



“Al infierno, para siempre jamás”: la política afectiva del miedo en la primera parte de *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*, de Fernando de Avendaño

Gabriela Saito Gutiérrez¹

Resumen. Desde el enfoque de la historia cultural para la lectura detallada de la prosa colonial, se plantea que la (re)presentación de una pedagogía paternalista y castigadora en la primera parte de los *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*, de Fernando de Avendaño, implica la constitución e implementación tanto de una pragmática como de una retórica del miedo a Dios, al infierno y a la naturaleza humana del pecado para crear una *metanoia* cristiana, en última instancia, colonial. Considerando al miedo como una política afectiva y a la *metanoia* como la conversión cristiana e integral de las formas de vida tras la refutación de un sistema religioso-cultural no cristiano, se propone analizar cómo este corpus, bajo el discurso ideológico de la ortodoxia colonial, organiza una pedagogía del miedo como instrumento de construcción y de control del sujeto indígena.

Palabras clave: política afectiva del miedo, metanoia, extirpación de idolatría, Fernando de Avendaño, prosa colonial.

[en] “Al infierno, para siempre jamás”: the affective politics of fear in the first part of *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*, by Fernando de Avendaño

Abstract. From the perspective of cultural history for the close reading of colonial prose, this paper suggests that the (re)presentation of a paternalistic and punishing pedagogy in the first part of *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*, by Fernando de Avendaño, implies the constitution and implementation of both a pragmatic and a rhetorical of fear of God, hell and sin to create a situation of a christian and colonial *metanoia*. Considering fear as a politics of emotion, and *metanoia* as the Christian and integral conversion of life forms after the refutation of a non-Christian religious-cultural system, this paper analyzes how this corpus, under the ideological discourse of colonial orthodoxy, organizes a pedagogy of fear as an instrument of construction and control of the indigenous subject.

Keywords: politics of emotion, *metanoia*, extirpation of idolatry, Fernando de Avendaño, colonial prose.

Sumario. 1. Introducción. 2. “Al hombre, vil gusano de la tierra”: el discurso ideológico del miedo en la ortodoxia colonial. 3. “Despertad hijos, mirad que os vas al infierno”: la política afectiva del miedo en la nueva prédica colonial y su retórica pedagógica en los *Sermones* de Avendaño. 4. Conclusiones.

Cómo citar: Saito Gutiérrez, G. (2023) “Al infierno, para siempre jamás”: la política afectiva del miedo en la primera parte de *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*, de Fernando de Avendaño, en *Anales de Literatura Hispanoamericana* 52, 135-147.

1. Introducción

Para el historiador Juan Carlos Estenssoro Fuchs, la mayor huella de dominación ideológica colonial sobre los indígenas en el Perú, “quizás en toda su historia”, se registra dentro del periodo de 1583 hasta 1649 (2003: 244). Considerando estos parámetros temporales, la celebración del Tercer Concilio Limense, iniciado en julio de 1582 y culminado en diciembre de 1583; el descubrimiento de

¹ Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
Correo: gabriela.saito@pucp.edu.pe

las idolatrías en 1606 por el doctrinero de Huarochirí Francisco de Ávila; y la institución de la gran campaña de extirpación de idolatrías desde 1610 hasta 1649 son algunos de los hitos históricos que construyeron, en términos de Estenssoro, la ortodoxia colonial, es decir, “la unificación de los principios y estrategias de evangelización ... que se cristalizó con las disposiciones del Tercer Concilio y en los catecismos que este ordenó publicar” (2003: 248). Este evento eclesiástico certificó la validez del Segundo Concilio Limense, celebrado entre marzo de 1567 y enero de 1568, a fin de atender las órdenes tridentinas de 1565, así como precisó, entre otras observaciones, que se debía enseñar, predicar la fe y administrar la confesión empleando una variedad conciliar de cada una de las dos lenguas generales de Cuzco de tradición ágrafa. En este sentido, los especialistas del Concilio no solo debieron lidiar con la exposición de la fe cristiana en aymara o quechua cuzqueños, sino con su representación escrita y en respuesta a actos comunicativos precisos: los contextos de catequesis, aquellos de carácter sermonario y los de carácter confesional (Ezcurra 2013: 57).

La urgencia de regularizar la doctrina cristiana sobre la base de estos núcleos discursivos derivó a la publicación de tres manuales para la enseñanza de los indios: un catecismo, un sermonario y un confesionario. De estos, es el *Tercero Catecismo por Sermones* de 1585 la obra que ratificó la necesidad de la prédica, de la precisión de los significados y significantes cristianos, y de la retórica como medios indispensables para “superar un saber que quedaba limitado a la palabra fijada por la memoria y pudiera pasar a ser fe” (Estenssoro 2003: 257). De este modo, el *Tercero Catecismo* señala: “es menester que esta doctrina se les propusiese a los Indios en tal modo, que no solo la percibiesen, y formassen concepto de estas verdades christianas: pero tambien se persuadiessen a creerlas, y obrarlas como se requiere para ser salvos” (citado en Estenssoro 2003: 538). Siguiendo el modelo de prédica de San Pablo, la apuesta doctrinaria del *Tercero Catecismo* había de exponer la verdad revelada de manera reiterativa, paternalista y clara mediante un discurso retórico que despertara los afectos de los indios, pero, sobre todo, que clausurara la posibilidad de cualquier malentendido. A tal respecto, el empleo de pares léxicos que delimitaban equivalencias entre la lengua general y el español del siglo XVII, acompañados de una serie de símiles, ejemplos, invectivas u otros recursos retóricos, buscaron la reforma y la condena de las costumbres indígenas.

A propósito de este interés ideológico, entre los sermones que sopesan lo paternal con lo condenatorio, se encuentran los del criollo Fernando de Avendaño, alumno de retórica de José de Arriaga, doctrinero desde 1604 y juez visitador de idolatrías desde 1609. Bajo el nombre de *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*,² esta obra fue publicada en 1649 durante el arzobispado de Pedro Villagómez. Siendo este periodo caracterizado por la potenciación de la actividad predicadora y, por lo tanto, de la dominación colonial, *Sermones* es considerado como la primera propuesta de refutación teórica de la idolatría (Duviols 1977: 200). Así, su primera parte,³ acorde a la misión anunciada en su prólogo de “confutar los errores de los indios” (1649: f. 94v), emplea, entre símiles, ejemplos, preguntas retóricas y dialogismos, una serie de argumentos *ad baculum* y *ad verecundiam* que devela un tono violento, incluso despreciativo, en torno a la figura del indio y su cultura religiosa. A manera de ejemplo, en el quinto de los diez sermones que componen esta primera parte, Avendaño explica cómo los ídolos naturales no pueden ser Dios, pero sí pueden ser castigos de la única autoridad divina ante la que el indio ha de temer y reverenciar en busca del perdón:

² Las referencias a esta obra consideran la siguiente edición: AVENDAÑO, Fernando (1649): *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*. Lima: Jorge López de Herrera (impresor).

³ Señala Estenssoro: “Los sermones de Avendaño van precedidos de una carta pastoral del arzobispo que llama a una nueva campaña de extirpación [...] y que anuncia únicamente la obra de Avendaño; no obstante, este solo redactó diez sermones: toda la segunda parte no es sino una reedición de los veintidós últimos sermones del *Tercero Catecismo*” (2003: 363). Considerando este contexto, el presente artículo solo se centrará en el análisis de la primera parte, si bien se reconoce que, al incluir la doctrina propuesta por el Tercer Concilio Limense, se destaca su lugar modélico en torno a la solicitud de prédica urgente del *Tercero Catecismo*, “empresa desseada de todos, intentada de muchos, y conseguida por principal assumpto de ninguno” (Avendaño 1649: f. 94v).

El Rayo, el relámpago, y el trueno, no son Dios: Mirad: como vosotros sois hijos del miedo, adorabais al rayo, y al trueno; porque teniais miedo no os matasse. Dezidme, quando veis un arcabuz en el suelo, teneis miedo del? No? Pero si veis que el arcabuz está cargado con polvora, y bala de plomo, y vuestro enemigo os quiere matar con el, entonces si temeis. Dezidme de quien teneis miedo entonces, del arcabuz, o de quien lo dispara? Direisme, Padre, de quien me quiere matar con el, deste tengo miedo. Pues mira hijo, el rayo es como el arcabuz, y quien lo dispara Dios todo poderoso, y asi de Dios as de tener miedo; porque si quiere matarte con el rayo, no errará el tiro; y assi quando oyeres que truena, y caen rayos, te has de encomendar a Dios, y pedirle perdón de tus pecados muy de veras; porque no sabes que será de tí (1649: f. 53v).

Del mismo modo, es en el sermón noveno cuando Avendaño anula la posibilidad de memoria de las tradiciones ancestrales indígenas y arremete con crueldad sobre la invalidez de la autoridad espiritual del pasado inca:

Dezidme agora hijos, todos estos hombres que an nacido en esta tierra antes que los Españoles predicaran el Santo Evangelio, cuántos se an salvado? Quántos se an ido al cielo? Ninguno. Quántos Incas se han ido al infierno? Todos. Quántas Ccoyas? Todas. Quántas ñustas? Todas. Quereis que os diga porqué? Yo os diré muy claramente. Todos estos se fueron al infierno donde están padeciendo por sus pecados: porque adoraron al Demonio en las Huacas (1649: f. 114v – f. 115r).

En otras palabras, el Dios de los cristianos es castigador y la mayor condena ante el largo estado de ceguera espiritual e intelectual de los indios es la conquista española. Convertido en un mandato divino, el asalto imperial es así justificado como mecanismo de la omnipotencia de Dios frente a la falsa e impotente memoria cultural indígena; no obstante, la fe en esta verdad revelada es camino de salvación, tal como se argumenta:

Pues qual será la causa porque aviendo tantos Indios, quando entreron los Españoles, agora ay tam pocos? Sabes, hijos, que Dios nuestro Señor, quitó el Imperio al Incas, por sus Idolatrias [...] y truxo a los Españoles a esta tierra, para que os enseñassen a conocer el verdadero Dios [...] Enmendaos pues hijos, huyd de las Huacas, como del diablo, huid de la chicha, que es vuestro enemigo, volveos muy de veras a Iesu Christo nuestro Señor, pedidle perdón de vuestros pecados, pedidle su gracia [...] (1649: f. 75v).

Aceptar el mandato de la conquista; retornar a Dios Padre de carácter castigador, pero también lo suficientemente amoroso y omnipotente para perdonar el pecado; y relegar la ceguera idolátrica son las tres operaciones de penitencia y purga indígena que prueban, entonces, la lógica de una pedagogía teológica del miedo. Desde mi lectura, esta ha de diferenciar y controlar las subjetividades implicadas en la organización colonial del siglo XVII, es decir, reforzar los mecanismos de control para la construcción de un sujeto colonial, así como promueve una teología que, ante el miedo y, en menor medida, la ridiculización del indio, se “vuelve” hacia el amor de Dios y, por lo tanto, hacia los intereses de las esferas dominantes.

A propósito de esta represión, es posible plantear que la (re)presentación de una pedagogía paternalista y castigadora en los *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica* implica la constitución e implementación tanto de una pragmática como de una retórica del miedo a Dios, al infierno y a la naturaleza humana del pecado con el objetivo de crear una *metanoia* cristiana, en última instancia, colonial. En esta línea, esta propuesta se establece tras reconocer al miedo como una respuesta ante la amenaza de la violencia, establecida por la autorización de las narrativas sobre quiénes han de temer y quiénes han de ser temidos, pero, sobre todo, como una política afectiva que “mantiene viva la fantasía del amor como la preservación de la vida, pero, de manera paradójica, solo lo logra al anunciar la posibilidad de muerte” (Ahmed 2015: 113). Por ello, una política del miedo, dentro de un contexto de dominación ideológica como lo fue la época colonial, puede ser considerada como un mecanismo discursivo para lograr una situación de *metanoia*, es decir, que una comunidad no cristiana, tras el diálogo con un universo católico-cristiano y la refutación del sistema sociocultural previo, instaure una conversión integral de sus formas de habitar y de relacionarse con otras subjetividades mediante el arrepentimiento, el abandono de sus creencias y la aceptación absoluta de la fe (Valenzuela 2014).

Dicho esto, el presente artículo analiza cómo se (re)presenta una política afectiva del miedo en la primera parte de *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*, obra que modela el esfuerzo de la ortodoxia colonial de instaurar, mediante la refutación de la tradición y memoria indígena, tanto una conversión integral de los modos de vida previos a la llegada española como la construcción de un sujeto cristiano, “sujetado” al discurso de la dominación colonial.

Para ello, considerando el enfoque de la historia cultural, el artículo se estructura a partir de la propuesta metodológica de Fernando Rosas para el estudio del miedo colectivo. Sobre esta base, la primera sección del artículo busca reconocer cuáles fueron las expresiones concretas del miedo empleadas por el discurso ideológico de la ortodoxia colonial desde 1583 hasta 1649, mientras que, en la segunda, se plantea la pregunta

sobre si es posible identificar, en la práctica predicadora del siglo XVII, sobre todo en la de Avendaño, un ejemplo de “universalización” del miedo.

2. “Al hombre, vil gusano de la tierra”: el discurso ideológico del miedo en la ortodoxia colonial

Para el historiador Fernando Rosas, la investigación sobre el miedo en la modernidad occidental demostró un progresivo interés desde finales del siglo XX a partir de los esfuerzos precursores de Jean Palou y Jean Delumeau. No obstante, estudios sobre las manifestaciones de la violencia, la relación entre los dominados y los dominadores, o el impacto social causado por fenómenos tanto naturales como sobrenaturales aún no emplean este concepto para su presentación en la Academia o como instrumento teórico. Según Rosas, esta renuencia puede ser resultado de una consideración exclusiva del miedo como una emoción inherente e instintiva de la naturaleza humana, o como un concepto limitante que omite su dinámica de sofisticación histórica y sus múltiples rostros (2005: 23). De manera contraria a esta lectura, más que equivocada, incompleta, el historiador parte de una postura interdisciplinaria que considera los aportes de la historia y de la psicología como guía para el diseño de lineamientos metodológicos y de una sistematización tipológica del miedo.

Desde esta impronta, Rosas determina dos planos de aproximación teórica: el nivel de la expresión concreta y el de las manifestaciones subyacentes. Por un lado, como parte del primer plano, la determinación histórica del miedo colectivo atiende a seis variables. Las dos primeras, extensión y duración, se refieren a los parámetros espaciales y temporales desde los que se advierte, refuerza o destruye la experiencia del miedo en sociedad. Por su parte, la variable de penetración se interesa por los niveles de influencia tácita del miedo, sea en sectores o en la totalidad de una población, mientras que la variable de confrontación destaca cómo se ha asimilado, rechazado o ignorado a sus agentes generadores. En la misma línea, la variable de resistencia implica la descripción de modos de respuesta ante el origen del miedo, que puede incluir tanto manifestaciones de violencia como explicaciones que intentan racionalizar su experiencia colectiva. Finalmente, a manera de síntesis, la variable de universalización compromete el estudio integral de los factores previos a partir del análisis de sus expresiones más complejas (2005: 27). Por otro lado, en torno al nivel subyacente del miedo, Rosas no otorga coordenadas para su estudio, pero lo delimita como “el plano de las tensiones cotidianas o de otras expresiones psicológicas proyectivas” (2005: 26). En otras palabras, este nivel podría corresponder a las respuestas instintivas del ser humano ante agentes que, si bien pueden identificarse, escapan del control social, tales como la experiencia de la muerte, lo sobrenatural o los fenómenos de la naturaleza.

Bajo esta propuesta teórica, es posible reconocer cómo un discurso ideológico del miedo puede sustentar un periodo histórico, tal como el que corresponde al contexto de la ortodoxia colonial desde 1583 hasta 1649, y, en específico, plantear la pregunta sobre si es posible identificar, en la práctica predicadora de la prosa colonial, sobre todo la de Avendaño, un ejemplo de universalización del miedo. A continuación, se busca resolver la primera de estas cuestiones.

Como se mencionó en la introducción, el periodo de la ortodoxia colonial ha sido considerado como la mayor huella de dominación ideológica sobre los indígenas en el Perú, que, en primera instancia, atiende al afianzamiento de las disposiciones del Concilio de Trento. No obstante, además de responder al ingreso de las órdenes tridentinas a la administración eclesiástica, esta afirmación se sostiene en cómo las autoridades religiosas cambiaron sus mecanismos de acción respecto del vínculo entre lo indígena y lo católico. Tras intentar construir un catolicismo libre de ideologías autóctonas, de paganismo y de idolatría durante la evangelización previa a 1583, la Iglesia debió “pintar el dogma con rasgos indios” (Estenssoro 2003: 244), pero para condenarlos o refutarlos a partir de un discurso que obligaba a equiparar lo paternal con lo amenazante, según las indicaciones del *Tercero Cathecismo*. En esta línea, una narrativa sustentada por el miedo como afecto que responde ante la violencia simbólica o real de la Colonia, pero que, por su relación al castigo, refuerza la autoridad misericordiosa de Dios se convirtió en un instrumento ideológico de poder ante el indígena.

Ahora bien, si se atiende a las dos primeras variables metodológicas mencionadas, la extensión y la duración del miedo en la época virreinal, efectivamente, no descansan de manera exclusiva en el desarrollo de la ortodoxia colonial, tal como lo confirma el relato de los primeros encuentros entre españoles e indígenas en crónicas y relaciones de las primeras décadas del siglo XVI. Basta revisar algunos apartados de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), de Bartolomé de Las Casas, para ejemplificar un estado de miedo colectivo en los cinco virreinos del Imperio español, dado que, desde la propuesta lascasiana, las actitudes cruentas y codiciosas de los españoles buscaban reemplazar el poder del derecho por el del terror. Así, se menciona en torno a la tiranía hispana:

Y ya que con los dichos temores y amenazas aquellas gentes o otras cualesquiera en el mundo vengan a obedecer y reconocer el señorío de rey extraño, ¿no ven los ciegos y turbados de ambición y diabólica cudicia que no por eso adquieren una punta de derecho (como verdaderamente sean temores y miedos) aquellos *cadentes inconstantissimos viros?* (2006: 77).

En líneas generales, Las Casas alude al temor de los indígenas y a la violencia de los españoles para la descripción de todos los encuentros entre ambas culturas. No obstante, considerando los niveles de aproximación teórica del miedo, bajo la propuesta lascasiana de una conquista pacífica, el miedo indígena responde más a las características de una manifestación subyacente, que no implica el establecimiento voluntario de un discurso ideológico del miedo por parte de los españoles. En este sentido, si bien el miedo como emoción innata ante lo desconocido o ante la posibilidad directa de la muerte se encuentra en distintos escenarios de la conquista española, este se estipula como eje de dominación colonial solo durante el proceso de consolidación de la institución religiosa. Bajo la justificación de que, tradicionalmente, el poder eclesiástico se ha configurado sobre la base de una serie de textos escritos o iconográficos, así como de prácticas sociales de violencia ante el hereje o el idólatra, la Iglesia parte de un uso efectista e ideológico del miedo a Dios, al infierno y al pecado. En el caso peruano, la realización de tres concilios limenses (1551, 1567 y 1585), dos de ellos efectuados antes del contexto de la ortodoxia colonial, marcó el alcance de la variable de penetración del miedo o, como se mencionó, de sus niveles de influencia tácita, a lo largo de todo el virreinato del Perú con el objetivo de extirpar la idolatría indígena.

Sobre este punto, el historiador Pierre Duviols precisa que la extirpación del culto idolátrico, desde una fenomenología de la conversión, pudo inspirarse en tácticas no represivas, por ejemplo, que partieran de la persuasión del misionero para conseguir, “por amor y no por temor, que el pagano decidiese por sí mismo destruir sus ídolos” (1986: 22); sin embargo, el mecanismo usual y sistemático de los primeros misioneros de la Iglesia consideraba destruir el lugar de adoración indígena, hincar la cruz cristiana sobre sus ruinas y, de manera ideal, construir un templo que reemplazara el espacio pagano por el poder monumental de la religión. Además, desde un gesto de mayor represión, el Primer Concilio de Lima (1551) establece una lista de castigos corporales que implican el azotamiento y el rapado de cabeza en casos de reincidencia idolátrica, mientras que el Segundo Concilio (1567), si bien instituye que son los indios quienes deben destruir sus huacas ante la amonestación de los curas, resuelve, por primera vez, diferenciar la idolatría general de los indios de aquella efectuada por los hechiceros y dogmatizadores del culto indígena, quienes debían recibir “penas de apartamiento y aislamiento en cárcel, o, en los casos más graves, se disponía someterlos ‘al rigor del derecho’, es decir, a la justicia civil” (1986: 23).

Respecto de estas manifestaciones de violencia que, cabe recordar, eran actos públicos con el objetivo de persuadir a los indios de no cometer idolatrías, el caso del Tercer Concilio Limense (1582-1583) merece un trato aparte. En relación a sus constituciones, pese a que este respeta las del Segundo Concilio, atenúa la carga violenta de las penas corporales, prohíbe la ejecución de las mismas por los curas doctrineros, y refuerza las penas de aislamiento de los hechiceros y dogmatizadores reincidentes (Duviols 1986: 23). Estas últimas también se acompañaban de castigos públicos, tal como relata Guamán Poma de Ayala, quien presumiblemente habría trabajado como intérprete para el extirpador Cristóbal de Albornoz durante 1569 y 1571. En torno a este tipo de castigo, Guamán Poma narra lo siguiente:

El cuarto le afrenten y le corosen con papel en la cavesa pintado un demonio que le este enquetando a que no baya a misa. Y del cuello atado con una soga y en la mano una candela sendida. Lo lleva por penitencia. Lo mismo a de ser la pena de los hechiceros y dóltras (citado en Morong 2014: 50).

Sobre esta cita, el historiador Germán Morong agrega que el criterio de sometimiento no solo buscaba la humillación pública del castigado, sino “marginar al idólatra en una sociedad que se quería cristianizar por completo. El ritual en público al que es sometido el hechicero degrada su condición racional a una patológica y enferma y, como tal, es digno de aislamiento” (2014: 50). En otras palabras, las manifestaciones públicas de violencia no solo producían la justificación del aislamiento social del hechicero como fuente de idolatría, sino debían convencer al indígena testigo de no retornar a sus antiguas costumbres culturales mediante una amenaza que recurría al terror y a la humillación.

Asimismo, si bien este ejemplo dataría de un poco más de diez años antes del Tercer Concilio Limense, mantiene una gran semejanza con las sentencias realizadas por los extirpadores tanto durante la primera campaña de extirpación (1609-1619) como en la última (1641-1671). De este modo, las sentencias aplicadas por los extirpadores requerían de la aplicación de entre 5 y 200 latigazos a los idólatras, y del rapado de cabeza, así como del “castigo de recorrer la calle principal ataviado grotescamente a horcajadas en una llama, con la

coroza en la cabeza, el torso desnudo, una soga alrededor del cuello y un cirio en la mano” (Duviols 1986: 32). Además, de manera extraordinaria, otro mecanismo de violencia pública empleado desde inicios del siglo XVII, adaptado del Santo Oficio y autorizado en 1649 por Pedro de Villagómez, arzobispo encargado de la última campaña de extirpación, era el “auto del tormento”. En estos casos excepcionales, se ataban cordeles en las piernas o los brazos del idólatra para apretarlos en un ritmo gradual y “se le avisaba que, en caso de lesión o muerte, él sería el único responsable por su obstinación” (Duviols 1986: 32). En esta línea, se puede señalar que, pese a la atenuación de las penas corporales demandada por el Tercer Concilio en 1585, uno de los mecanismos de mayor persuasión visual para lograr la conversión absoluta e integral del indígena eran las manifestaciones públicas de violencia, sustentadas sobre el miedo colectivo ante el castigo.

Del mismo modo, sobre todo a partir del impulso del Tercer Concilio a la prédica y al uso de las imágenes, el empleo de la figura del diablo y del infierno, en estos dos medios, representaba uno de los ejes de mayor influencia para la penetración total del miedo en la ortodoxia colonial. Para ello, en el caso del diablo, “padre nutricio de la idolatría” (Duviols 1977: 25), este debía adaptarse al contexto peruano. Así, si bien la referencia más antigua que asocia a la figura del diablo con el *supay* indígena data de la crónica de Pedro Cieza de León de 1550, se autoriza como traducción oficial en el Tercer Concilio Limense (Estenssoro 2003: 253) y, con ello, se limita la posibilidad de asociar al diablo con otros términos quechua, tales como *hapuñuñu*, *visscocho*, *humapurick*, entre otros elementos que, para el pasado indígena, guardaban una relación no siempre de temor con la presencia de los espíritus. En esta línea, como señala Duviols:

[pese a que] *supay* no era exclusivamente un espíritu maligno, llega a serlo cuando la palabra se traslada al mundo ideológico de los evangelizadores... (que) adoctrinaron a los indígenas por medio de sus sermones para que incluyeran dentro del espíritu general del *supay* a cada una de sus *huacas* diabólicas (1977: 40).

Un mecanismo semejante ocurre con la presentación escrita e iconográfica de las penas del infierno, figura a la que tradicionalmente la Iglesia aludía, sobre todo para lograr la atrición. En términos del Concilio de Trento, al contrario de la contrición, “dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante” (citado en Vizuete 2016: 42), la atrición era un movimiento del alma no análogo al arrepentimiento por amor a Dios, sino originado por el temor a las consecuencias del pecado y a las penas del infierno, es decir, a la realización máxima de la justicia divina. Si bien se podría observar a la atrición como una contrición imperfecta, este acto, tanto por la catequesis, la predicación de sermones o el visionado de imágenes, podía conseguir el rechazo inicial de los enemigos de la Iglesia y, posteriormente, mediante la conmoción de los nuevos fieles, consolidar un cambio integral en sus formas de vida. Para ello, sobre todo a partir del Tercer Concilio y la llegada de los jesuitas, las autoridades eclesiásticas emplearon imágenes de las penas del infierno, así como de Cristo, la Virgen y los santos, como “soporte idiomático singular, al ofrecer un canal de transmisión doctrinal de alto impacto psicológico y de mayor eficacia pedagógica que el solo adoctrinamiento textual o verbal” (Valenzuela 2006: 494). Sin embargo, al igual que la imagen del diablo, la iconografía sobre las penas del infierno se adaptó al contexto americano y, condicionado por el efecto de realidad producido por la representación pictórica, por ejemplo, en el caso cuzqueño, se empezaron a emplear rasgos indígenas en los penitentes y castigados. Considerando la variable de confrontación del miedo, la representación de las penas del infierno como mecanismo generador de la atrición o la contrición indígena constituyó uno de los mecanismos del discurso ideológico colonial, que causó mayor asimilación por parte de los dominadores y rechazo por parte de los dominados. Por esta razón, como menciona Estenssoro, no sorprende que la Iglesia en el Perú empleara la imagen del infierno como recurso pedagógico hasta inicios del siglo XIX, pese a que, en Europa, este uso cesó después de 1628 (2003: 288).

Para concluir con este apartado, cabe precisar si existieron ejemplos de resistencia indígena ante las diversas manifestaciones concretas del miedo colonial. Si bien estos no han sido recopilados de manera exhaustiva durante la época, dado que se privilegiaba la historia oficial desde la mirada del dominador, algunas expresiones de violencia ante imágenes cristianas y textos de denuncia podrían ser considerados como modos de resistencia indígena. En el primer caso, un ejemplo de rechazo categórico y de insumisión al orden cristiano tomó lugar entre 1632 y 1633 por parte de los indígenas ochosumas del grupo uru, conformado por indios de categoría baja, marginal y desarraigada. Según la recopilación del caso por el historiador Nathan Wachtel, los urus ingresaron a la iglesia de San Andrés de Machaca, actualmente en el territorio boliviano, con el objetivo de violentar las imágenes y estatuas religiosas encontradas. Como resultado, además de la agresión de la estatua de la Virgen, los urus decapitaron al niño Jesús que esta llevaba en brazos. Según cuenta el historiador, estos habrían hincado la cabeza del niño en la punta de una pica para exponerlo como trofeo de guerra por los alrededores de la iglesia (1976: 378). Por otro lado, la denuncia de los maltratos de los padres doctrineros es uno de los ejes centrales de la *Nueva corónica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala. Como se señaló,

este documento puede ser considerado como un mecanismo de resistencia escrita ante la dominación colonial, en la medida en que muestra una lectura distinta de la historia oficial e implica la apropiación indígena de diversos discursos tradicionalmente hispanos. En esta línea, Guamán Poma recopila parcialmente uno de los sermones del fraile mercedario Martín de Morúa en el que se manifiesta cómo se legitimaba el poder eclesiástico mediante la amenaza. Escrito en quechua y traducido por Jorge Urioste, el pasaje pertenece al capítulo de los padres doctrineros y señala lo siguiente:

Hijos, ¡óiganme bien no más! Ya he expulsado a ese aymara, lo he colgado, lo he quemado, pero por lo que se refiere a ustedes, se me han ido a quejar al encomendero y al corregidor porque hago tejer ropa y tejidos finos y porque hago hilar a las solteras en mi propia casa. ¿Me dijiste que me depondrías? ¿Quién es el obispo, quién es el rey? No le harán nada al representante de Dios. Haré que los quemen a todos ustedes, diciendo que son amancebadas o hechiceros. ¡Conózcanme bien! ¡Yo voy a morir aquí! Saldré solamente después de matar al kuraka. ¡Te haré confesar con el azotillo, indio aymara y pleitista! (1575: 611 [625]).

Asimismo, en el capítulo sobre los visitantes de la Iglesia, se presenta una serie de alegorías de la violencia infligida a los indígenas por parte de los padres doctrineros, entre otras autoridades eclesiásticas y de la administración colonial:

Del padre de la dotrina, le temen los yndios porque son mañosos y sorras y licinciados que sauen más que la sorra de cogille y ciguille y rroballe sus haziendas y mugeres y hijas como mañoso y letrado licinciados, bachilleres. Por eso se llaman letrados; el buen sorra es dotor y letrado. Y ancí destrúe en este rreyno a los pobres de los yndios y no ay rremedio (1575: 695 [709]).

En síntesis, estos últimos casos de resistencia indígena no solo evidencian una voluntad de insumisión y de crítica a la dominación colonial, sino también el reconocimiento de sus mecanismos de poder. Estos habrían sido habilitados por manifestaciones de violencia pública, así como por un reparto de imágenes y relatos de la tradición cristiana que, a partir de la inmersión de elementos indígenas, asociaban lo autóctono con lo demoniaco y promovían un miedo colectivo como medida de sumisión indígena para la conversión absoluta de sus formas de vida.

Siendo este el contexto de la ortodoxia colonial, ¿se podría decir que los sermones generados a partir del Tercer Concilio implicaron la universalización de esta política del miedo? La descripción del modelo de predicación por refutación instaurada a partir de 1585 y el análisis de la retórica pedagógica del miedo de los *Sermones*, de Fernando de Avendaño, buscarán resolver esta pregunta en el siguiente apartado.

3. “Despertad hijos, mirad que os vas al infierno”: la política afectiva del miedo en la nueva prédica colonial y su retórica pedagógica en los *Sermones* de Avendaño

Como se pudo observar en el apartado anterior, el análisis de las manifestaciones concretas del miedo durante el contexto de la ortodoxia colonial ratifica la funcionalidad de este, entre otros afectos, como medio tradicional de coerción de la institución eclesiástica. En esta línea, la alusión al diablo, al infierno y, en general, a la justicia divina asociada a la ejecución de castigos públicos conformó una política afectiva del miedo que no solo intentó reglar la convivencia social entre dominados y dominadores, sino también la configuración de un nuevo modelo de predicación que condensó, empleando la terminología de Rosas, una manifestación universal y compleja del miedo colectivo bajo la dominación colonial.

Este modelo promovía, más que la repetición memorística de la verdad cristiana, la puesta en práctica de la fe; no obstante, obrar según el camino divino requería asociar al miedo a otro de los afectos base del cristianismo: el amor de Dios. Sobre este punto, el jesuita José de Acosta, figura central del Tercer Concilio, además de considerar que el fracaso de la primera evangelización se debía a la falta de instrucción de los predicadores, extrapola el amor divino hacia el tratamiento ideal de dichos agentes. De este modo, entiende que el aprendizaje absoluto de la fe, más que adquirido por la fuerza, debía originarse en un acto voluntario que abogara por “una paternal ‘coacción de temor’, y una educación en la sobriedad y el trabajo, nunca con violencia ni desamor, para que los hombres sean ‘llevados, poco a poco, por mano de Dios, a la libertad de los hijos’” (Acosta citado en García 1994: 39). En este sentido, el modelo de predicación de Acosta, que, en líneas generales, responde al propuesto por el Tercer Concilio, sin olvidar que el indio se encontraba en una posición errada a raíz de la ignorancia y la infidelidad a Dios, consideraba al predicador como una “ama evangélica” (Estenssoro 2003: 257). En paralelo, acorde a aquella coacción no violenta del temor, imaginaba al indígena como un infante aprendiz de la fe, pero para condenar sus antiguas formas de vida. Por esta razón, si bien la prédica propuesta por el Tercer Concilio podía emplear metáforas o ejemplos cercanos a la vida indígena,

requería despertar los afectos de los indios para refutar su culto religioso y sus manifestaciones culturales, así como negar la posibilidad interpretativa del dogma.

Por otro lado, además del gran aporte jesuita ejemplificado en la propuesta de Acosta, Álvaro Ezcurra señala que fue la *Retórica eclesiástica* (1576) del fray dominico Luis de Granada una de las fuentes metropolitanas consideradas por el Tercer Concilio como modelo retórico de predicación. Si bien Ezcurra no desarrolla cuáles son los rasgos específicos de la propuesta de Granada en la nueva prédica colonial, una primera revisión de la *Retórica* destaca el rol de la persuasión en la prédica y el de los afectos particulares que ha de mover el predicador. Respecto del primer punto, Granada afirma que, en primera instancia, los sermones,

sean de santos, de los beneficios de nuestra redención o sobre la declaración de los evangelios y demás libros sagrados... deben exhortar a los hombres a la piedad y justicia, y hacerlos concebir horror a los vicios, que es lo que a este género pertenece (1576: 293).

Para ello, además del énfasis en los bienes que siguen a la piedad y la justicia divina, así como a los castigos del pecado, se debe partir de la refutación que busca rechazar aquello que “ata y frena los ánimos del auditorio para no obedecer nuestros preceptos” (Granada 1576: 297). En esta línea, tanto la persuasión como la refutación del auditorio parte del segundo punto a destacar por Granada y a realizar por el predicador, es decir, el mover los afectos. Sobre esta condición, el fray dominico señala que, mientras que los oradores suelen dirigir la voluntad de los oyentes hacia la conmiseración o la indignación, los predicadores deben partir de tres afectos particulares al momento de elaborar sus sermones: el amor y temor de Dios, y, en menor medida, la compasión ante héroes bíblicos. Sobre esta triada, Granada menciona que el amor a Dios que reconoce el propio del creador puede provenir del temor porque,

como los hombres se aman a sí mismos en extremo, aunque carezcan del amor de Dios, temen poderosamente por causa de este gran amor propio a cualquier daño. De donde proviene que, empezando por un temor servil y aborreciendo los pecados por miedo solo de las penas, poco a poco, van llegando a un amor a Dios (1576: 257).

En otras palabras, y con mayor énfasis en el modelo de Granada que en el de Acosta, pese a que solo el segundo se encontraba inserto en el contexto peruano, la atrición era entendida como una fase legítima para la contrición cristiana.

Dicho esto, considerando ambos aportes, es posible señalar que la nueva prédica colonial como manifestación universal del miedo atendía a un discurso ideológico que, además de la amenaza y la culpa, requería del reconocimiento paralelo y constante del amor divino como complemento constitucional, y no como antítesis, del temor de Dios. Por ello, los mecanismos de control de la religión cristiana pueden ejemplificar, en términos de Sara Ahmed, los complejos engranajes de una política afectiva del miedo. Esta implica “darle la espalda al objeto de miedo y volverse hacia el objeto de amor, que se convierte en una defensa contra la muerte” (2015: 113) o, en el caso de la ortodoxia colonial, contra la condena eterna. Asimismo, en la medida en que esta política afectiva se refiere a una amenaza futura que se desplaza semánticamente a través de diversos objetos, como la figura del diablo o del infierno, pero también del hechicero indígena, produce y reproduce “una contención de los cuerpos cuyo ‘éxito’ descansa en su fracaso, puesto que deben mantener abiertos los fundamentos del miedo” (2015: 112). En otras palabras, considerando el caso colonial, el miedo a Dios, y a los enemigos de la Iglesia, y el reconocimiento del amor divino como mecanismo de salvación son instrumentos del poder eclesiástico tanto más efectivos si se presentan de manera conjunta, pese a que, de manera independiente, podrían servir como marco de distintas fases de persuasión y refutación en la prédica. Asimismo, en torno a la segunda cita de Ahmed y el contexto de la extirpación de idolatrías, el requisito para esta actuación complementaria de los afectos debe inscribir al amor divino, a pesar de su carácter omnipotente, como un soporte que sule momentáneamente al miedo sin destruirlo. De este modo, bajo un contexto de dominación colonial, la evangelización del indígena, tan paternal como amenazante, no podía encontrar un punto de término; la creencia española de la idolatría indígena era obligatoria para el control social y, por lo tanto, se conformaba como uno de los elementos centrales para la jerarquización entre cuerpos de poder y de sumisión.

A manera de ejemplo, la propuesta de predicación del jesuita Fernando de Avendaño, figura de autoridad en el mundo académico, en el aparato de la administración colonial y en la estructura eclesiástica desde inicios del siglo XVII, parte de una pedagogía teológica que, si bien implica la constitución tanto de una pragmática como de una retórica del miedo, también recurre al amor como instrumento de coerción divina y eclesiástica. Además, como se analizará, esta actuación conjunta se aborda desde un principio de intensificación de la

amenaza en la primera parte de sus *Sermones*. Esta se presenta, en primer lugar, a partir de la representación dual de la autoridad de Dios, la figura del ángel custodio y la del sacerdote que predica, mientras que, en relación a las preguntas sobre la contención de los cuerpos, Avendaño emplea una serie de argumentos *ad baculum* y *ad verecundiam* para justificar el desprecio y la ridiculización del indio y de su cultura respectivamente.

Sobre el primer punto, en consideración de la intensificación del miedo en diálogo con el afecto del amor, el mayor tono paternalista de la propuesta de Avendaño se presenta en el primer sermón. Este sienta las bases del amor de Dios mediante una infantilización del indio, tal como se observa:

No aveis visto como los animales crian, y sustentan sus hijos? Como fabrican sus casitas, y las cubren con paja, para que sus hijos no le mueran con el frio? Quien enseñó esto a los pajaritos? Quien? Dios nuestro Señor les dio este conocimiento [...] pues si Dios les enseñó todo esto a los animales...mucho mejor avia de dar al hombre este conocimiento, que llamamos Fe, y le avia de enseñar, quien era Dios, para que le amase, y le sirviese (1649: f. 3r).

Como se infiere, la fe como conocimiento natural que la divinidad ha otorgado al hombre es, además, un agente intermediario en la actuación conjunta del amor y del temor servil a Dios en los *Sermones*. De este modo, una primera revisión de cómo se construye la argumentación sobre el origen de la fe encuentra como respuesta al empleo del recurso falaz del *principio principii* o de la definición explícita que, solo en apariencia, racionaliza el poder de Dios. Dicho esto, cuando Avendaño afirma que “la Fe no puede engañarnos, porque le funda en la primera verdad (que es Dios), y Dios nuestro Señor no puede mentir, ni engañarnos, porque si pudiera mentir, no fuera Dios” (1649: f. 5r), se ejemplifica lo atípico del discurso retórico del sermón que puede dejar de lado argumentos de fuerte consistencia racional, en la medida en que “no existe la posibilidad de no convencer cuando la verdad y la superioridad colonial estaban decididas de antemano” (Acosta 2001: 26). En otras palabras, el argumento circular de la fe, considerado de manera aislada a otros recursos discursivos y retóricos en los *Sermones*, anticipa la certeza del éxito de una política afectiva.

Considerando esta condición, si la predicación puede entenderse como el ejemplo máximo del carácter impositivo de la ideología colonial, la universalización del miedo, para el caso de Avendaño, radica en que la enseñanza de la fe y del amor divino es atravesada por la representación dual de Dios como autoridad misericordiosa, pero castigadora. Entonces, si la propuesta del sermonario se refiere a “enseñar quién es Dios para que, sabiendo quién es, le améis y sirvais de todo corazón, ... y le temais, para que, teniendo este temor, y miedo de que os haga castigar, no le enojeis ni le ofendais” (1649: f. 13v), la omnipotencia y omnipresencia de Dios que, a diferencia de las huacas, puede redimir de las penas del infierno, se presenta como un mecanismo de control de la religión cristiana que busca, más que proteger al creyente, frenar el culto idolátrico a través de una vigilancia sobrenatural. Por ello, en el segundo sermón, se alude al juicio divino y al recuento de los pecados mediante un tono de amenaza: “Pensais por ventura, que Dios es ciego, y que no mira los pecados que hazeis? Pensais que no penetra los pensamientos, y cuenta las vezes que le ofendeis? ... Pues vivir engañados” (1649: f. 24r).

Dicho esto, es posible señalar que, en los *Sermones*, la potencia vigilante de la autoridad divina también sirve para justificar la conquista como el máximo castigo de Dios a los indígenas, pero, paradójicamente, solo su experiencia violenta puede promover la misericordia celestial en función de la sumisión de los conquistados. De este modo, recordando la cita previa, si la omnipresencia de Dios suministra las pruebas finales para el enjuiciamiento de la idolatría, Avendaño argumenta que la conquista surge “en castigo de la rebeldía, que vuestros padres han tenido [considerar a las huacas como dioses]” y agrega: “Dios nuestro señor les ha quitado la vida, y todos han perecido. Mirad que vivís engañados, y estas ciegos, volveos a Dios, pedidle perdón, porque es misericordioso y os dará en esta vida gracia para que os salvéis” (1649: f. 25r). En otras palabras, tal como sugería el modelo de prédica de Granada, el predicador exhorta al auditorio a la piedad y justicia divina, así como al horror del castigo y del pecado, pero, en el caso de Avendaño, se establece que la experiencia de la misericordia de Dios, entendida, en primera instancia, como amor, solo se posibilita tras la amenaza del castigo. Por ello, en diálogo con la propuesta de Ahmed, el “volver a Dios” que solicita Avendaño a los indios ratifica, más que el poder del amor divino, la efectividad de una teología sustentada en la temor de Dios.

Un mecanismo semejante se encuentra en la construcción discursiva del ángel custodio, dado que, dotado con un carácter vigilante y divino, es tanto la figura máxima de protección celestial, antítesis del demonio, como un instrumento de control cristiano de los hábitos, pensamientos y palabras del indígena. Por ello, en palabras de Avendaño, así como Dios, “quando te escondes dentro de tu casa para pecar, ... te está mirando desde el cielo” (1649: f. 70v), el ángel custodio

aunque no lo ves con tus ojos, as de creer firmemente que siempre está en tu compañía ... [Por eso] quando el Diabolo te tienta para hazer un pecado, as de considerar que tu Angel lo está mirando, y no as de hazer aquello que no hizieras si vieras con tus ojos al Angel, porque la Fe nos enseña, que el Angel Custodio esta siempre con nosotros, y se entristece mucho cuando ve que los hombres pecan (1649: f. 86r).

En este sentido, Avendaño emplea a la figura del ángel custodio, más que para probar la efectividad del temor de Dios, como en el caso previo, para provocar la vergüenza y la culpa del indio mediante la alusión al lamento del ángel. Dicho de otro modo, mientras que la misericordia divina se deriva del juicio castigador de Dios, medio de la atrición del indígena, el poder de la vigilancia angélica se sustenta en su configuración protectora y amorosa, incluso, paternal, que podría motivar la contrición del alma.

En función de estos dos mecanismos de control, la figura del sacerdote en el sermionario se presenta desde una dualidad que responde a una síntesis, aunque asimétrica, entre la figura protectora del ángel custodio y la autoridad castigadora de Dios. Respecto del primer punto, si bien este se manifiesta con menor frecuencia que el segundo, en el sermón décimo, se observa un símil entre la vigilancia y el lamento del ángel custodio, y la autoridad del sacerdote como representante de Dios que, tras ser testigo del pecado indígena, se lamenta:

Sabed hijos, que todos los Sacerdotes que estamos en lugar de Dios, estamos muy tristes, y nos pesa mucho, y lloramos; quereis que os diga por qué; oyido. Lloramos viendo que estos Indios no se confiesan de todos sus pecados, porque los esconden quando se confiesan. Direisme: Padre, de donde sospechas ello? Yo os diré. Quando los Padres os preguntamos, quantas vezes as ofendido a Dios en este mandamiento, respondeis: no padre, una o dos vezes... Y estamos viendo con los ojos que estais amancebando muchos años, y que en cada fiesta bebes hasta perder el juicio ... Por eso estamos los Sacerdotes tristes, y lloramos viendo que os vais al infierno (1649: f. 197r).

En esta cita, Avendaño extrapola la protección celestial del ángel custodio a la figura del predicador para exhortar al indio a considerar ambos lamentos para la erradicación del pecado, mientras que, en tanto “padre espiritual” que buscaría la salvación de sus “hijos” indígenas, el predicador demanda la participación honesta de estos últimos durante la confesión. No obstante, el final de la cita recuerda la principal diferencia entre la vigilancia angélica y la eclesiástica, en la medida en que la primera, ajena a una potencia castigadora, puede condicionar la vergüenza del indígena sin actuar sobre la confesión de su culpa, mas la segunda, asociada a los mecanismos de represión colonial presentados en el apartado previo, presupone la culpa indígena por su asociación a la acción demoniaca y motiva la humillación del dominado como sustentos de su poder. Así, en el sermón octavo, cuando Avendaño interpela al indígena sobre la inevitabilidad de la muerte y la revisión de los pecados durante el juicio final, se quiebra la relación entre el ángel custodio y el sacerdote para privilegiar, por el contrario, y entre líneas, la construcción de un símil entre la función del visitador de idolatrías y la del demonio:

Si no tienes buena muerte, por fuerza bas de yr derecho al infierno. Locos estamos hijos, ciegos estamos, dormidos estamos. Despertad, no sea que os coja la muerte en pecado. Mirad que no hemos de morir más que una vez, y que Dios que nos ha de juzgar es muy riguroso juez ... Oh! Qué terrible será aquel día, quando tu alma se aparte de tu cuerpo y parezca en el tribunal de Dios a ser juzgada. Quien te favorezera entonces? El Angel de tu guarda no podrá favorecerte. Los Demonios sacaran un libro, en que estarán escritos todos tus pecados, desde que eras niño, todos parecerán allí claramente. Quien te ayudará? Nadie. A quien volverás los ojos? A quien llamarás? Que será de ti? (1649: f. 98v).

Considerando el final de la cita, los juicios de idolatrías e, incluso, las destrucciones de huacas realizadas durante las visitas de extirpación se constituyen como la representación terrenal del tribunal de Dios. En esta línea, mientras que, para Avendaño, es el demonio el encargado de registrar por escrito los pecados de los indios y, con ello, el responsable directo de su condena eterna, el extirpador de idolatrías también emplea el poder de la palabra escrita y oral para, por un lado, precisar la relación de idólatras encontradas por doctrina y, por otro lado, mediante la predicación, replantear el pasado indígena desde la mirada cristiana como una historia hilada por la acción del demonio. Por ello, entre otros ejemplos, tras explicar cómo Dios exilió a los ángeles soberbios del cielo, Avendaño justifica el origen de las huacas como símbolo máximo de la envidia y de la afrenta de los demonios ante los hombres y Dios respectivamente:

Estos Angeles que cayeron del cielo dejaron vacias las filas en que estaban antes que pecaran, y no an de volver mas a ellas, y en estas filas se han se sentar los Christianos que fueran al cielo: por esto pues los Demonios aborrecen a los hombres, por eso nos tientan, para que pequemos, por esso nos persiguen. ... Por esta invidia inventó el Demonio las Huaccas, para que los hombres las adorassen como si fuera Dios, por esso inventó las

fiestas, para que en ellas bebiesen los indios hasta perder el juicio, por eso inventó los tamborillos y los cantares, y las danzas y los bailes, para que con estos cantares invocasen el nombre de la Huacca, y la llamasen Criador y Hazedor del hombre quitando al Dios verdadero la honrra que se le deve (1649: f. 80v).

En este sentido, la potencia castigadora del predicador que emplea una teología amenazante y una violencia epistémica para la desestimación del indio y de su cultura alude a la pregunta que sustenta a la política afectiva del miedo, es decir, ¿cómo se logra la jerarquización entre los sujetos de poder, que son temidos, y los de sumisión, que deben temer? Claramente, si se atiende a las manifestaciones concretas del miedo explicadas en el apartado previo, este cuestionamiento señala como respuesta unívoca a la autoridad española como eje estructurador del miedo colonial que delimita la acción indígena hacia la sumisión. Insertado en este contexto de ortodoxia colonial, los *Sermones* parten de la misma jerarquización, mas reemplaza las manifestaciones de violencia pública, sobre todo, mediante el empleo de argumentos *ad baculum* y *ad verecundiam* para justificar el desprecio y la ridiculización del indio y de su cultura.

Sobre el primer recurso retórico, Avendaño recurre a los argumentos *ad baculum* cuando sustenta la persuasión de los indios y el despertar de sus afectos aludiendo a amenazas que habrían de cumplirse de no aceptar la verdad cristiana. A tal respecto, un ejemplo paradigmático de su empleo se propone para justificar la existencia divina:

Otro modo ay tambien para probar que ay Dios que nos crio y es considerar los castigos con que castiga a los hombres: porque hemos visto y savemos algunos castigos tan terribles y espantosos que no lo podemos atribuyr a otro que a Dios; y quando vemos o oyrnos estos castigos, estamos temblando de miedo y temor, y este temor no lo tenemos de otros hombres, ni de los Reyes, ni de los animales brauos, sino de Dios, que castiga a los pecadores: Luego no podemos negar que ay Dios (1649: f. 22v).

Asimismo, este argumento *ad baculum* se refuerza mediante la acumulación de ejemplos bíblicos de castigos divinos. De este modo, en el sermón sexto, Avendaño explica por qué se castigó a los ángeles soberbios, y a Adán y Eva, así como por qué surgió el Diluvio, y el caos en Sodoma y Gomorra para demostrar e imponer, sobre todo con este último caso, el poder castigador de Dios, y exhortar a los indios a temerle:

Que dizes agora? No temes, no tiembblas oyendo estos castigos tan horrendos? Oye. Si Dios dixera agora. Si ubiera en este pueblo N. diez hombres buenos que no sean pecadores, no mandare caer fuego del cielo, que abraze a todos los hombres y todas las mugeres desde pueblo: hallariamos estos diez hombres buenos y sin pecado en este pueblo? No lo es cierto? Pues como no tememos la yra de Dios, como no tememos sus castigos? (1649: f. 75r).

En la medida en que este último ejemplo se sustenta sobre la verdad revelada en las Escrituras, puede ejemplificar el primer plano de verdad que considera Avendaño para la elaboración de sus argumentos *ad verecundiam*, es decir, aquellos recursos retóricos en los que alude a ciertas autoridades para demostrar la validez de lo predicado. Con ello, se extrapola el poder de la palabra de Dios a los cristianos. No obstante, este desplazamiento atiende a una excepción, ya que solo es legítimo si se sostiene en la cultura escrita. Así, Avendaño afirma:

en muchas cosas erraron los Incas, y vuestros Filósofos y Historiadores tambien erraron, porque no tuvieron libros para saber las cosas antiguas desde el principio del mundo, y estas cosas las sabemos los Christianos, porque tenemos libros, en estos libros por mandato de Dios las escribieron los Profetas para que los hombres las supiessem (1649: f. 100r).

Como se infiere, esta retórica sustentada en argumentos *ad verecundiam* promueve una contención del saber y del poder que resta el carácter de verdad del conocimiento indígena, así como clausura la posibilidad de los indios de invertir la dirección unívoca de la dominación colonial. Por esta razón, del mismo modo como se certifica la validez de la autoridad cristiana, se parte de una ridiculización de la cultura indígena, sobre todo de sus mitos de fundación:

Desta verdad que os he enseñado, echareis de ver, que son fabulas las que vuestros antiguos os dixero del origen de los hombres después del Diluvio. Unos viejos dizen que después del Diluvio cayeron tres huebos del cielo... Dime hijo, los Curacas son pollos para que saliessen de los huebos de oro, no echais de ver que esso es cosa de risa? Otros viejos dizen, que despues del Dilubio, le orinó el rayo en un hoyo junto al cerro Raco, y que destos orines del rayo proceden los Indios Llanquaces. Dezidme: no teneis vergüenza de ser hijos de orines? (1649: f. 111v- f. 111r).

En resumen, los *Sermones* de Avendaño ejemplifican cómo la predicación durante la ortodoxia colonial parte de una universalización del miedo, que controla la obra, el pensamiento y la palabra indígena, sobre todo, mediante el temor de Dios y el reconocimiento de su misericordia como mecanismos centrales de coerción eclesiástica. Ambos podrían ser considerados, en términos de Sara Ahmed, como engranajes centrales de una política afectiva del miedo. De este modo, por un lado, la prédica en Avendaño implica una actuación conjunta del amor y del temor servil, desplegada bajo la constitución dual de la autoridad de Dios, del ángel custodio y de la figura del sacerdote; y, por otro lado, una jerarquización de los sujetos coloniales, que incluye la validez o la deslegitimación de sus saberes, principalmente mediante argumentos *ad baculum* y *ad verecundiam*.

4. Conclusiones

Considerando el desarrollo propuesto, se puede señalar que el contexto de la ortodoxia colonial y su apuesta por la uniformización de la doctrina, si bien privilegió la adaptación de la prédica a la lengua general y, con ello, la posibilidad de un contacto lingüístico menos impositivo entre los indígenas y los predicadores, desplegó un discurso ideológico del miedo para consolidar un cambio integral en las formas de vida de los dominados. Como se ha analizado, este discurso se presentó mediante manifestaciones concretas del miedo que avalaron el desencadenamiento de una violencia tanto física como simbólica. De este modo, a través del reparto de imágenes y relatos de la tradición cristiana, sustentados en la figura del diablo y de las penas del infierno, y de la ejecución de castigos públicos, las autoridades eclesiásticas se convirtieron en agentes estructuradores del miedo colectivo, sobre todo, a partir de la realización del Tercer Concilio Limense (1582-1583). Siendo atendidas sus constituciones, la represión indígena que caracterizaba la convivencia social se extendió y complejizó en un nuevo estilo de predicación tanto paternal como condenatorio que, como se ha intentado demostrar, responde a un modelo de universalización del miedo.

Bajo esta premisa, los *Sermones* de Avendaño han sido planteados como un caso ejemplar de la prédica avalada por el Tercer Concilio. Así, el análisis de algunos de los recursos discursivos y retóricos del sermulario ha revelado que este parte de una política afectiva del miedo en la que, principalmente, si bien dialoga este afecto con el amor, también se persuade mediante la generación de la vergüenza y la humillación del indio. En este sentido, pese a que el despertar de los afectos demandado por el Tercer Concilio no implicaba necesariamente una agresividad retórica, Avendaño parte de un modelo de refutación de la cultura indígena que aprovechaba la efectividad de una pedagogía teológica sustentada en la atrición. Como se ha analizado, esta se fundamenta, sobre todo, en el poder de la palabra escrita como punto de diferencia entre el saber de los sujetos que deben ser temidos y de aquellos que deben temer, por lo que se destaca la desautorización de las formas de vida precristianas en el contexto colonial.

No obstante, es posible señalar que la refutación del saber indígena, al implicar el registro escrito de las manifestaciones culturales a rechazar, gestiona, indirectamente, el archivo del propio saber refutado. De este modo, una comparación entre los rezagos de la cultura indígena conservados en la propuesta de Avendaño y el tratamiento de los mismos elementos, mediante su presencia u omisión, en los sermones del Tercero Cathecismo atiende a un proyecto pendiente.

Referencias bibliográficas

- Acosta, Antonio (2001), "Dogma católico para indios: la versión de la Iglesia del Perú en el siglo XVIII", *Histórica*, vol. XXV, núm. 2, págs. 11-47.
- Ahmed, Sara. (2015), "La poética afectiva del miedo", en *La política cultural de las emociones*. D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Avendaño, Fernando (1649). *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica*. Lima: Jorge López de Herrera, impresor.
- Duviols, Pierre (1977), "Definiciones y clasificaciones de la idolatría", en *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- , ----- (1986), "Sobre la extirpación de la idolatría en el Perú", en *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Ezcurra, Álvaro (2012), "Ritmos discursivos y licencias semántico-referenciales: aproximación al sermulario de Fernando de Avendaño (1649)", *Allpanchis*, vol. XLIII, núm. 39, págs. 147-172.
- , ----- (2013), "Selección, organización y presentación del corpus", en *Dioses, bailes y cantos: indigenismos rituales andinos en su historia*. Tübingen: Narr.

- Estenssoro, Juan Carlos (2003), “Capítulo III: Los poderes de la palabra, los encantos de la imagen. La construcción de la ortodoxia colonial (1582-1610)”, en *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*. Lima: IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos.
- García, Manuel (1994), “De Procuranda Indorum Salute: Salvación y liberación del indio en José de Acosta, SJ.”, *Inti. Revista de Literatura Hispánica*, vol. 39, págs. 3-18.
- Granada, Luis de (1576). *Retórica Eclesiástica*. Edición de Traditio-op. Nueva York: IVE Press.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Las Casas, Bartolomé de (2006). *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Antioquía: Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes y Universidad de Alicante.
- Morong, Germán (2014), “El hechicero en el Perú: una aproximación histórica al discurso del Tercer Concilio limense 1582 – 1583”, *Tradicón y Saber*, vol. 11, núm. 1, págs. 21-52. Disponible en: <http://centroestudioshistoricos.ubo.cl/wp-content/uploads/2015/10/2.-Morong-El-hechicero.pdf>
- Rosas, Fernando (2005), “El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio”, en *El miedo en el Perú: siglo XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valenzuela, Eduardo (2014), “Un Dios, un mundo, un alma: formas del primer anuncio en la prédica kerigmática temprana. El caso andino (1532-1545)”, en *Ciclo de conferencias Un Nuevo mundo para el Nuevo mundo del ICANH*, 21 de oct. 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xD8lbWSoceQ&feature=youtu.be>
- Valenzuela, Jaime (2006), “Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer Concilio”, *Investigaciones Sociales*, vol. X, núm. 17, págs. 491-503.
- Vizúete, J. Carlos (2016), “Las penas del infierno en la literatura espiritual, la predicación y la iconografía (siglos XVI a XVIII)”, *Fuentes Humanísticas*, vol. 27, núm. 53, págs. 41-71. Disponible en: https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/12251/1/jc_vizuetemendozalaspenasdelinfi.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Wachtel, Nathan (1976). *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.