

PROCESOS DE CRISTIANIZACIÓN EN PERÚ: ESTUDIO DE LOS SERMONES DE FERNANDO DE AVENDAÑO (¿1600?-1649)

ANA CORTÉS ALCAIDE | UNIVERSIDAD DE SEVILLA

ORCID: 0009-0007-6313-1373

Fecha de recepción: 01/08/2024

Fecha aceptación final: 15/11/2024

RESUMEN

Este artículo es fruto del análisis crítico de algunas piezas de un sermonario para indios publicado en Lima en 1649. Su autor fue el clérigo criollo Fernando de Avendaño. El importante crecimiento económico que tuvo lugar en el virreinato del Perú propició el desarrollo de fuertes intereses contrapuestos en la sociedad de la colonia, entre los cuales se hallaban los de la Iglesia a nivel institucional pero también social. Se observa una vinculación entre la fase de expansión económica en el Virreinato del Perú y el desarrollo y consolidación de las llamadas campañas de extirpación de las idolatrías. Avendaño fue cura de indios o doctrinero y juez visitador de idolatrías antes de llegar a ser canónigo de la catedral de Lima. El objetivo es comprender, en una visión diacrónica y en sus rasgos más esenciales, cómo se fue generando el contexto social y económico colonial en el que fueron escritos los sermones y la relación directa de dicho contexto con el ascenso social de su autor.

PALABRAS CLAVES

Iglesia, colonial, procesos de cristianización, Perú, Avendaño

CHRISTIANIZATION PROCESSES IN PERU: STUDY OF THE SERMONS OF FERNANDO DE AVENDAÑO (¿1600?-1649)

ABSTRACT

This research is the result of the critical analysis of some pieces of a sermonary for Indians published in Lima in 1649. Its author was the Creole clergyman Fernando de Avendaño, who was influenced both by the effects of the relevant Third Council of Lima (1582-1583), as well as the consequences of what was called "the discovery of idolatry" by the priest and doctor Francisco de Ávila in the Central Sierra of Peru, in the district of the bishopric of Lima, starting in 1607. The important economic growth that occurred place in the viceroyalty of Peru led to the development of strong competing interests in the colony's society, among which

were those of the Church at an institutional but also social level. Avendaño was a priest of Indians, or doctrinero, before becoming canon of the Lima cathedral. The objective is to understand, in a diachronic vision and in its most essential features, how the colonial social and economic context in which the sermons were written and the direct relation of this context with the social promotion of their autor.

KEYWORDS

Church, colonial, Christianization processes, Peru, Avendaño

Cómo citar: Ana Cortés Alcaide, «Procesos de cristianización en Perú: estudio de los sermones de Fernando de Avendaño (¿1600?-1649)», *Trocadero. Revista del Departamento de Historia Moderna, Contemporánea, de América y del Arte*, 36, 2024, pp. 93-115.
DOI: <https://doi.org/10.25267/Trocadero.2024.i36.04>

1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación se interna en el terreno de la actividad de la Iglesia durante el período colonial español en América, y más específicamente, en el virreinato del Perú en el siglo XVI y comienzos del siglo XVII. El problema que se aborda, y con el que se trata de ampliar y enriquecer el conocimiento ya existente sobre el mismo, es el del contenido de algunas piezas de un sermonario para indios escrito en el Perú central y publicado en 1649 en Lima. La autoría corresponde al clérigo criollo Fernando de Avendaño, quien, por edad, creció en un ambiente de fuertes cambios en el virreinato y fue influenciado por los efectos del relevante III Concilio de Lima (1582-1583)¹. Asimismo, también fue influenciado por las consecuencias de lo que se denominó el *descubrimiento de la idolatría* por el sacerdote y doctor Francisco de Ávila en la Sierra Central del Perú, en el distrito del obispado de Lima, a partir de 1607².

¹ VARGAS UGARTE, S.J., Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*, tomo I. Lima: 1951. Asimismo, véase FERNÁNDEZ GARCÍA, Enrique. *Perú cristiano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000; y MATEOS, F. Primeros pasos en la evangelización de los indios (1568-1576). *Missionalia Hispanica*. 1947, 4, pp. 5-64.

² ACOSTA, Antonio. Francisco de Ávila (Cusco 1573 (?)- Lima 1647). En TAYLOR, Gérald y ACOSTA, Antonio eds. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Lima: IEP, IFEA, 1987, pp. 551-616.

Como consecuencia de este hecho se organizaron en el arzobispado de Lima y por varios de sus titulares campañas conocidas como de *extirpación de las idolatrías*³: primera en 1613, segunda en 1625-1626 y tercera en 1649-1671, en cuyo marco Avendaño debió escribir su sermonario. Éstas constituyen un proceso que no puede ser entendido como un mero conflicto religioso, sino que es necesario ir más allá y centrar la atención en los cambios estructurales en la sociedad y en la economía de la colonia. Sólo esto permite comprender el porqué del origen y significado de la institucionalización e intensificación de la persecución de la religión indígena mediante estas acciones que se desarrollaron durante el siglo XVII y no antes, incluso siendo manifiestas las grandes diferencias existentes en la religiosidad popular entre el catolicismo y aquélla⁴.

En el período del último tercio del siglo XVI y el primero del siglo XVII se produjo un importante crecimiento económico en el virreinato del Perú y el consiguiente desarrollo de fuertes intereses contrapuestos en la sociedad de la colonia, entre los cuales se hallaban los de las instituciones eclesiásticas en sus diferentes niveles, no sólo institucionales sino también sociales. Lógicamente, vinculado a todos estos procesos estaba el mundo indígena, muy complejo e igualmente en transformación. Avendaño, que fue cura de indios o doctrinero antes de llegar a ser canónigo de la catedral de Lima, tuvo una relación directa con los nativos y con la persecución de la llamada idolatría, de ahí que los sermones que escribió bajo el título de *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en lengua castellana y la general del Inca*, se publicaran en bilingüe, en castellano y quechua⁵. El sermonario de Fernando de Avendaño ha sido citado en diversas obras, pero sólo ha sido abordado de forma directa excepcionalmente. Lo fue en primer lugar por el conocido hispanista Pierre Duviols en 1971⁶, y su contenido no volvió a ser estudiado hasta 2001 por Antonio Acosta en un ar-

3 Para una actualización sobre las campañas de extirpación de idolatrías véanse los trabajos de Lara Cisneros, Gerardo y Martínez González, Roberto eds. *El diablo y las máscaras: creencias indígenas y cambio religioso en la América española. Aproximaciones históricas a un problema antropológico*. Madrid y Ciudad de México: Iberoamericana y Universidad Nacional Autónoma de México, 2023; y Cañizares Esguerra, Jorge. *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*. Standord: Stanford University Press, 2006.

4 Sobre la categoría de religiosidad popular, que genera controversia en los campos de la Antropología y la Sociología, véase el trabajo de Manuel Delgado, disponible en: https://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html.

5 AVENDAÑO, Fernando. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en la lengua castellana y la general del Inca*. Lima: Jorge López de Herrera, 1648. Disponible en: <https://archive.org/details/sermonesdelosmis00aven/page/n3/mode/2up>

6 DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "l'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*. París y Lima: IFEA, 1971; traducido al castellano como *La destrucción de las religiones andinas (Durante la conquista y la colonia)*. Ciudad de México: UNAM, 1977.

título dedicado al estudio de uno de los sermones de la citada obra de Avendaño⁷. La aportación del presente artículo es el estudio del fenómeno de los procesos de cristianización de la población indígena de América a través de esta valiosa fuente primaria que son los *Sermones*, y no sólo a través de la represión de las denominadas *campañas de extirpación de las idolatrías*.

Del estado de la cuestión existente sobre el problema que aquí se propone se deriva la perspectiva teórica en la que se inspira esta investigación, la cual se va a centrar en el principio de que la acción de las instituciones eclesiásticas, es decir, los procesos de cristianización en toda su complejidad, tenían el mismo carácter colonial que el resto de la acción de los españoles en Indias.

Sólo podemos suponer cómo recibirían los indios las enseñanzas de los doctrineros, pero atendiendo al abismo cultural que los separaba de los europeos, se puede pensar que, al escuchar conceptos abstractos propios de los misterios de la fe católica, difícilmente interiorizarían el supuesto sentido de los mismos. Además, existe una contradicción entre la necesidad colonial de mano de obra indígena básicamente campesina por un lado, y el hecho que eso implicaba, es decir, que, al ser campesinos, los indígenas estaban en contacto permanente con la naturaleza, con sus huacas (piedras, ríos, etc.), por lo que les resultaría muy difícil eliminar de sus creencias todos los elementos naturales que estaban en la base de su religiosidad.

2. LA EVOLUCIÓN DE LA NORMATIVA DE LA PRÁCTICA EVANGELIZADORA

Desde el comienzo de la evangelización en los Andes y pese a las experiencias en el Caribe y en Nueva España, todo lo relativo a la catequesis de los indios carecía de la organización necesaria para obtener unos resultados satisfactorios según los objetivos de los castellanos. Diversos problemas a este respecto afectaron a la práctica de la difusión de la doctrina desde los comienzos de la evangelización, tales como la vasta y heterogénea geografía andina, la falta de uniformidad en el contenido, y la existencia de varias lenguas, a lo que se unía la ya citada precaria preparación lingüística de los doctrineros en cuanto a las lenguas y dialectos indígenas se refiere. A todo ello se añadía la carencia de textos impresos que fuesen oficiales y únicos, con el fin de dar cohesión a la enseñanza de la religión.

⁷ ACOSTA, Antonio. Dogma católico para indios. La versión de la Iglesia del Perú en el siglo XVII. *Histórica*. XXXV (2), 2001, pp. 11-47.

El primer intento de ordenar el carácter caótico de la catequesis en los años iniciales de la conquista fue llevado a cabo por el primer obispo de Lima, fray Jerónimo de Loaysa, y se materializó en la *Instrucción de la orden que se ha de tener en la Doctrina de los Indios*, escrita en 1545⁸. El documento se dedica casi exclusivamente al contenido doctrinal básico que había que enseñar a los indios, el cual sería incorporado más tarde a las Actas del I Concilio de Lima (1551-1552), aunque se refiere también a otros aspectos relevantes para comprender la realidad de la evangelización. No se conoce cuál fue el contexto intelectual ni de quién se asesoró el obispo para redactar su Instrucción, pero es muy relevante destacar que iba dirigida *a clérigos, religiosos o otros qualesquier fieles cristianos que por nuestra comisión o por su buen zelo o en otra cualquier manera fueren diputados para doctrinar los indios en las cosas de nuestra santa fee catholica y conocimiento de dios nuestro señor*⁹.

Es decir que, como había sucedido inicialmente en otros territorios conquistados, la doctrina fue predicada a los indios durante años por una heterogeneidad de personas, no todas eclesiásticas ni nombradas por los obispos, con lo que la diversidad de lo que los nativos escucharan, al margen del problema de la lengua, probablemente variaba mucho de unos casos a otros. Pero, además, se puede aceptar que debía haber encomiendas en las que durante años nadie se encargara de adoctrinar a los indígenas.

En lo referente al contenido de la doctrina, Loaysa comenzaba ordenando destruir las huacas —los objetos y lugares sagrados indígenas— y sustituirlas por cruces, algo difícil y que denotaba un escaso conocimiento de la variedad de huacas existente en la religiosidad indígena. Enseguida a los indios había que explicarles la *ceguedad* y los errores en que habían vivido y, acto seguido, había que describirles los pasos básicos de la historia del cristianismo.

Asimismo, para comprender en su total dimensión la práctica catequética es preciso detenerse en los aspectos materiales de la evangelización contenidos en la *Instrucción*. La exigencia de diezmos era solo un indicador de la combinación de intereses económicos y religiosos en el proceso de la evangelización.

⁸ En el mismo documento aparece 1545 como fecha de finalización de su redacción, y 1549 como la fecha en que fue revisado, corregido y comunicado a La Gasca. Publicada en pleno período de las guerras civiles entre los conquistadores del Perú, no es de extrañar que transcurrieran cuatro años hasta su revisión y formalización. La *Instrucción* se encuentra disponible en LISSÓN CHÁVEZ, E. y BALLESTEROS GAIBROIS, M. *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. Sección primera: Archivo General de Indias*. Sevilla, vol. 1 (4), 1943, pp. 135-145.

⁹ LOAYSA, J. *Instrucción...* op. cit., en LISSÓN, E. y BALLESTEROS, M. *La Iglesia...*, op. cit., p. 135.

El II Concilio Limense fue convocado por el mismo arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, y su desarrollo tuvo lugar entre 1567 y 1568. Cabe destacar la recomendación de utilizar en la enseñanza de la doctrina la técnica del diálogo, a base de pregunta-respuesta, después de que los indios escucharan los sermones.

En cuestiones económicas también se reiteraron los principales asuntos que ya se habían tratado anteriormente: que los doctrineros no se quedaran con bienes de difuntos ni obligaran a mandar misas; no tener ganados con indios ni españoles; no tener negocios ni comerciar y no cobrar por administrar sacramentos., prohibiciones que nos hablan de que tales realidades tendrían lugar.

En términos generales, aunque transcurrían los años en la colonia, las instituciones eclesiásticas no estaban modificando los modos ni prácticas básicas que había establecido originalmente para la evangelización de los indios y, por otra parte, no estaba siendo capaz de vencer las contradicciones entre los intereses materiales de buena parte del clero y los objetivos religiosos oficiales.

El III Concilio de Lima fue convocado para el 15 de agosto de 1582 por el segundo arzobispo de Lima: Toribio Alfonso de Mogrovejo, y se desarrolló durante dicho año y el siguiente. En la segunda sesión, y de nuevo al comienzo de las actas, otorgándole la mayor relevancia, se trató la cuestión del catecismo que se debía usar, llamando la atención sobre la falta de conocimiento de la doctrina por parte de los indios (Const.3). Es revelador que todavía en 1583 la realidad siguiera siendo esta.

En una visión de conjunto, por tanto, hay que destacar, por un lado, en lo que a la evolución del contenido de la doctrina —desde 1545 hasta 1583— se refiere, la orientación seguida hacia un contenido cada vez más conciso, lo que lleva a pensar en la necesidad en que se vio envuelta la Iglesia de facilitar el aprendizaje a unos indios que en absoluto estaban respondiendo a los objetivos pastorales marcados.

Por otro lado, al igual que en los anteriores, en el III Concilio de Lima se trataron aspectos sociales y económicos de la evangelización se prohibía que los doctrineros exigiesen plata o dinero a los indios a cambio de administrarles el sacramento de la confirmación (*Cons.13*), lo que indica que esta realidad tenía lugar. También es interesante el hecho de que en la cuarta sesión del Concilio hubiera varias disposiciones referentes a los *excesos* o abusos

cometidos por los visitantes: la exigencia de diezmos era solo un indicador de la combinación de intereses económicos y religiosos en el proceso de la evangelización¹⁰.

En resumen, en relación a los aspectos materiales de la evangelización, es posible afirmar que el objetivo de dar fin a los problemas planteados no había sido logrado por las instituciones eclesiásticas, pues muchos de sus miembros seguían desobedeciendo las normas, dando lugar a que la situación no cambiase durante casi cuarenta años. Por otro lado, sin embargo, es cierto que en el III Concilio se entró en muchos más detalles de los que se habían tratado anteriormente y se puso mayor énfasis en la persecución de más problemas específicos y referidos a un rango más amplio de eclesiásticos.

3. LA VINCULACIÓN ENTRE LA EXPANSIÓN ECONÓMICA COLONIAL Y EL DESARROLLO DE LAS CAMPAÑAS DE EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS

Bajo el gobierno del virrey Francisco Álvarez de Toledo, Potosí y Huancavelica llegaron a ser los principales centros mineros. La producción de plata creció gracias a la mita, sistema de trabajo obligatorio, sino que la rentabilidad por volumen de mineral se disparó y en último cuarto del siglo XVI el 70% de la plata del Perú se originaba en Potosí¹¹. Paralelamente al desarrollo de la economía minera tuvo lugar una reorganización del espacio agrícola, comenzando el inicio de la posterior hacienda agraria.

No obstante, todo lo anterior, el crecimiento no se estaba produciendo en todos los parámetros del mundo colonial. Muy al contrario, la caída de la población indígena era continua y cada vez más acelerada, siendo este un factor fundamental para la economía colonial, dado que se encontraba en su base. Aunque fueron realizados hace años, los cálculos de David Noble Cook sobre demografía indígena aún tienen vigencia: según este autor, entre 1570 y 1620, la población indígena del Perú pasó de 1.264.530 individuos a 589.033; es decir, que se produjo una reducción a la mitad aproximadamente¹².

¹⁰ Para tener una idea de cuánto podía obtener un encomendero de sus indios, ver lo que le entregaban los suyos a fray Jerónimo de Loaysa en ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio. *La Iglesia en el Perú colonial temprano*. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima. *Revista Andina*. 1996, 14, pp. 11-29.

¹¹ SUÁREZ ESPINOSA, Margarita. La formación de la economía atlántica. En *Compendio de Historia Económica del Perú. Economía del período colonial temprano*. Lima: BCRP/IE, 2009, tomo II, p. 233.

¹² GLAVE, Luis Miguel. La concentración de tierras y el caso de un pionero paradigmático. En *Compendio de Historia Económica del Perú. Economía del período colonial temprano*. Lima: BCRP/IEP, 2009, tomo II, p. 353.

Según estos datos, al comenzar el siglo XVII, la población indígena descendió bruscamente con respecto a los años previos en Huarochirí y en Ocos. Este declive demográfico es un factor de vital importancia para explicar el hecho de que se generaran conflictos entre los diferentes sectores coloniales que utilizaban mano de obra indígena para sus negocios e intereses, como corregidores, obrajeros, hacendados y curas de indios¹³. Lógicamente estos conflictos se planteaban también con las comunidades indígenas, las cuales reaccionaban frente a la presión de aquéllos, y ello explica la existencia de pleitos interpuestos por indios contra muchos de sus curas ante la justicia eclesiástica, como los que tuvieron el propio Fernando de Avendaño y Francisco de Ávila cuando fueron doctrineros.

En cuanto al sector de la agricultura comercial, venía a satisfacer el creciente mercado urbano, el cual seguía nutriéndose de la fuerte inmigración peninsular.

La reducción del poder de los encomenderos disminuyó la presión sobre la población indígena, pero abrió la puerta a la aparición de nuevos actores coloniales como los corregidores, los mineros o los nuevos propietarios agrarios blancos, y al incremento del número de otros como los doctrineros en el ámbito de las instituciones eclesiásticas. Estando previsto o no por la legislación, el hecho es que, en el contexto de una economía en expansión, todos ellos desarrollaron pujantes actividades económicas y, como ya se ha indicado, éste fue el contexto en el que muchos doctrineros, como Avendaño y Francisco de Ávila, se vieron envueltos en problemas con otros agentes y con sus propios indios. En 1607 los miembros del cabildo eclesiástico de Lima recordaban al rey en una carta¹⁴ el asunto de la connivencia entre obispos y curas, que hacen concierto en relación con ciertos derechos económicos que cobraban los segundos, pero de los que se beneficiaban los primeros por medio de los visitadores. Francisco de Ávila, quien denunció en 1609 la permanencia de las religiones indígenas, se hallaba encausado con motivo de las denuncias de sus indios ante el tribunal eclesiástico, generalmente por asuntos de tipo económico¹⁵. Diversos intereses comunes unían a personajes como el arzobispo Lobo Guerrero, Ávila y Avendaño, lo que les llevó a

¹³ Sobre los pleitos de indios contra sus doctrineros, ver Acosta Rodríguez, Antonio. El pleito de los indios de San Damián (Huarochiri) contra Francisco de Ávila, 1607. *Historiografía y Bibliografía Americanistas*. 1979, 23, pp. 3-33; Los clérigos doctrineros y la economía colonial. *Allpanchis Puthurinqa*. 1982, XVI (19), pp. 117-149.

¹⁴ ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (en adelante AGI). Lima, leg. 310. Carta del cabildo eclesiástico de Lima al rey, 28 de mayo de 1607.

¹⁵ GUIBOVICH PÉREZ, Pedro. La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655). En RAMOS, Gabriela y URBANO, Henrique comps. *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI- XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993, pp. 174-175.

establecer estrechos vínculos de protección y apoyo. Por ejemplo, en 1603 Avendaño fue testigo a favor de Ávila en una visita eclesiástica¹⁶.

4. FERNANDO DE AVENDAÑO Y SU OBRA

Para el estudio de la fuente principal de la presente investigación no se puede obviar una aproximación a la vida de su autor, como punto de partida hacia el planteamiento del origen y significado de los dos sermones¹⁷.

Fernando de Avendaño nació en Lima en 1576. Entre su dilatada carrera cabe destacar su nombramiento como doctrinero en 1604, en una doctrina de nueva creación que sería la primera de Avendaño: San Pedro de Casta, en el corregimiento de Huarochirí.

Por tanto, además de pertenecer a los sectores dominantes del ámbito urbano, Avendaño comenzaba a entrar en contacto directo con la base económica del sistema colonial: la población indígena. Durante los dos meses que pasó en San Pedro de Casta se vio envuelto en enfrentamientos con sus indios, llegando incluso a herir a uno de ellos. Este tipo de conflictos que se producían entre los doctrineros y sus indios no eran nada extraño teniendo en cuenta la apropiación de recursos (tierra y trabajo) que los primeros llevaban a cabo de manera independiente, quebrantando la distribución establecida por la legislación colonial para regular los tributos, mitas y diezmos. Hasta 1619 consiguió ser doctrinero en tres doctrinas distintas, sin ser siempre titular de una de ellas, y hacia 1620 se trasladó a Lima, donde fue cura de Santa Ana y de la Parroquia del Sagrario. Sus relaciones con la capital del virreinato se intensificaron a raíz del comienzo de las campañas llamadas de *extirpación de las idolatrías*¹⁸.

¹⁶ ACOSTA, Antonio. Francisco de Ávila (Cusco 1573 (?)- Lima 1647). En TAYLOR, Gérald ed. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Lima: IEP/IFEA, 1987, p. 570; citado en GUIBOVICH PÉREZ, Pedro. La carrera de un visitador... op. cit., p. 175.

¹⁷ Los datos biográficos han sido tomados de GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, La carrera de un visitador... op. cit., 1993, pp. 169-240; ACOSTA, Antonio. Dogma católico para indios..., op. cit.

¹⁸ Para una visión historiográfica actualizada sobre la controversia sobre el término idolatría y sus consecuencias véase CUELENAERE, Lawrence, y RABASA, José. Ethnocide, science, ethnosuicide, and the historians of the vanishing: The extirpation of idolatries in the colonial Andes and a few contemporary variants. *Critique of Anthropology*. 2018, 38 (1); y LARA CISNEROS, Gerardo y MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. *El ídolo y las hogueras: idolatría y evangelización en América virreinal, siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México y Madrid: Universidad Nacional de México e Iberoamericana Vervuert, 2023

En relación a su carrera eclesiástica, en 1633 obtuvo una canonjía en la catedral de Lima, en cuyo cabildo se granjeó simpatías y favores de varios de sus miembros, que no dudaron en recomendar al rey su promoción, como por ejemplo el arzobispo Hernando Arias de Ugarte. Por consiguiente, su situación económica no debía ser nada desdeñable al contar con diversas rentas eclesiásticas, además de comenzar a tener verdadero poder en el Arzobispado, en el que fue provisor entre 1638 y 1641.

Más adelante, en 1644, el clérigo criollo ocupó el cargo de juez de rentas decimales, llegando a presidirlo entre 1645 y 1646, y cuatro años después tomó posesión del arcedianato. Algo más tarde, en 1649, el arzobispo Pedro de Villagómez (1641-1671), titular de la sede desde mayo de 1641, dio comienzo a la tercera campaña de extirpación, que duraría hasta 1671 y en la que Avendaño fue designado *superintendente de la idolatría* para supervisar la visita, después de que los asesores jesuitas dejaran de acompañar a los visitadores generales en la misma.

La trayectoria de este clérigo es, por tanto, el resultado de un rasgo característico del sistema colonial que, como fue comentado, comenzó ya desde los inicios de la conquista y no fue exclusivo de los Andes: el conflicto entre los objetivos teóricos de la evangelización, por un lado, y los intereses materiales de algunos eclesiásticos, por otro.

En 1647 el arzobispo Villagómez encargó a Avendaño la composición de un sermonario en quechua con el que los jueces visitadores de idolatrías y los doctrineros se guiaran en el desarrollo de las *campañas de extirpación*. En 1649, año en que el arzobispo dio comienzo a una nueva campaña, Avendaño publicó en un mismo volumen los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en la lengua castellana y la general del Inca*, en edición bilingüe: en español y quechua, y una carta pastoral dirigida a Villagómez.

El origen de la obra se halla en uno de los complementos pastorales del Catecismo con que finalizó el III Concilio de Lima: el *Tercero Cathecismo y Exposición de la Doctrina Christiana, por Sermones* (1585). Los principales usuarios deberían ser los doctrineros, aunque los destinatarios finales eran, lógicamente, los indígenas de las doctrinas. Este documento se compone de 31 sermones, divididos en 5 series: 1) *Misterios de la Fe*; 2) *Penitencia interior*; 3) *Sacramentos*; 4) *Mandamientos y Oración*; 5) *Novísimos*.

En esta investigación han sido elegidas dos piezas dentro de los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en la lengua castellana y la general del Inca*. El motivo de la elección radica en la relación que ambas piezas presentan entre sí, pues el X trata sobre el misterio de la encarnación, para lo que era necesario hablarles a los indios sobre el pecado original

y otros pecados, y en el XI se exponen distintos aspectos del sacramento del bautismo, el cual absuelve del pecado original. Por lo demás, ambos tratan de momentos esenciales en el conjunto del dogma católico. Aunque los sermones están en castellano y en quechua, y, aunque aquí se comenta el texto castellano, la que estaba destinada a ser predicada era la versión quechua.

El siguiente paso en el desarrollo de este apartado es el estudio de los sermones elegidos, para lo cual se comenzará por el primero de ellos, el sermón X, titulado: *En que se declara que para redimir al hombre y satisfacer a Dios perfectamente por el pecado, fue necesario que el Hijo de Dios se hiciese hombre*.

La pieza se inicia con una introducción en la que el doctrinero recordaba a los indios que en el primer sermón ya les había enseñado que *muchas cosas no las podían saber los hombres por la razón la natural y que esas las enseñaba la Fe* (f. 115 v)¹⁹. El doctrinero continuaba recordando que en otro sermón les había enseñado igualmente que por el pecado de nuestros primeros padres, Adán y Eva, somos todos concebidos en pecado original, lo cual lo enseñaba la fe y reforzaba la aseveración con sendas citas de Job y del rey David (f. 116)²⁰. Cabe preguntarse qué pensarían los indios al escuchar estos nombres del *Antiguo Testamento* y, aún más, a qué les sonarían las citas en latín insertadas en el texto quechua que se les estaba predicando.

Tras esta introducción, Avendaño se extendía sobre algunas de las características del pecado original y sus consecuencias. Pero el doctrinero no se quedaba en la gravedad de ello, sino que añadía otros que pesaban sobre los hombres, como *homicidios, hurtos adulterios, idolatrías... y tenían menos fuerzas para desenojar a Dios*. La referencia a la idolatría era coherente con el contexto temporal y religioso en que fueron redactados y predicados los sermones, y el cura regresó al tema cuando puso a los indios el símil de un hombre que quisiera subir a un cerro cargado de leña y que, cada vez que aumentara su carga, tendría más dificultades para ascenderlo. Del mismo modo, cuando los indios incrementaran su carga de pecados *adorando las Huacas*, menos podían *subir al cielo, ni podían desenojar a Dios*. Una

¹⁹ Sobre los pasajes que denotan que Avendaño disponía de un borrador previo a la composición de sus Sermones, véase ACOSTA, Antonio. *Dogma católico para indios...*, op. cit., pp. 11-47.

²⁰ El texto de Job está mal citado en latín y mal traducido. Lo correcto es: *Pereat dies in qua natus sum et nox in qua dictum est conceptus est homo...* (Job, 3, 10), es decir, *perezca el día en que nació y la noche en que se dijo un varón ha sido concebido*.

serie de preguntas retóricas concluían este pasaje. Así: *¿Estáis ciegos? ¿estáis locos? ¿estáis dormidos? Despertad hijos, mirad que os vais al infierno* (f. 117 v).

Lo que no parece que pudiera facilitar la comprensión de la decisión divina, sería la breve cita añadida en este contexto del evangelista San Juan inserta también en latín en el texto quechua, o la aclaración del propio sacerdote: *Por eso se hizo hombre el Hijo de Dios, en las entrañas de la Virgen S. María por obra del Espíritu Santo*. No es difícil imaginar que este misterio de la fe, es decir, incomprensible a la mente humana como lo consideran las instituciones eclesiásticas, debía dejar desconcertados a los indios cuando lo escucharan. Avendaño no tenía problema en narrar en el mismo tono de normalidad desde lo más abstruso hasta lo más lógico, sin tener en cuenta el diferente grado de dificultad que ello podía suponer para la reacción mental de los indígenas. Esto denota una importante falta de cuidado en cuanto a la recepción del mensaje que se estaba comunicando. Y, en este sentido, lo más relevante es que Avendaño no era una excepción, sino que, por el contrario, era un ejemplo de qué actitud estaban adoptando las instituciones eclesiásticas en la transmisión de la doctrina a la población colonizada.

Conforme Avendaño se adentraba en las consecuencias de la encarnación, las dificultades en la explicación seguían creciendo. El propio doctrinero dialogaba retóricamente con los indios: *Preguntáreisme, Padre, si el Hijo de Dios se hizo Hombre para librar a todos los hombres del pecado... ¿cómo no se salvan todos?* La respuesta era que, aunque murió *por los Españoles, por los Negros, por los Indios, por los Turcos y por los Herejes no todos se salvan porque son culpables de no creer en Jesucristo*. Es interesante el detalle de los turcos y los herejes, pues eran conceptos familiares para los europeos o propios de su cultura, pero ajenos a la indígena. El concepto de culpa en este contexto, tan importante dentro del dogma católico, quizá fuera de difícil asimilación para la mentalidad indígena, además de ser transmitido mediante la intimidación que suponía hablarles del infierno como destino inexorable para los culpables. Para dar fuerza a su argumento, el doctrinero recurría de nuevo a una cita bíblica del Antiguo Testamento²¹.

Tras hablarles sobre el padecimiento de Cristo, el doctrinero exponía que era por los hombres por quienes tanto sufrió, *por los hombres pecadores que lo estaban escupiendo y crucificando*, pero Jesucristo decía a su padre que les perdonara porque no sabían lo que hacían.

21 Todas las citas de la Biblia siguen siendo reproducidas e intercaladas en el texto en quechua.

A continuación, expresaba adjetivos como pecadores para referirse a los hombres, y un último término como *misericordia*, que podían ser complicados de traducir a la mentalidad indígena.

Es preciso tener en cuenta cómo se complicaba aún más la comprensión del mensaje añadiendo que los sacramentos causaban gracia en las almas, incluyendo conceptos tan difíciles de captar como *ánima, gracia y sobrenatural* dentro del texto en quechua.

Tras su compleja exposición sobre el bautismo, Avendaño continuaba con el sacramento de la penitencia, contraponiendo la gracia que causaban los sacramentos en el alma al engaño que, decía, causaban los hechiceros de las comunidades indígenas, comentario clave que se inserta perfectamente en el contexto de institucionalización de la persecución de la religión indígena en el que fueron escritos los sermones. *¿El hechicero es ministro de Dios o ministro del Diablo?* (f. 125).

Avendaño continuaba entonces desprestigiando a los hechiceros, expresando que algunos lo aprendían de sus padres; otros eran elegidos por los curacas porque, al tener defectos físicos, no podían tener otro oficio y otros simplemente *por comer y beber, y porque los estimaran*. Para reforzar su argumentación, utilizaba el símil de que si un indio dijera que querría ser curaca o alcalde sin tener derecho, el corregidor lo castigaría; del mismo modo, un indio que dijera que querría ser hechicero debería ser castigado. Esta comparación es muy interesante, porque indica una clara aplicación de principios administrativos propios del sistema colonial español a las comunidades indígenas, tratándose de dos sociedades radicalmente distintas en sus organizaciones y valores. En el texto en quechua de este pasaje se insertó el término *sacerdote*, lo cual es muy significativo, porque, habiendo podido emplear otro en quechua de contenido semántico similar, Avendaño optó por incluir el vocablo en castellano, así como el de *concilio*.

Haciendo alarde de su conocimiento de los indios de Huarochirí por su experiencia como doctrinero y juez visitador de idolatrías, Avendaño se extendía sobre el modo en que los hechiceros sabían si la persona a la que confesaban estaba ocultando algo. Describía minuciosamente el modo en que los hechiceros llevaban a cabo su tarea, utilizando espinas, cuentas de *mullu* (bivalvo marino) y mantas. A continuación, pasaba a comentar el mismo tema, pero en relación a otros lugares como Checra, Andajes, Cajatambo, Lampas y Huailas, donde empleaban al cuy y otras veces arañas. La explicación que Avendaño daba al hecho de que los indios ocultaran sus pecados era la siguiente: *En el tiempo de las Huacas...el Diablo*

para llevaros al infierno os decía que no escondiédeses ningún pecado, y ahora, en tiempo de los Christianos...os dice que los escondáis. Después de esto, les recordaba una vez más a los indios que el infierno les esperaba si no confesaban todos sus pecados en un tono despectivo: *¡Ah ciegos! ¡Ah tontos! Despertad hijos, mirad que os vais al infierno* (f. 128).

Al término del sermón, el clérigo les decía a los indios que debían dar gracias a Dios por ser cristianos bautizados y confirmados, lo cual no dejaba de ser un gran contrasentido, ya que, a lo largo de todo el sermón, había manifestado que los visitantes de idolatría sabían de la permanencia de la religión y las costumbres indígenas, y el mismo sentido de la composición del sermonario era luchar contra esta permanencia. Para finalizar, los exhortaba a confesarse *motu proprio* y no por la fuerza, lo que demuestra que los indígenas no habían interiorizado verdaderamente el sacramento, y a que lo hicieran en distintas fechas señaladas para la religión católica, no solamente cuando el sacerdote los llamara por el padrón. Parece claro, por tanto, que no todos los indios cumplían con las disposiciones que la Iglesia pretendía en lo que concierne a la confesión.

El sermón XI se titula: *¿Qué cosa sea Sacramento: y del Bautismo, que es puerta de todos los Sacramentos y sin él nadie se salva; este hace hijos de Dios: en qué consiste y que no puede recibirse más de una vez.* Explicaba a los indios que Jesucristo bajó del cielo a la tierra para salvar a la humanidad del pecado y llevar a los hombres *a la vida bienaventuranza del cielo* (f. 1). Resulta sorprendente que un concepto teológico tan abstracto como bienaventuranza no fuera ni siquiera vagamente descrito.

Después Avendaño pasaba a explicar qué son los sacramentos: *unas señales y ceremonias ordenadas por Jesucristo, con las cuales honramos a Dios y participamos de su gracia.* No iba más allá en su explicación, por lo que se debe pensar en cuál sería la reacción de los indios ante algo tan inasible como participar de la gracia de Dios.

Proseguía el sermón con la advertencia de que los sacramentos debían ser tomados con fe y devoción, porque de otro modo *se recibe mayor daño y condenación.* Además de que Avendaño no explicaba a los indios a qué se refería cuando pronunciaba la palabra *devoción*, es de notar el uso de las continuas amenazas de castigo y condenación, y cabe preguntarse qué efecto causarían sobre los indios. En muchos casos en los que se hablaba de conceptos de más difícil comprensión, ni siquiera se preocupara por buscar un modo de facilitarla.

El doctrinero proseguía invitando a los indios a que, si no estaban bautizados, lo dijeran en público, exponiendo la siguiente casuística: si tuvieran vergüenza de que el resto supiese

que uno no estaba bautizado, el cura le administraría el sacramento en secreto y si no se bautizase por no tener candela o para el capillo, no le obligarían a dar nada *que así lo manda ahora el Santo Concilio de Lima*. Después pedía a los indios que bautizaran a sus hijos para que pudieran salvarse, y para persuadirlos recurría a una interrogación retórica: *¿Por qué serás hombre tan cruel y tan malo que a tu hijo le quites tanto bien, como hacerse hijo de Dios?* Después de nuevo recordaba que el bautismo era necesario para borrar el pecado original y todos los demás, pidiendo que si algún indio se encontrase en peligro de muerte debía avisar *luego al Padre su pariente y el fiscal y el curaca*, amedrentando a sus oyentes con la idea de que si alguno de ellos moría y por vuestra negligencia no estuviera bautizado, el resto pagaría su daño en el infierno.

En contraposición a estas consecuencias negativas de no estar bautizados, Avendaño empleaba un lenguaje poético para describir el bautismo: *¡Oh, qué hermosa y qué linda y qué galana queda el alma cuando sale de la fuente del Bautismo! Dios la ve y se enamora de ella (...). Tras estas palabras, dialogaba retóricamente con los indios: (...) Dime hombre, ¿ves tú el alma? ¿ves tú el corazón? ¿ves la voluntad del otro? No ves nada de esto*. Luego les explicaba que para el bautismo había que utilizar agua natural y les exponía las palabras del sacerdote al administrar el sacramento, añadiendo que había otras ceremonias como poner sal y decir otras palabras que *son cosas llenas de misterios muy altos*. Llama la atención el hecho de que Avendaño hiciera esta distinción, pues altos o no, todos los misterios resultarían incomprensibles para la mente indígena, como lo son también para los cristianos.

Los sermones que componen la obra de Avendaño son, formalmente, instrumentos de persuasión, en este caso destinados a atraer a los indígenas al catolicismo. Por ello se encuadran dentro del campo de la retórica, entendida como *práctica y teoría: elocuencia y sistema de normas que han de respetarse para ser elocuentes y que son objeto de un estudio sistemático*²² han sido seleccionados algunos pasajes, tanto del sermón X como del XI, solo a título de ejemplo porque nos han parecido representativos del uso que hacía Avendaño de la retórica en su sermonario. Así, además de las figuras retóricas ya mencionadas a lo largo de la narración del contenido de ambos sermones, como la interrogación retórica, el ejemplo y el símil, en el siguiente pasaje está presente la *sermocinatio*, una figura de pensamiento por sustitución, en la que el hablante se *separa* del discurso y reproduce las palabras del oyente de forma directa, y, dentro de esta figura, en este pasaje se puede apreciar la variante de la

22 MORTARA GARAVELLI, Bice. *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra, 1991.

sermocinatio conocida como *dialogismo*, esto es, la ficción de un diálogo mediante preguntas y respuestas:

Preguntaréisme: ¿Padre, cómo puede el agua del río lavar al alma? Cada día me lavo yo las manos y el rostro con agua y quedo limpio, pero el alma no puedo yo lavarla. Y siendo esto así, ¿cómo puede ser que el agua del bautismo, con las palabras que el Padre dice, lave el alma y quede limpia la mancha del pecado original? Yo os diré cómo puede ser esto...Mirad hijos, el agua por su virtud natural no puede lavar el alma (f. 123 v).

Esta técnica fue muy reiterada por el clérigo en su obra y en cierto modo sirve para guiar el pensamiento del auditorio en el sentido deseado por el emisor del mensaje con objeto de obtener mejores resultados en sus objetivos. Por otro lado, a la argumentación, que es el centro del discurso persuasivo, pertenece, entre otros recursos, el *argumento de autoridad*, muy presente en la obra de Avendaño en su conjunto. Se trataba de conferir valor probatorio a una afirmación por medio de la opinión de un experto, un maestro o un personaje ilustre pertenecientes a la cultura del emisor, en este caso de la cultura dominante en una situación colonia.

Esta obra es una construcción argumental que parte de una posición de autoridad, superioridad y verdad de antemano, ya que no se desprende de ella cuidado alguno o sensibilidad con respecto a los receptores del mensaje, es decir, los indígenas, a pesar de la gran distancia cultural entre los dos polos de la evangelización: los que transmitían el dogma católico y los que lo recibían.

En esta línea de la recepción del contenido de la doctrina por parte de los indígenas, resulta muy significativo que el propio Avendaño, en 1617 —en pleno desarrollo de la primera campaña de *extirpación de las idolatrías*— llamase la atención al arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, sobre el escasísimo o prácticamente nulo arraigo que la fe católica había tenido en los nativos en las zonas que él había visitado. El doctrinero informaba a su superior de que los indios nunca habían creído en los artículos de la fe; ni en la virtud de los sacramentos; ni en la virginidad de María. Además, añadía que, generalmente, aquéllos no solían confesar el llamado *pecado de la idolatría*, sino que decían haber cometido otros, aduciendo que la razón de esta ocultación era su miedo al castigo. Sorprende que, a pesar de esto, los sermones de Avendaño se publicaran en 1649, repitiendo de nuevo lo mismo que 30 o 40 años antes con escaso resultado.

5. CONCLUSIONES

A modo de conclusión, uno de los grandes valores que tienen los sermones de Avendaño como fuente histórica es que son reveladores de varias realidades sustanciales para el proceso de adoctrinamiento indígena.

La primera es que el hecho de que un clérigo criollo, de origen urbano, con formación y ejercicio académicos y bien relacionado con la jerarquía eclesiástica limeña sintiera interés por llegar a ser doctrinero de indios en la sierra, luchara por conseguir y mantener su doctrina, tuviera una relación no del todo tranquila con sus indios y jugara un papel destacado en las campañas de *extirpación de idolatrías*, llegando a escribir esta obra. Esto significa que el espacio rural de la población indígena campesina era lo suficientemente atractivo, tanto desde el punto de vista religioso como desde el material, como para que influyera tan poderosamente en la vida de alguien como Avendaño.

En segundo lugar, como es lógico, los sermones también revelan la posición que en el mundo colonial ocupaba el clérigo dentro del sector dominante de la sociedad, en el que se encontraban las instituciones eclesiásticas. Esta posición se manifestaba en expresiones que se correspondían con principios que habían sido asumidos por los conquistadores desde los comienzos de su llegada a América. En los Andes, ya en 1545 el obispo Loaysa establecía el principio de que los indígenas eran de corto entendimiento y en los sermones que aquí se han estudiado la actitud paternal de Avendaño estaba impregnada de dicho supuesto. Así, en el Sermón X, al hablar de los pecados, el cura decía a los indios: *¿Estáis ciegos? ¿Estáis locos? ¿Estáis dormidos? Despertad*. Más adelante, en el mismo sermón les repetía: *¡Ah ciegos! ¡Ah tontos! Despertad*. En este punto cabe destacar en cuanto a la posición social de Avendaño el manejo que hacía de los recursos económicos de los indios de su doctrina, por lo que había sido acusado ante la justicia eclesiástica por estos últimos.

En tercer lugar, los sermones son reveladores de la escasa evolución del discurso evangelizador de la Iglesia en los Andes desde el inicio de la conquista hasta mediados del siglo XVII al menos. En contra de lo que ha escrito la historiadora argentina Carolina Carman, en los Andes no se produjo una evolución sustancial en la producción de textos religiosos dirigidos a la evangelización de los indios. Sin duda, el III Concilio de Lima (1582- 83) supuso un paso adelante en la concreción y la profundización de los principios y las bases en que se

debía sustentar el adoctrinamiento indígena²³. Pero ello fue simplemente el desarrollo de criterios que ya se habían trazado en la década de 1540 y que con toda seguridad tenían antecedentes en Nueva España y, posiblemente, en la España de los moriscos. En este mismo sentido, llama la atención que el arzobispo Villagómez considerase de interés publicar un sermonario que se había redactado a comienzos del siglo, y no hubiera promovido la elaboración de algún otro texto más adecuado a una población indígena que sin duda estaba evolucionando culturalmente en el mundo colonial.

En cuarto lugar, la acción de la institución eclesiástica como sujeto y agente colonizador queda refrendada en el hecho de que los sermones son formalmente instrumentos de persuasión y su autor reflejó diversas figuras retóricas como la *sermocinatio* y el argumento de autoridad. En el primer caso se trata de una figura de pensamiento por sustitución, en la que el hablante se *separa* del discurso y reproduce las palabras del oyente de forma directa, y, dentro de esta figura, en este pasaje se puede apreciar la variante de la *sermocinatio* conocida como *dialogismo*, esto es, la ficción de un diálogo mediante preguntas y respuestas²⁴:

Preguntaréisme: ¿Padre, cómo puede el agua del río lavar al alma? Cada día me lavo yo las manos y el rostro con agua y quedo limpio, pero el alma no puedo yo lavarla. Y siendo esto así, ¿cómo puede ser que el agua del bautismo, con las palabras que el Padre dice, lave el alma y quede limpia la mancha del pecado original? Yo os diré cómo puede ser esto...Mirad hijos, el agua por su virtud natural no puede lavar el alma (f 123 v).

En el segundo caso, teniendo en cuenta que el mensaje de los sermones se emitía entre dos culturas diferentes, se trataba de conferir valor probatorio a una afirmación por medio de la opinión de un experto, un maestro o un personaje ilustre pertenecientes a la cultura del emisor, en este caso de la cultura dominante en una situación colonial, en lugar de hacerlo por medio de razones. La cita era la técnica de este tipo de recurso cuando el usuario lo exponía como garante de su propia opinión. En el sermón X Avendaño empleó el argumento de autoridad al referir todas las citas bíblicas, como por ejemplo, en el siguiente caso referido a los castigos por el pecado mortal: *Oid hijos lo que dice el Apóstol S. Pablo en una carta*

²³ Para una comprensión de la Historia de la institución eclesiástica en Perú, y en concreto de los Concilios, véase FERNÁNDEZ GARCÍA, Enrique. *Perú cristiano: primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

²⁴ MORTARA GARAVELLI, Bice. op. cit., p. 9.

que escribió a los Romanos, que eran idólatras como lo fueron vuestros abuelos Video [enim] aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, & captiuantem me in lege peccati, quae est in membris meis (f 117).

De todo ello se deriva el interés en haber tratado de indagar sobre algunas de las líneas esenciales de la evolución de la organización de la Iglesia en algunas zonas del Perú, en paralelo a los grandes procesos sociales y económicos coloniales, en los que las instituciones eclesiásticas participaron. Esto ha permitido reconstruir, en el breve espacio de una investigación de estas características, lo que se puede denominar como genealogía cultural del sermonario, para disponer así de las claves que permiten comprenderlo mejor.

Bastan estos casos del uso de la retórica para reforzar la tesis de que los sermones de Avendaño son entendidos en este Trabajo como una expresión de las actitudes mentales de los grupos sociales que dirigieron la ocupación de América. Esta fuente es una construcción argumental que parte de una posición de autoridad, superioridad y verdad de antemano, ya que no se desprende de ella cuidado alguno o sensibilidad con respecto a los receptores del mensaje, es decir, los indígenas, a pesar de la gran distancia cultural entre los dos polos de la evangelización: los que transmitían el dogma católico y los que lo recibían.

Cabe preguntarse, al ser el sincretismo religioso muy visible hasta hoy, si los indígenas estarían interesados en la ortodoxia o si, por el contrario, al ver una permisividad en las prácticas religiosas, mostraban desinterés o rechazo. En esta línea de la recepción del contenido de la doctrina por parte de los indígenas, resulta muy significativo que el propio Avendaño, en 1617 —en pleno desarrollo de la primera campaña de *extirpación de las idolatrías*— llamasen la atención al arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, sobre el escasísimo o prácticamente nulo arraigo que la fe católica había tenido en los nativos en las zonas que él había visitado. El doctrinero informaba a su superior de que los indios nunca habían creído en los artículos de la fe; ni en la virtud de los sacramentos; ni en la virginidad de María. Además, añadía que, generalmente, aquéllos no solían confesar el llamado *pecado de la idolatría*, sino que decían haber cometido otros, aduciendo que la razón de esta ocultación era su miedo al castigo²⁵. Sorprende que, a pesar de esto, los sermones de Avendaño se publicaran en 1649, repitiendo de nuevo lo mismo que 30 o 40 años antes con escaso resultado.

²⁵ AGI. Lima, leg. 301. Relación de Fernando de Avendaño, dirigida al arzobispo de Lima, 3 de abril de 1617.

6. FUENTES PRIMARIAS

Archivo General de Indias. Lima, leg. 310. Carta del cabildo eclesiástico de Lima al rey, 30 de abril de 1576. Carta del cabildo eclesiástico de Lima al rey, 28 de mayo de 1607. Relación de Fernando de Avendaño, dirigida al arzobispo de Lima, 3 de abril de 1617.

AVENDAÑO, Fernando de. Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en la lengua castellana y la general del Inca. Lima: Jorge López de Herrera, 1649.

LISÓN CHÁVEZ, Emilio y BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel. *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. Sección primera: Archivo General de Indias, Sevilla, siglo XVI*. Madrid: Editorial Católica Española, 1943-1946.

The Harkness Collection in the Library of Congress. Calendar of Spanish Manuscripts concerning Peru 1531-1651, 1932. Documentos de junio de 1542; octubre de 1543 y mayo-julio de 1544.

7. BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Antonio. El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila (1607). *Historiografía y bibliografía americanistas*. 1979, XXIII, pp. 3-33.

ARMAS MEDINA, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953.

ARMAS MEDINA, Fernando de. Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII. *Histórica*. 1982, VI (1), pp. 1-34.

ARMAS MEDINA, Fernando de. La Iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, Primer obispo de Lima. *Revista Andina*. 1996, 14, pp. 11-29.

ARMAS MEDINA, Fernando de. Los clérigos doctrineros y la economía colonia. *Allpanchis Puthuringa*. 1982, XVI (19), pp. 117-149.

ARMAS MEDINA, Fernando de. *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*. Sevilla: Aconcagua, 2014.

BORGES, Pedro. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid: MAPFRE, 1992.

BAKEWELL, Peter. *Mineros de la montaña roja*. Madrid: Alianza, 1989.

BOYD-BOWMAN, Peter. *Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI*. Bogotá y Ciudad de México: Instituto Caro y Cuervo, 1964-1968.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Obras Completas, II. Las Guerras Civiles Peruanas*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: CSIC, 1985.

CONTRERAS CARRANZA, Carlos. *Historia económica del Perú: desde la conquista española hasta el presente*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2022.

COOK, Noble David. *The Indian Population of Peru, 1570-1620*. Austin: Tesis doctoral University of Texas, 1973.

COOK, Noble David. *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. New York: Cambridge University Press, 1981.

CUELENAERE, Lawrence, y RABASA, José. Ethnocide, science, ethnosuicide, and the historians of the vanishing: The extirpation of idolatries in the colonial Andes and a few contemporary variants. *Critique of Anthropology*. 2018, 38 (1).

DAMMERT BELLIDO, José. *El clero diocesano en el Perú del s. XVI, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas*. Rímac: Centro de Estudios y Publicaciones, 1996.

DELGADO, Manuel. La religiosidad popular. En torno a un falso problema. Disponible en https://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html [Consulta: 9 de octubre de 2024].

DELGADO, Manuel. Dogma católico para indios: la versión de la Iglesia del Perú en el siglo XVII. *Histórica*. 2001, XXV (2), pp. 11-47.

DURÁN, Juan Guillermo. *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585): estudio preliminar, texto y notas*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1982.

DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1971.

EGAÑA, S.J., Antonio de. *Historia de la Iglesia en la América Española (Hemisferio Sur)*. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos, 1966.

ELLIOTT, John H. *La España imperial*. Barcelona: Vicens Vives, 2005.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*. Lima: IFEA, 2003.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Enrique. *Perú cristiano: primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro. La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655). En RAMOS, Gabriela y URBANO, Henrique eds. *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI- XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993, pp. 169-240.

LARA CISNEROS, Gerardo, y MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. El ídolo y las hogueras. Idolatría y evangelización en América Virreinal, siglos XVI-XVIII. Madrid, y , Tiempo Emulado, 2023.

LAVALLÉ, Bernard. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-Royaume du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIème-XVIIème siècles)*. Burdeos: Tesis Doctoral Universidad de Burdeos III, 1978.

LOVEMAN, Mara. *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MASTERS, Adrián. Arquitectos invisibles: los vasallos, el sistema de peticiones y respuestas y la creación de la legislación imperial hispana de castas. *Allpanchis*. 2022, 90, pp. 225-272.

MERLUZZI, Manfredi. Los Andes: la constitución del Perú virreinal. En MAZÍN GÓMEZ, Óscar ed. *Actas de las III Jornadas Internacionales de Estudio sobre la historia de la Monarquía Ibérica*. Ciudad de México: Colegio de México, 2012.

MORALES PADRÓN, Francisco. *Atlas histórico cultural de América*. Las Palmas de Gran Canaria: Gobierno de Canarias, 1988.

MORTARA GARAVELLI, Bice. *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra, 1991.

NOEJOVICH, Héctor Omar et al. *Compendio de Historia Económica del Perú, II, Economía del período colonial temprano*. Lima: BCRP/IEP, 2009.

PARKER, Geoffrey. *Felipe II*. Madrid: Alianza, 2008.

PÉREZ DE TUDELA BUESO, Juan. *Observaciones generales sobre las guerras civiles del Perú: los cronistas Diego Fernández, Pedro Gutiérrez de Santa Clara y Juan Cristóbal Calvete de Estrella*. Madrid: 1963.

PUENTE BRUNKE, José de la. *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1991.

RAMOS PÉREZ, Demetrio. La crisis indiana y la Junta Magna de 1568. *Jahrbuch für Geschichte von Lateinamerikas*. 1986, 23, 1986, pp.1-61.

RAMOS, Gabriela comp. *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. *La población de América Latina*. Madrid: Alianza Universidad, 1973.

SUÁREZ ESPINOSA, Margarita. *La formación de la economía atlántica, en Compendio de Historia Económica del Perú, Economía del período colonial temprano*. Lima: BCRP/IE, 2009.

- SERRERA, Ramón María. *La América de los Habsburgo*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011.
- TAYLOR, Gerald y ACOSTA, Antonio. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: IEP, 1986.
- TAYLOR, Gerald. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Lima: IEP/IFEA, 1987.
- TORMO, Leandro. *Historia de la Iglesia en América Latina, I*. Friburgo: Centro Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962.
- TORRES SALDAMANDO, Enrique. *Apuntes históricos sobre la encomienda en el Perú*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 1967.
- VALERA, Blas. *Las costumbres antiguas del Perú y la Historia de los Incas (siglo XVI)*, edición de Francisco A. Loayza. Los pequeños grandes libros de la Historia americana, VIII, Lima, 1945.
- VARGAS UGARTE, S.J., Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*, tomo I. Lima: 1951.
- VARGAS UGARTE, S.J., Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú, II (1570-1640)*. Burgos: Aldecoa, 1959.
- VV. AA. *Historia del Perú*, IV. Lima: Juan Mejía Baca, 1980.