **Aceptado:** 18 de julio de 2022

1. Introducción

En el proceso de registro, representación e interpretación de la sociedad colonial, participaron los letrados eclesiásticos a través de discursos y estrategias discursivas contenidas en su producción escrita (impresa y manuscrita) de carácter no solo doctrinal sino profundamente política, en tanto prescribieron y fijaron situaciones y sujetos propios del

contexto de dominación colonial. Como letrados, la revisión del tenor de su praxis política y cultural ha motivado su inscripción como agente transculturador o intercultural de tradiciones disímiles que entran en contacto en la conquista y luego establecen un nivel de parentesco en el marco del desarrollo de la dominación, visto como proceso que descubre, elabora y redefine, en términos individuales y colectivos, los significados que modelan las

identidades coloniales. Junto a la apropiación indígena de la cultura letrada, definida como “reinscripción de la dominación” (Rappaport y Cumming, 2016), emerge como contraparte el letrado interlocutor que dirige intencionalmente el reemplazo parcial e inacabado en el que el bilingüismo y la biculturalidad son las condiciones del surgimiento de la asociación entre identidad indígena y catolicismo. Este fenómeno podría describirse como un ejercicio de “reintegración”, que en la figura del letrado eclesiástico ejerce el acoplamiento de textos, contextos, lenguajes y códigos que exponen los variados matices culturales y políticos sobre las ideas y prácticas, referidas a los modos de reconducción a la recta doctrina de los sujetos apartados, los tipos de violencia simbólica y coacción, y la supresión de las formas de herejía y heterodoxia.

El sacerdote cuzqueño Francisco de Ávila (ca.1573-1647), fue ampliamente reconocido como letrado a lo largo de su carrera eclesiástica, incluso antes de adquirir fama en 1609 al protagonizar la campaña de extirpación de las idolatrías de los indios, como revelan los testimonios de sus colegas eclesiásticos

coetáneos (Urteaga, 1936). Al final de su vida, Ávila alcanzó la cúspide de su desempeño pastoral en el gesto último de publicación en Lima de su sermonario bilingüe *Tratado de los evangelios*,¹ el que finalmente apareció de manera póstuma al año siguiente de su muerte en 1648, legitimando *post-mortem* su condición de letrado. Los sermones recogen el discurso evangelizador y anti-idolátrico de Ávila y en ellos las huellas de la performance extirpadora dirigida a los indios, pero también se constituyen en el *locus* desde el que razona sobre el saber como campo de disputa entre indígenas y cristianos. El análisis de una selección de sermones del *Tratado de los evangelios*, foco de este artículo, permite problematizar la concepción y caracterización del eclesiástico letrado como agente, no tan solo en el papel que cumplió dentro de la administración colonial y las relaciones clientelares (Aranda, 2005), sino también en la perspectiva del profesional del saber (Morong y Brangier, 2019), que en este caso en específico se descubre reflexionando sobre la episteme colonial y sus consecuencias políticas en la consolidación del orden social de la primera mitad del siglo XVII, desde la

dualidad del sometimiento y la rebeldía de los sujetos y sus saberes.

2. Hacia una definición del letrado eclesiástico colonial

Es en el transcurso de la primera mitad del siglo XVII cuando se fragua entre los eclesiásticos la conciencia de pertenencia al estamento letrado estableciendo, a su vez, los rasgos que lo caracterizarán en el Virreinato del Perú como adecuación del tono universalista de la noción del letrado peninsular, adaptado a las condiciones del contexto colonial indiano.

De acuerdo al notable estudio de José Antonio Maravall, *La formación de la conciencia estamental de los letrados* (1953), los llamados “hombres de saber” o letrados hispanos conformaron una capa de carácter estamental en la estructura social de la baja Edad Media, de la que tuvieron autoconciencia sus propios miembros en la Edad Moderna temprana (Maravall, 1953: 53). Formados en una cultura diferente al resto de los grupos que integraban la sociedad, los hombres de saber perturbaron el cuadro tripartito con el que hasta el siglo

XV se describió la realidad social hispana de acuerdo a las funciones desempeñadas por sus miembros: labradores que trabajaban la tierra, nobles encargados de la defensa y predicadores que pregonaban la palabra de Dios. Los letrados emergieron como un estamento distinto al de los eclesiásticos, guerreros y nobles, aun cuando sus miembros provenían de estos grupos, pero se comenzaron a distinguir por una forma de vida, cualidades, moral y posibilidades económicas y sociales exclusivas a la función que comenzaron a desempeñar con respecto al poder que emanaba del rey. Desde la perspectiva de la concepción orgánica del todo social, donde el monarca constituía la cabeza del cuerpo social, los letrados fueron reconocidos cumpliendo funciones específicas de manera análoga a las diferentes partes del cuerpo humano, pero esta idea no reemplazó la concepción de sociedad rigurosamente estamental constituida por capas situadas en relación al poder económico –a su vez social y político– representado por el rey, capas definidas de manera independiente de la función social que desempeñaban sus miembros (Maravall 1953: 63-64).

Al avanzar el siglo XV, los términos *eruditus* y *doctus* comienzan a adquirir una especificidad estamental basada en la formación especializada –fundamentalmente en la ciencia jurídica– que proporcionaban las universidades, preparación que se vuelve necesaria para ejercer apetecidos puestos en la sociedad –como el de consejero real– y en la administración de la justicia –como oidor–. Sin embargo, la retención estamental del saber no trajo desde el principio la retención de la función, solo aseguró a los que poseían el saber una parte entre los que desempeñaban la función (Maravall, 1953: 69).

Si bien, el nuevo grupo letrado de la Baja Edad Media hispana se diferencia del eclesiástico, en ocasiones los límites se tornaron borrosos e imprecisos dado el gran número de letrados entre los clérigos menores, combinación que creció en la Modernidad temprana. Al inicio de la Contrarreforma en el siglo XVI, los letrados constituyeron el grupo social fundamental de la administración regia de la época, y su irrupción modificó desde una perspectiva política la concepción del resto de las capas sociales y los grupos que las integraban. En general,

los eclesiásticos se comenzaron a identificar con el estamento letrado, sin embargo, en el siglo XVII, es el alto clero el que se reconoce de manera plena en tal categoría, aun cuando a mediados de la misma centuria ya son numerosos los bachilleres y licenciados a cargo de parroquias y otros órganos de la Iglesia.

En esta lógica de ajustes y ensamblajes, cabe observar el reemplazo de la figura del obispo-militar medieval por el obispo-letrado de la modernidad temprana hispana, especialista en doctrina y derecho canónico. La sustitución que también se manifiesta en la conducción de las arquidiócesis americanas, revela la estrategia de los Habsburgo para fortalecer el papel de la universidad en el mejoramiento del gobierno del clero y los laicos –medida confirmada por los decretos del Concilio de Trento vigentes a partir de 1564– e integrar al alto clero en las estructuras de gobierno de los reinos de la monarquía hispánica (Fernández Terricabras, 2002: 8). La aparición de preladados letrados revela la conciencia de las familias hispanas y americanas de lo indispensable que se vuelve el título superior o licenciatura –de las universidades de Salamanca, Valladolid y

Alcalá preferentemente– para cumplir con la aspiración de promoción social a través de la Iglesia, desde la existencia de un obispo en el linaje (Fernández Terricabras, 2002).

Para los reinos de Indias, se ha visto al letrado conformando una élite asociada a la estructura administrativa de la monarquía, aplicándose fundamentalmente en el siglo XVIII a los juristas y abogados. Pero a inicios del siglo XVII, el letrado –u hombre de saber– se caracterizó por relacionarse con el poder político regio –siempre disperso en distintas instancias de autoridad–, a partir de la especificidad del saber detentado que lo empujaba a participar del debate público. En esta faceta no ligada exclusivamente al servicio real, los estudios coloniales han descrito al letrado como el agente del largo y complejo proceso de traslado e instalación de las instituciones y formas de la cultura peninsulares y, a la vez, como elemento clave de la transformación de los atributos que terminarán siendo reconocidos como propios (Rose, 2005: 7). No obstante, también se ha señalado la postura disidente que en ocasiones asumió el letrado en la sociedad colonial, de acuerdo a

las posiciones que asumió y los matices que adoptó en la relación entre escritura y poder. El sector letrado, en efecto, fue instrumento para lograr los objetivos del “Estado virreinal”, pero la compleja dinámica letrada en sociedades colonizadas también acusa procesos de resistencia y desarticulación, así como de adaptación, apropiación y transculturación, que se observan en el tipo de saberes en los que se especializaron los letrados, en los modos de transmisión de tales saberes –con énfasis en las universidades, las bibliotecas y la imprenta– y en la utilización de estos para servir o cuestionar el poder.

En el caso que representa Francisco de Ávila, la visión dual del poder entre la autoridad terrenal del monarca y la eterna del obispo, desarrollada por los letrados juristas y tratadistas, determinaría que los letrados eclesiásticos se encuentren en el umbral de los dos poderes dada la centralidad de la conversión de los indios para ambos “gobiernos”, lo que se traduciría como atributo característico de los letrados eclesiásticos en el apego a la terrenal producción escrita doctrinal que reúne el saber eterno y conocimiento de Dios.

Cabe recordar que el título del sermonario de Ávila revela que la obra fue concebida por su autor como un tratado.

Desde fines del siglo XVI, en el Cuzco, y en el transcurso de la primera mitad del siglo XVII, en Lima y La Plata, Francisco de Ávila cimentó su reputación de hombre sabio, de mucha virtud y letras. Precisamente, desde las cúpulas eclesiásticas surgió la teorización de lo virtuoso ligado al mejoramiento de la formación sacerdotal como parte de los principios reformistas tridentinos promovidos por Felipe II. En 1601 y 1607, a propósito de sus postulaciones fallidas para salir de la doctrina de indios e ingresar al cabildo catedralicio de Lima, se advierte que la “virtud del estudio” en el sacerdote cuzqueño, aplaudida por el círculo estrecho del arzobispo Mogrovejo, ligado al claustro de la Universidad de San Marcos y a la Real Audiencia, fue el argumento de peso para anular o rebajar el impacto de la falta de linaje del eclesiástico *expósito* como impedimento para ascender en la jerarquía eclesiástica, insistiendo en el supuesto de que todo aquel interesado en el estudio delata su origen noble (Urteaga, 1936).

La concepción que Ávila profundizó más tarde, en sus sermones sobre la figura del sabio y letrado, fusiona aspectos subrayados en la noción moderna del término, asociada al conocimiento puesto al servicio del poder, de carácter teológico o doctrinal, que identifican al sujeto del saber con los mensajeros de la divinidad (apóstoles, mártires y santos). El letrado situado en la esfera secular terrenal se impregna de atributos divinos, eternos.

Así mismo, este caso permite examinar la praxis cultural y política del letrado eclesiástico del siglo XVII, desde la articulación de las doctrinas de indios con los cabildos eclesiásticos. Vistos habitualmente como escenarios distantes apenas vinculados por las esporádicas visitas pastorales de los prelados, se enlazan a través de los sermones como soportes y vectores de la formulación de una episteme colonial de naturaleza textual basada en un metadiscurso sobre los sujetos en conflicto y sus saberes en el contexto de la dominación colonial.

3. Sabios, filósofos e idólatras entre Jerusalén y el Cuzco

De acuerdo a Ávila, en el sermón *Del glorioso Protomartyr San Estevan*, el hombre sabio es el sujeto acreditado para acometer la función de la predicación y la enseñanza de la palabra divina, a diferencia del profeta (que sabe las cosas que han de suceder por revelación divina) y los escribas, que conocen la ley mandada por Dios (Ávila, 1648: 66-67). Por tanto, el conocimiento especializado del sabio es el proyecto cristiano, verdad única y universal. En esta línea argumental, distingue la figura del “sabio antiguo” llamado “filósofo”, aludiendo a una época anterior a la llegada de Jesús (Ávila, 1648: t.II, 3). La ciencia de este sabio es pre cristiana, de manera que el filósofo es el especialista en observaciones astronómicas y meteorológicas que el sacerdote cuzqueño detalla en varios sermones –como en *La Epifanía del Señor y Pasqua de los Reyes*–, en los que intenta invalidar las interpretaciones sobre los fenómenos naturales que proporcionan a los indios sus propios sabios.² En el *Prefación del Tratado de los Evangelios*, Ávila precisa el error que también cometieron los

filósofos en adorar a los ídolos sin reconocer a Dios, tal como lo hacen los “sabios de los indios”, con lo que se aclara la analogía con los filósofos del Antiguo Testamento, ambos idólatras (Ávila, 1918: 86). Es así que la denominación “filósofo” corresponde a la figura histórica y de carácter étnico ligada al culto y perteneciente al relato veterotestamentario sobre el pueblo judío, sin relación con la función ahistórica del sujeto especialista en un saber. De hecho, en la versión quechua de los sermones del cuzqueño, la expresión “filósofo” no tiene traducción y aparece tal cual, como un préstamo o migración desde el español que alude a los pensadores paganos de la antigüedad grecolatina.

La figura del “sabio” que elabora Ávila aparece como heredero de la tradición de los filósofos de la Antigüedad y es en el sermón *Dominica onze despues de Pentecostes* en el que expone la concepción empírica del conocimiento de la realidad instituida por la filosofía natural, que une las figuras del sabio con la del filósofo veterotestamentario, en torno al conocimiento científico o “filosofía”. Esta aproximación a la realidad que elabora la ciencia barroca

hispana, para nada inconexa con la teología, enfatiza la experiencia directa para reconocer las cosas como metodología vigente que recuerda la insistencia de José de Acosta en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), en la primacía de la experiencia directa sobre la falsedad o verdad del conocimiento de “las cosas naturales” (Acosta, 1962: 87). La aproximación sensorial a los hechos es finalmente el “conocer del alma” pues lo que se percibe con el cuerpo o los sentidos son las “cosas de Dios” que ingresarían al interior del cuerpo, y de ahí al entendimiento, potenciando el alma (Ávila, 1648: 111).

El vínculo que se propone en el sermón, entre el conocimiento y la salvación, es característico de la cultura científica jesuita donde la ciencia o “filosofía” se entiende como una actividad ligada a cuestiones de carácter teológico, exegético o doctrinal. Para los filósofos naturales jesuitas, como los españoles Acosta y José Eusebio Nieremberg –ambos presentes en la monumental biblioteca de Ávila, el primero con la *Historia natural...* y el segundo con la *Curiosa filosofía, y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones*

naturales (1630)–, el estudio de los hechos no consiste en la comprensión de las trazas del hombre sino de las obras del Creador y, por tanto, una excelente teología (Pagden, 1988: 207-208).

De hecho, la labor naturalista de Nieremberg se ha visto como una mera extensión de sus actividades e intereses teológicos, diferenciados tan solo cualitativamente (Marcaida, 2011: 36). Este enfoque expresa una vertiente de la “crisis del aristotelismo” y el cambio de paradigma científico que se plantea la conquista espiritual desde la intervención en este mundo (Chinchilla y Romano, 2008).

La comprensión de la naturaleza como medio para alcanzar a Dios es una perspectiva a la que Ávila adhiere³ y en la que el sabio y el filósofo se distancian, dado que el primero conoce y enseña la palabra de Dios y, el segundo, solo estudia las obras del Creador sin reconocerlo. Ambos coinciden en la inclinación por la discusión o debate de las ideas y por la escritura de su saber.⁴ Este último rasgo, que es plenamente humanista, acusa al registro

escrito como “el lugar del saber” compartido por el filósofo y el sabio (Romano, 2012).

En el sermón *Del glorioso Protomartyr San Estevan* se despeja la diferencia entre el “filósofo” y el “sabio” al incorporar a este último al conjunto de los sujetos perseguidos por los idólatras, debido al desempeño de funciones divinas, como los profetas y escribas. De manera que el sabio es quien predica y enseña la palabra de Dios, mientras que el profeta sabe por revelación divina las cosas que han de suceder y los escribas conocen los mandatos de Dios o su ley (Ávila, 1648: 66-67). En esta prédica que incentiva a la audiencia en la imitación de los sufrimientos del soldado mártir San Esteban⁵ (padecimientos que finalmente lo conducen al cielo), los sabios, profetas y escribas también son acosados por los idólatras –entre ellos los “filósofos”– que reciben por castigo de Dios la destrucción y despoblamiento de la magnífica ciudad de Jerusalén. En este sermón –uno de los primeros del sermonario– son claras las analogías que Ávila desarrolla a lo largo de todo el *Tratado de los evangelios* entre Jerusalén y los judíos, con el Cuzco y los indios, sin caer en la tesis

sobre la correspondencia de los indios con una de las diez tribus perdidas del Libro de Esdras, rebatida con vigor por Acosta en la *Historia natural y moral de las Indias* (Acosta, 1962: 60-61).

En el sermón *Dominica quinta despues de Pentecostes* varían las analogías con el tiempo veterotestamentario al equiparar a los escribas y fariseos de Jerusalén –definidos como los “principales” de la sociedad– con los canónigos, sabios, padres y letrados del presente colonial, a los que presenta como una élite reverenciada. El énfasis de este pasaje está en el aprecio que la sociedad –del pasado bíblico y del presente colonial– tiene por este círculo letrado, en el que se anulan las distintas funciones divinas de cada cual, privilegiando solo la predicación como la gran tarea de los letrados y los presenta como un estamento superior al resto, capa en la que el mismo Ávila se incluye por ser canónigo.⁶ Es otra definición del letrado asociada al saber divino.

4. Autoridades eternas y terrenas ante el saber

En el sermón de la *Fiesta de los Santos Niños Inocentes* es explícita la idea de que los sabios y letrados forman un grupo superior ligado al poder regio, que actúan como consejeros especialistas en un saber –en este caso divino– y que se transmite y circula por escrito. Se describe en el sermón la relación del rey con los sabios y letrados que asumen el papel de asesores e intérpretes del conocimiento, capturado en los libros sagrados sobre la única verdad. El sacerdote cuzqueño relata en este sermón cómo el rey Herodes, perturbado por los rumores de la llegada de otro monarca que lo podría destronar, convoca a los sabios y letrados de la ciudad para informarse de lo que estaba escrito en los libros sobre este nacimiento real (Ávila, 1648: 82).

Por contraste, los Reyes Magos asoman en este relato como “tres reyes grandes letrados” (Ávila, 1648: 81), en tanto conocían la profecía de la aparición de la estrella de Belén como la guía hasta el nuevo soberano, vaticinio que se hallaba escrito en los libros de sus antepasados (*mayores*).⁷ Este es el único pasaje en el

que Ávila reconoce la figura del rey-letrado en tanto conocedor de los escritos divinos, cualidad que en el resto de los sermones es un rasgo exclusivo del alto clero. La figura de los Reyes Magos, proveniente del Medioevo, ha sido percibida como un caso problemático y, por momentos, contradictorio sobre la autoridad real al asociar al monarca con la magia, pero además en el dilema de mantener su autoridad única en un grupo de cuatro figuras coronadas, y en presencia de la Virgen y el Niño (Craciun, 2019: 243). Desde el análisis de las representaciones pictóricas renacentistas y coloniales de los Reyes Magos, el conjunto aludiría a la subordinación de distintos reinos a la fe cristiana (Soto Zuñiga, 2019; Mundy, 2019), y en el sermonario de Ávila son consignados en la noción de letrados porque conocen la verdad universal que les permite ejercer la función de la profecía, superior a la investidura de su poder real.

Las alusiones al monarca hispano en los sermones de Ávila corresponden a los reyes de Castilla y en ningún caso a su contemporáneo Felipe IV o a sus antecesores homónimos, y su figura es marginal ante la del obispo-letrado

que asume la función de apóstol, perfilada en la prédica como el centro del poder de lo eterno encabezada por Dios. Para Ávila, la dualidad del poder colonial se manifiesta en el rey y el arzobispo, cada uno al frente de sus súbditos encabezando las monarquías terrenales y de lo eterno, pero es solo el arzobispo/obispo el que dispone por sí mismo de un saber especializado como sabio para servir a Dios, mientras que el rey requiere de los sabios como consejeros para acceder a Dios. Así, en el orden social recreado por los sermones de Ávila, la figura de los prelados letrados adquiere un papel dominante que supera al del monarca hispano y que refleja la percepción del debilitamiento de su poder y la creciente desazón en torno a su reinado.⁸ Vale recordar que Felipe IV perdió, en 1640, los reinos de Portugal y Cataluña, lo que ensombreció aún más su regencia con las crisis financieras y fracasos militares que volvieron más amenazantes a sus rivales europeos y más críticos a sus súbditos en toda la extensión de sus reinos (Elliott, 1996; Stradling, 2002; Subrahmanyam, 2009).

La figura del pontífice en los sermones corresponde al pasado veterotestamentario donde actúa como profeta, de manera que se lo presenta como equivalente del arzobispo colonial y en ningún caso como la cabeza de la Iglesia católica (Ávila, 1648: 355). Solo menciona una vez en todo el sermonario la existencia de la Santa Sede, en el marco de la enumeración de lugares y personajes distantes en el tiempo y el espacio que, en efecto, existen y que jamás se les podrá ver, como el rey, los Incas y Roma, “donde ésta vn Padre, que manda a todos los Christianos, i que es cabeça de la Iglesia” (Ávila, 1648, II: 22). En tanto, el virrey “o gobernador de una tierra” (Ávila, 1648: 54) es apenas un funcionario real enviado por el monarca hispano, al igual que los oidores.⁹

De acuerdo a Francisco de Ávila, los sabios, letrados y doctores, imbricados en la figura del arzobispo y el obispo, son las figuras políticas fundamentales, agentes relevantes de la estructura de las sociedades en cierto estadio de desarrollo o civilización caracterizado por un sistema de gobierno monárquico, por la

fundación de ciudades y por la configuración de un sistema religioso y de conocimiento.

Al examinar en los sermones la conceptualización de Ávila sobre los sabios, letrados y doctores, se reconoce la matriz de sentido que construye a partir de la “interpretación figural”, la que formula una visión unitaria de la historia universal transmitida simultáneamente con el cristianismo (Auerbach, 1998: 98-99). La operación figural en los sermones conecta los hechos y personajes veterotestamentarios con el pasado incaico y a la vez con el propio autor y su presente colonial. En los sermones, el eclesiástico “natural del Cuzco” no solo se reduce a ser él mismo, sino que además equivale a un “otro”, que en este caso es Jesús que predica las Escrituras en Jerusalén, ciudad de sabios, como fue Cuzco la capital de los Incas.

5. El sujeto del saber en el pasado y presente de los indios: el maestro de idolatría y el amauta

Los sermones de Ávila se observan como dispositivos políticos de primer orden al procurar la aproximación/identificación

con el imaginario de los indios, al punto de ofrecerles en su propia lengua una narración en el plano de los universales en la que se les incluye. Esta estrategia discursiva asimila los signos y estilemas de la cultura local y la inscribe mediante un proceso de traducción en un nuevo relato soteriológico. De este modo, la persuasión convierte a los nativos del Virreinato del Perú en una extensión del “pueblo de Dios”, cuyo fundamento último no es otra que una “interpretación figural”. La evangelización de los pueblos precolombinos “consume”, por decirlo así, un plan divino ejecutado por los españoles.¹⁰ Los sermones de Ávila apelan a escenas bíblicas que adquieren un carácter universal, como es el caso del relato sobre el mártir San Esteban y en tanto universal “traducible” al imaginario híbrido de su auditorio nativo, en el que el pasado Incaico ejemplificador revive como el de los judíos.

A diferencia del *amauta* de los Incas, la figura que correspondería al sabio de los indios de la sociedad colonial denominado en el sermionario como “maestro de los ídolos”, falso maestro, predicador falso, ministro del demonio o

hechicero, caracterizado como “indio viejo” o “india vieja” que posee el conocimiento del engaño, que hace pasar por adivinación o superstición, esto por indicación demoníaca (Ávila, 1648: 271-272). En los diálogos imaginarios que el sacerdote cuzqueño entabla con los indios al interior de los sermones, los nativos se refieren al maestro de la idolatría como el “sabio” (Ávila, 1648: 107). Al introducir este concepto, Ávila crea la ocasión en el sermón para aclararle a los indios que hay hombres y mujeres, viejos y jóvenes, a los que llaman equivocadamente licenciados y sabios cuando en realidad son empleados o funcionarios del demonio y no de Dios como son los verdaderos sabios, y que además los engañan y llevan a creer “mil disparates, i locuras”. En el sermón *Dominica septima post Pentecostem*, el predicador se jacta de conocer en la lengua nativa la denominación para los maestros de idolatría como *vmo*, *yachacc*, *chacha*, *soncco-yocc*, momento en el que exhibe, además, su auténtica condición de sabio, especialista en la ciencia que estudia la idolatría (Ávila, 1648: t.II, 75). Finalmente, son estos los términos que, en efecto, emplea Ávila para traducir

en los sermones en quechua el concepto de “maestro de la idolatría”.

La valoración del pasado incaico, la descalificación de las prácticas religiosas heterodoxas de los nativos (idolatrías) y la autoconciencia de pertenecer en el presente al estamento letrado, le permiten exponer de manera insistente ante los indios y sus pares eclesiásticos, su visión bipartita de la sociedad colonial. Ávila señala el orden social de su presente, a partir de dos grupos de acuerdo a la cercanía que tienen con el poder real.¹¹ Junto al monarca o emperador estaría el grupo de los letrados, sabios, valientes (equivalente a soldados) y ricos; la masa restante estaría formada por pecadores, mercaderes y cobradores de rentas (funcionarios de la administración real) (Ávila, 1648: t.II, 54). La sociedad colonial, encabezada por un soberano y su corte, se expone como una constante universal que permite ubicar en la secuencia “reyes, Incas, poderosos y sabios” (Ávila, 1648:510). El *continuum* entre el pasado incaico y el presente de la sociedad virreinal¹² lo encarnan en el *Tratado de los Evangelios los sabios, letrados y*

doctores, todos ellos conformando el conjunto más privilegiado: el estamento letrado.

La condición aventajada de los letrados y doctores del pueblo judío no impide que Ávila exponga algunas críticas a partir del relato de los sabios que se opusieron a Jesús, que alude a disputas entre los letrados eclesiásticos limeños o más bien entre los predicadores de mediados del siglo XVII. En el sermón *Feria quarta post tertiam Dominicam Quadragessimae* a través del profeta Isaías, se cuestiona la destreza oratoria de los sabios, pericia discordante con sus corazones en tanto promueven el respeto exterior, vano y falso, basado en exclusivas enseñanzas terrenas y temporales (Ávila, 1648: 264). El reproche se dirige a los predicadores de estilo culto, letrados que desatienden los contenidos doctrinales y exaltan las *vanitas*, es decir, aclaman al mundo temporal como algo estable y consistente cuando es lo eterno el que manifestaría la solidez.

En esta dirección de crítica hacia la inestabilidad e inconsistencia de las cosas, el sacerdote cuzqueño también rebaja el registro oral (tanto lo que se sabe de oídas como “lo que sale de la

boca”) ante la superioridad de la percepción directa, donde la consistencia del escrito no es más que la proyección de la fiabilidad de lo visto, aun cuando sea texto. “El oído es infiel y la boca su cómplice” (Lozano, 1994: 19) en la transmisión de la duda y el error. Para Ávila, al hallarse la boca conectada al corazón o a la dimensión corporal del ser –y no al alma que es voluntad, memoria, entendimiento– permite la salida de los malos pensamientos, homicidios, hurtos, falsos testimonios, blasfemias (Ávila, 1648: 265). En esta línea argumental, el relato oral del pasado de los indios es relativizado,¹³ sin embargo, él mismo lo valida en cuanto incorpora en sus sermones de manera explícita la existencia de la monarquía de los Incas, acontecimiento que no se halla en las Escrituras pero que equipara con la historia del pueblo judío, con lo que finalmente le confiere existencia a este pasado y se reconoce a sí mismo como fuente escrita autorizada. Esta operación que realiza Ávila sin dificultad, puede remitirse a la conocida advertencia con la que comienza el *Manuscrito de Huarochirí*.¹⁴ Así, el ministerio de la palabra revela, finalmente, el compromiso de Ávila por lo oral y lo escrito como un binomio en que la prédica

está controlada por la composición escrita apegada a los textos “verdaderos”.

Desde este punto de vista, Ávila advierte que el sabio y el letrado que en la prédica (y en el ritual y ceremonial) hacen uso de la oralidad se debaten entre el cuerpo y el alma, tensión que la cultura contrarreformista –formalizada en el virreinato del Perú a través del Tercer concilio limense– disiparía al fijar un canon (manuscrito o impreso) de las Sagradas Escrituras y los textos de los Santos Padres (Bouza, 1995: 75). A través de los sermones, construye para su auditorio la imagen de Jesús asociada a la escritura como sabio u “hombre de razón y entendimiento (...) y assienta en su libro todas nuestras obras, y que al fin nos ha de tomar quenta” (Ávila, 1648: 65). El libro (como texto escrito y objeto) permite asegurar la estabilidad y permanencia de la verdad y, por extensión, la figura de los sabios.

En el sermón de la *Fiesta de la Santísima Trinidad* se plantea que de manera similar a la de los judíos del Antiguo Testamento, los indios anteriores a la conquista hispana tuvieron a los Incas como soberanos asentados

en la espléndida ciudad del Cuzco, en la que se desempeñaban los “sabios” o *amautas*, poseedores del saber divino emanado por el “Señor universal”, conocimiento al servicio de los soberanos cuzqueños.¹⁵ En clara alusión al pasado protocristiano de los Incas, se construye la equivalencia entre el sabio veterotestamentario con el *amauta* y, finalmente, establece ambos conceptos como sus recíprocas y correctas traducciones, pues ambos poseen un conocimiento especializado semejante y ante el poder del soberano cumplen una función política y religiosa similar.

En los sermones se desacredita a los soberanos del Tawantinsuyu, pero en este pasado honra al *amauta* en sintonía con la posición paradójica de crítica y admiración hacia los Incas fundada por el virrey Francisco de Toledo (Mundford, 2011) y adherida por los letrados cronistas que argumentaron desde la condición ontológica de los indios, como Sarmiento de Gamboa y el oidor Juan de Matienzo. En la interpretación del pasado incaico, Ávila contribuye con esta corriente de pensamiento desde los altomodernos “itinerarios del saber” (Nakládalová, 2012) que atañen a los profesionales del saber,

las formas de transmisión y organización del conocimiento como instrumentos del diagnóstico y consecuente rectificación social de lo terrenal y divino en el marco del estado de la dominación colonial de mediados del siglo XVII. Finalmente, Ávila como letrado eclesiástico y en el ejercicio de su agencia intercultural, aboga por el libro en las manos de los indios como medio y objeto del conocimiento científico sobre la verdad divina y, a la vez, justificación de su propio esfuerzo al crear el “Tratado de los evangelios”.¹⁶

6. Conclusiones

A través del *Tratado de los Evangelios*, Ávila se entrega a la tarea de desglosar el universo del letrado al margen de las concepciones que lo sujetan al entorno del poder civil y monárquico, con la instalación de la definición del letrado eclesiástico y una tipología de figuras con funciones asignadas que le permiten caracterizar al estamento letrado desde la perspectiva del poder de lo eterno. El sacerdote cuzqueño emplea el género más adecuado para este tipo de disquisiciones como es “el tratado”, que presenta como atributo

intrínseco la escritura y al impreso, pero también la oralidad controlada en la prédica como actividad inherente al letrado eclesiástico que lo autolegitima.

Por último, el saber es percibido por Ávila como un ámbito de lucha, en el que se oponen el orden cristiano al pagano, pero también lo concibe como bisagra entre el presente colonial y el pasado incaico al reconocer una función universal especializada con respecto al saber que le permite situarse a sí mismo en el absoluto de la monarquía de lo eterno.

Agradecimientos: Este artículo retoma las consideraciones de dos apartados del capítulo 6 “Narrativas edificantes y polémicas en los sermones de Ávila” de mi tesis doctoral inédita.

Referencias citadas

Acosta, José de (1962): *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.

Aranda, F. (2005): *Letrados, juristas y burócratas en la España moderna*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Auerbach, E. (1998): *Figura*, Madrid, Editorial Trotta.

Ávila, F. (1648): *Tratado de los Evangelios*, Lima, Imprenta de Pedro de Cabrera. Disponible en web: <https://archive.org/details/tratado-deloseuan00avil> [Último acceso 01.05.2022]

Ávila, F. (1936): Ynformacion de vita et moribus del Doctor Francisco de Ávila, fecha en el año de 1607, *Revista del Archivo Nacional del Perú*, IX, 2, pp. 177-209.

Craciun, D.E. (2019): Adoration of the Magi and Authority of the Medieval King: An Ambiguous Correlation, en F. Sabaté, ed., *Ideology in the Middle Ages. Approaches from Southwestern Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 243-260.

Chinchilla, P. y A. Romano (2008): *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura*

retórica y cultura científica, México, Universidad Iberoamericana.

Elliott, J.H. (1996): *España y su mundo*, Madrid, Taurus.

Fernández Terricabras, I. (2002): Universidad y episcopado en el siglo XVI. Las universidades donde estudiaron los obispos de las coronas de Castilla y Aragón (1556-1598), *Revista de Historia Moderna*, 20, pp. 5-51.

Lozano, J. (1994): *El discurso histórico*, Madrid, Alianza Editorial.

Maravall, J.A. (1953): La formación de la conciencia estamental de los letrados, *Revista de estudios políticos*, 70, pp. 53-82.

Marcaida, J. R. (2011): *Juan Eusebio Nieremberg y la ciencia del Barroco. Conocimiento y representación de la naturaleza en la España del siglo XVII*. Tesis doctoral inédita. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

Morong, G. y V. Brangier (2019): Los Incas como ejemplo de sujeción. El gobierno del Perú y la

escritura etnográfica del oidor de Charcas, Juan de Matienzo (1567). *Estudios atacameños*, 61, pp. 5-26. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432019005000102>

Mumford, J. R. (2011): Francisco de Toledo, admirador y émulo de la 'tiranía' inca, *Histórica*, XXXV, 2, pp. 45-67.

Mundy, B. E. (2019): Dialogues: Contours of Practice in Colonial Artworks, *Latin American and Latinx Visual Culture*, 1, 2, pp. 94-98. <https://doi.org/10.1525/lavc.2019.120007>

Nakládalová, I. (2012): De la 'varia lección' a la 'encyclopaedia': los ideales de la erudición en la Primera Edad Moderna, *Studia aurea: revista de literatura española y teoría literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, 6, pp. 1-29.

Pagden, A. (1988): *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza editorial.

Rappaport, J. y T. Cummins (2016): *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Rosario.

Romano, A. (2012): El libro como instrumento de la construcción de un mundo global: los misioneros y la cultura del escrito, *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2, pp. 109-126. <https://doi.org/10.33776/erebea.v2i2.1332>

Soto-Zuniga, A. (2019): Using Non-Western Culture, Humanism, and Comparison to Explore the Possible Patron of the Adoration of the Magi, *The Undergraduate Historical Journal at UC Merced*, 5, 2, pp. 89-102. <https://dx.doi.org/10.5070/H352043798>

Stradling, R. A. (2002). *Philip IV and the Government of Spain, 1621-1665*, Cambridge University Press.

Subrahmanyam, S. (2009). The Fate of Empires: Rethinking Mughals, Ottomans and Habsburgs, en *Shared Histories of Modernity*, Nueva York, Routledge, pp. 74-108.

Taylor, G. (1987): *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Lima, Instituto

de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.

Notas

1 El título completo del sermonario de Francisco de Ávila es *Tratado de los Evangelios que nuestra Santa Madre la Iglesia propone en todo el año desde la Primera Dominica de Adviento hasta la última Misa 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 de este Reino del Perú, y en ellos donde da lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos Indios.*

2 “Este Sol que miramos, a vuestro entender, que tan grande será? Mirado de aqui, no es assi que parece poco mayor, que vn plato grãde de plata? Pues sabed, que esse Sol es mayor, que toda la redondez de la tierra, i mar ciento i sesenta i cinco vezes; Y el ser tan grande lo saben, i entienden mui vien los Philosophos” (Ávila, 1648: 107).

3 “...saber que ai Dios, es cossa que se sabe con la razon natural de hombre” (Ávila, 1648, II: 3).

4 En la extensa exposición sobre el movimiento del Sol y sus propiedades, Ávila señala que “Todo esto piensa, y discurre el hombre de entendimiento, y lo desea saber, y alcançar, y todo esto dexarõ escrito, y declarado los Pphilophos en sus escritos, disputandolo entre si. Y por eso lo saben, y nos lo enseñan” (Ávila, 1648: 151).

5 “y luego sepamos también quien fue este san Estevan y como viuio, y murio, para que nosotros le imitemos” (Ávila, 1648: 67).

6 “Los hombres de aquel tiempo, a quien Iesu Christo predicaua eran los Judios; porque entonces estos guardauan su ley, i era gente muy estimada. Pues los principales destos se llamauan Escribas, i Fariseos, que eran como aora los Canonigos, los Sabios, Padres i Letrados, que predicán, i declaran la Palabra de Dios, i era gente mui estimada” (Ávila, 1648, II: 62).

7 En el sermón *La Epifanía del Señor y Pasqua de los Reyes* (nº 16) Ávila vuelve sobre el tema de la visita de los reyes magos, que a pesar de ser idólatras Dios alumbró sus corazones mostrándoles una estrella y el nacimiento de Jesús, como lo ha hecho con los corazones de los indios. Se desprende de este pasaje que la comparación se establece con los Incas, soberanos idólatras a diferencia de los reyes magos que la abandonaron por intermediación de los escritos (Ávila, 1648: 108).

8 La operación en la que Ávila rebaja al rey al nivel de sus súbditos se desarrolla al describir sus padecimientos mortales como la enfermedad, dolor de muela, calor, frío, romadizo, calentura y finalmente la muerte. En este punto Ávila le pregunta a los indios: “¿Y finalmente no muere como cualquiera? Verdaderamente assi es. Pues siendo esto assi, no veis como los gustos del Rey no son cumplidos?” (Ávila, 1648: 42).

9 “No soleis oyr, que està en Ccastilla vn gran señor, que es el Rey, i que este enuia acà los Virreyes, y los Oydores?” (Ávila, 1648, II: 22).

10 “... quando estabā adorando Idolos, embio a esta tierra de tan lexos los Españoles, i con ellos el Euangelio, i su palabra, i conocimiento” (Ávila, 1648: 109).

11 “No lo han hecho, i lo hazen assi todos los Reyes, o grandes Señores” (Ávila, 1648, II: 54).

12 No deja de ser llamativo cómo Ávila se refiere al pasado incaico como “nuestros mayores” incorporándose a sí mismo al grupo de los descendientes de la época de civilización previa a la llegada de los españoles (Ávila, 1648: 101).

13 “Vos conocisteis a los Ingas passados? Conocisteis a vuestro aguelos? No. Pues como sabes, que vuo Ingas? Y como sabeis que vuestros aguelos fueron, los que os dizen vuestros padres? No mas de porque creeis lo que otros os refieren. Pues mirá aora, lo mesmo aueis de entender en el Santissimo sacramento, i aun mucho mejor; porque lo que os refieren los hombres, tienen mucho de mentira, i dizen lo que no saben (Ávila, 1648 II: 22).

14 “Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados indios hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora” (Taylor, 1987: 41).

15 “Pues notad a ora que los Ingas vuestros Reyes muy claramente entendieron, i sus Sabios, a quien llamauan: Amauta, que auia un Dios, i Señor uniuersal” (Ávila, 1648, II: 3).

16 “Ea hijos mios acabemos: porque este sermon ha sido mui largo, pero prouechoso, i para esso queda escrito en vn libro, para os lo predique amenudo” (Ávila, 1648, II: 40).