

Pre-publication version from 29 July 1996.

Published in:

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

La terminología cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI. In: *Latin American Indian Literatures: Messages and Meanings*. Papers from the Twelfth Annual Symposium, Latin American Indian Literatures Association. Mary H. Preuss (ed.), pp. 195-209. Lancaster, California: Labyrinthos 1997.

La terminología cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico. (Mariátegui [1928] 1973: 173.)

Introducción

Los esfuerzos que hicieron los españoles en la época colonial para cristianizar a la población andina han sido descritos y analizados por varios investigadores, y se han establecido diferentes hipótesis en cuanto al resultado del trabajo misionero. Borges (1960: 521-522), para fines del siglo XVI, habla de una "yuxtaposición" de dos religiones causada por prácticas defectuosas en la adoctrinación. En su opinión no se trata de un mestizaje religioso, sino "simplemente una coexistencia de dos religiones *yuxtapuestas*, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo, practicando en ocasiones el uno sin dificultad para practicar en otras ocasiones el otro". Aclara que se trataba de "una compaginación de dos cosas que nosotros las consideramos opuestas, pero que los indios no las veían así." (*ib.* p. 524-525).

Marzal (1988: 57-63) habla para esa misma época de una cristianización intensiva, y después de la lucha contra las idolatrías en la primera mitad del siglo XVII, en la segunda mitad de él, en su opinión ya tuvo lugar una transformación de la religión andina indígena, que resultó, por la influencia del cristianismo, en la "cristalización" de la religión andina lo cual significa que "la población andina termina por aceptar el sistema religioso católico, pero haciendo una serie de reinterpretaciones de los elementos cristianos desde la matriz cultural indígena e incluso incrustando en el nuevo sistema religioso muchos elementos indígenas" (*ib.* p. 61).

Parte de la interpretación variada y con eso de la problemática con la que nos encontramos frente al intento de comprender este proceso de cambio religioso está en que la mayor parte de la información de la que disponemos para la época colonial, es el testimonio de los mismos misioneros y no de los indígenas.¹ Por esto (y en parte tal vez también porque la mayoría de los investigadores han sido clérigos) es difícil llegar a una comprensión desde el punto de vista del destinatario del proceso de conversión, el hombre andino. Para lograr un acercamiento desde esa perspectiva, la andina, propongo analizar las fuentes coloniales de otra manera diferente: examinaré la terminología que usaban los misioneros en sus primeros textos de instrucción religiosa e intentaré acercarme a cómo el destinatario andino -en base a su propio contexto cultural- podría haber interpretado esta terminología. Con este tipo de análisis espero poder contribuir a reconstruir algo del proceso de conversión desde el punto de vista del indígena.

La hipótesis de trabajo que se trata de verificar o por lo menos de apoyar en este estudio, difiere de la concepción de la "yuxtaposición" de dos religiones así como también de la concepción de la "cristalización" de una nueva religión. Por el contrario, supone que los españoles, al usar la terminología andina en sus textos de instrucción religiosa, lograron que los indígenas sí relacionaran los dos sistemas religiosos, pero que no surgió un nuevo sistema de creencias (como lo propone la "cristalización"), sino que más bien la forma de traducir conceptos cristianos a las lenguas andinas con el propósito de cristianizar más fácilmente a la población indígena, causó que los destinatarios andinos pudieran incorporar conceptos cristianos en su propio sistema religioso.

¹ Hay una instancia de la voz de un indígena, y son los **Coloquios de la Verdad**, escritos alrededor de 1562 por el clérigo presbítero Pedro de Quiroga (1922), en los cuales el autor presenta diálogos entre un sacerdote hermitaño y un indígena; reflejan las situaciones conflictivas entre la población andina y los europeos, pero por su carácter ficticio, es decir, por pertenecer a un género literario y haber sido escritos por un clérigo español, no son directamente un testimonio indígena. Sin embargo, presentan por ejemplo la problemática de la adoctrinación y de la falta de conocimiento de las lenguas andinas, lo que les da un valor especial desde el punto de vista de los destinatarios de la misión. Así el personaje indígena exige la enseñanza de la religión cristiana en la lengua propia de los indios ([ca. 1562] 1922: 116 ss.). Con eso el autor muestra que ya en esa época hubo una discusión en cuanto a la lengua de la conversión. Por la argumentación parece clara la vinculación de Quiroga con el clérigo gramático dominico Domingo de Santo Tomás y la inspiración lascasiana (Cerrón-Palomino 1991: 395-396).

Para entender esta capacidad de incorporación y procesamiento, hay que tener presente la situación socio-política prehispánica y colonial de la región andina. La religión "popular", es decir la de la mayoría de la población andina, que -como afirman los estudios modernos- ha perdurado hasta nuestros días, debe su vitalidad no en última instancia al hecho que a través no sólo de siglos, sino también pasando por distintas ocupaciones y sojuzgamientos, una vez y otra ha tenido que enfrentarse con nuevos sistemas religiosos. Debido a estos procesos de conversión religiosa y de cambio socio-cultural, que tuvieron su máximo impacto en la expansión incaica y subsiguientemente en la dominación europea, se puede suponer que la población andina haya creado mecanismos (sean éstos conscientes o inconscientes) para mantener sus propias creencias religiosas básicas, integrando en ellas y re-elaborando para este propósito elementos de las nuevas religiones. En esto les ayudaba la política de la iglesia católica que traducía términos claves de la religión cristiana a las lenguas andinas empleando palabras que ya estaban cargadas de un contenido diferente.

En este estudio quisiera profundizar en este aspecto de la evangelización del mundo andino tratando de comprender cómo puede haber llegado el mensaje cristiano a los indígenas, traducido a las lenguas generales andinas, y cómo puede haber sido entendido e interpretado por ellos.

En cuanto a la situación de los idiomas en la colonización de América, Konetzke (1964) presenta la discusión que hubo desde el comienzo de la colonización con relación a aquéllos que se deberían usar para instruir a los indígenas. Aunque en el III Concilio Provincial de Lima en 1582-83 y en otras ocasiones la tendencia iba hacia la enseñanza de la religión cristiana en los idiomas indígenas, ya en esa época hubo opiniones en contra, lo que llevó al rey Felipe II a decir en 1590 que los indios tendrían que aprender castellano "para que se les quiten las ocasiones de idolatrías y otros vicios y cosas en que se distraen por medio de su lengua." (Konetzke 1964: 87-88, también en Solano 1991: Doc. 49.) En general se puede observar que los eclesiásticos (regulares y seculares) favorecían la enseñanza de la doctrina en las lenguas indígenas, mientras que los obispos se pronunciaban por una cristianización en castellano (Solano 1991: LXXV-LXXVI).²

² Los documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica, compilados por Solano (1991), muestran que a lo largo de la época colonial siempre hubo ambas opiniones, la que estaba en favor de emplear las lenguas indígenas para la catequización y la opuesta, que insistía en que se abandonaran estas lenguas y se usara exclusivamente el castellano (véase también más abajo).

Con ocasión del III Concilio Provincial de Lima en 1583, se decidió traducir los textos de la Doctrina Cristiana a las lenguas generales andinas, el quechua y el aymara. Los editores de la traducción fundamentan ésta con que la fe cristiana es nueva para los indios y que hay pocos expertos en las lenguas andinas (**Doctrina Christiana: Epístola sobre la traducción**, 1985: 16-17). En consecuencia no sólo se crearon algunos de los primeros textos escritos en estos idiomas, sino que también se estableció con ellos un método de cristianización que, entre otros aspectos, se refleja en la terminología usada. Este concepto de cristianización partía todavía de la suposición que la conversión como proceso orgánico podía desarrollarse en el marco sociocultural indígena (MacCormack 1985: 451).

Métodos y fuentes

En mi aporte "Texto y contexto: Releyendo las fuentes andinas a la luz de la pragmática y del discurso" (Dedenbach-Salazar Sáenz 1995) argumenté en favor de la consideración del contexto pragmático en el análisis de fuentes etnohistóricas (cf. también Godenzzi 1995). En el marco del presente estudio me parece importante enfatizar el punto de vista del recipiente dentro del modelo del acto de habla (*speech act*), es decir conviene estudiar los textos de instrucción religiosa bajo la interrogante de cómo la población andina a la que se dirigían estos textos de cristianización, puede haber entendido e interpretado los mensajes que éstos pretendían comunicar. Para esto hay que estudiar la lengua usada en los textos así como el contexto cultural andino; la unión de ambos nos puede dar una idea de qué hubieran hecho los destinatarios andinos del mensaje cristiano que, al ser traducido a las lenguas quechua y aymara, se transpuso al canal de transmisión indígena y con esto se abría a nuevas interpretaciones.³

³ En un excelente estudio Burkhart (1989) muestra -comparando las tradiciones culturales y religiosas de los nahua en el tiempo de la conquista con los textos cristianos de instrucción religiosa- cómo la población nahua recibió la adoctrinación cristiana. Con respecto al marco cultural indígena en el cual ella ve el uso del vocabulario religioso, hay que tener en cuenta el hecho limitador que también casi todo lo que sabemos de las culturas indígenas al tiempo de la conquista fue escrito por europeos, lo cual relativiza de cierta manera el valor de estos testimonios.

Otro estudio parecido es el de Rafael (1988) sobre la traducción y la conversión cristiana en la sociedad tagalog (Filipinas) de la época colonial temprana.

Miremos las fuentes que se ofrecen para el análisis del vocabulario y del contexto andino.

Hasta hoy el primer texto escrito en quechua que conocemos es la "Plática" que incluye el sacerdote y gramático Domingo de Santo Tomás al final de su gramática de esta lengua en 1560 (Santo Tomás **Gramática**: 188-207).⁴ Esta plática comprende 20 páginas y su presentación es una temprana muestra de un análisis lingüístico porque en las páginas pares tiene la versión en castellano, y en las impares la traducción al quechua con una traducción literal e interlineal. El texto tiene dos objetivos: uno lingüístico, que es el de ejemplificar las reglas de la gramática que presenta Santo Tomás en su libro (*ib.* 186-187), y el otro, mostrado por el mismo contenido, conmover a los indígenas a creer en Dios.

A este primer texto siguieron en la década de los años ochenta del mismo siglo XVI los textos publicados a iniciativa del Tercer Concilio Provincial de Lima. Contienen la **Doctrina Christiana** (1584), incluyendo el catecismo, uno "breue para rudos, y otro mayor para los mas habiles" (según la *Epístola del Concilio*, **Doctrina Christiana** 1985: 14) así como una colección de sermones, el **Tercero Cathecismo** (1585).⁵ El propósito de la traducción de la doctrina cristiana al quechua y aymara fue el deseo de tener a disposición un instrumento didáctico unificado para la cristianización de los indígenas que se veían como "nuevas plantas" que criaba la iglesia (*Epístola del Concilio* en la **Doctrina Christiana** 1985: 12). En la *Epístola sobre la traducción* (en la **Doctrina Christiana** 1985: 16) se dice claramente que las personas que no saben bien la lengua de los indios, "les han de hazer formar conceptos errados, y agenos de la verdad de nuestra fé" y se corre el riesgo que "estos Indios juzguen ser diuersa doctrina la que por diferentes terminos les enseñan". Y aunque se concede al párroco que explique el mensaje religioso con sus propias palabras, se insiste en que la versión escrita y publicada es la única permitida y autorizada para usar en la doctrina.

⁴ Probablemente en los mismos años sesenta del siglo XVI Quiroga escribió los mencionados **Coloquios** que contienen algunos pasajes en quechua (cf. Cerrón-Palomino 1991 para su estudio).

⁵ Hay una edición facsímil de 1984 de la **Doctrina Christiana** (sin el **Tercero Cathecismo**), basada en el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Lima (**Doctrina Christiana** 1984: última página). La edición de 1985 incluye ambos, la **Doctrina Christiana** y el **Tercero Cathecismo** y se basa en un ejemplar de la Biblioteca Diocesana de Cuenca, autenticado por José de Acosta (**Doctrina Christiana** 1985: 3). El ejemplar de Lima (el facsímil de 1984) contiene algunos errores tipográficos que se encuentran corregidos en el ejemplar de Cuenca.

Los textos mencionados están orientados completamente al uso en la misión; con este fin tuvieron que elaborar una terminología cristiana en quechua y aymara, la cual al mismo tiempo tenía que dirigirse a la comprensión por parte de la población andina. La conciencia de esta problemática está documentada en las anotaciones sobre la traducción de la Doctrina Cristiana, que no solamente se limitan al problema de la variedad dialectal y la necesaria unificación léxica y ortográfica, sino que también incluyen explicaciones de ciertos términos y su traducción a las cuales recurriré más abajo.

Son pocas las posibilidades para obtener una idea sobre el significado y contenido que pueden haber tenido en su significado original para los indígenas las palabras quechuas de la esfera religiosa que fueron usadas en la adoctrinación de la nueva religión. Una de las fuentes que se pueden consultar con este propósito es la de los textos de Huarochirí (**Tradiciones de Huarochirí**), que datan de alrededor de 1608, o sea de un tiempo algo más reciente, pero que por ser el género de sus textos narrativo y etnográfico-descriptivo, usan las palabras en un contexto mayormente no cristiano. Lo mismo -en cuanto al contexto no cristiano- es válido para las oraciones andinas que se encuentran en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615) y en la de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (ca. 1613), así como también en la de Cristóbal de Molina (ca. 1575).⁶

⁶ Contrariamente a las opiniones que recientemente han relativizado la originalidad andina de estas oraciones (Duviols/Itier 1993, Itier 1993a), pienso que sí revelan una estructura semántica, retórica (e ideológica) típicamente andina (como Husson [1985, 1993] lo mostró en sus estudios de los textos poéticos de Guaman Poma). Tal vez habría que analizar los textos 'citados' por los distintos cronistas considerando que ciertamente los autores tuvieron distintos propósitos al escribir sus obras y las oraciones andinas contenidas en ellas. Así por ejemplo, si suponemos que las oraciones presentadas por Molina ya reflejan rezos "seudo incaicos" (como lo dice Itier 1993b: 171 - aunque en otro lugar remite a Husson [1985] para el paralelismo de la tradición andina en Guaman Poma, *ib.* p. 140, nota 2), tenemos que imaginarnos que los informantes de Molina hayan inventado o por lo menos arreglado sus oraciones andinas para el sacerdote cristiano, pues no es muy probable que Molina mismo las haya cambiado, ya que él quería describir la religión autóctona. También hay que preguntarse si los informantes de Molina hubieron re-estructurado las oraciones sólo para él, o si es probable que las oraciones andinas se hayan adaptado a las cristianas ya en un lapso de cincuenta años o menos, en los cuales la presencia permanente y por consiguiente alguna influencia persistente de los misioneros españoles, en mi opinión, no se debería sobreestimar. Ciertamente la situación es diferente en los casos de Pachacuti y Guaman Poma que no sólo escribieron algo más tarde, sino que también tuvieron una motivación diferente. Sin

Una posición más orientada hacia la concepción europeo-cristiana la representan los diccionarios de Santo Tomás (1560) y de González Holguín (1608), escritos con la intención de procurar un medio de aprendizaje a los misioneros.⁷ Especialmente González Holguín tiene explicaciones detalladas y ejemplos de las palabras empleadas en la instrucción religiosa, las que siempre se refieren al mundo religioso cristiano, por lo cual no pueden dar necesariamente una idea exacta del significado que estos términos tenían para el hombre andino en el mundo andino. Sin embargo, para poder aplicar un término en la enseñanza religiosa cristiana también hay que conocer su significado original, por lo cual los diccionarios también traen algunas explicaciones de los significados andinos de estos términos.

Como ejemplo interesante que no se incluye de manera más amplia en este estudio, quisiera mencionar la explicación detallada de cómo se tiene que entender **tuku-**, que de hecho significa en quechua 'tomar forma de, convertirse en', también en el contexto religioso. En los textos cristianos se emplea de la manera siguiente: "Caymi Spiritu Sanctomanta runa tucurcan, que fue concebido por Spiritu Sancto", y "panis conuertitur in corpus Christi, ... tantam Iesus pa v cunman tucun" (**Doctrina Christiana**, *Anotaciones sobre la traducción*, 1985: 170). Se puede dudar si los traductores sabían del significado altamente importante en la esfera religiosa andina de la palabra **tuku-**, como se muestra en los textos de Huarochirí, en los cuales se habla de dioses que se convierten en (**tuku-**) animales (Dedenbach-Salazar Sáenz 1994) o piedras (p.ej. **Tradiciones de Huarochirí** cap. 2, Taylor 1987: 60, y cap. 5, Taylor 1987: 112); ¡teniendo presente esto

embargo, por lo menos con referencia al uso de ciertos términos claves me parece ser improbable que los términos cristianos, introducidos por los esfuerzos catequizadores de los sacerdotes españoles, hayan sido traducidos y adoptados para ser empleados en el contexto de la religión andina, cuasi procesados y re-inventados por los cronistas, y todo esto en un período de menos de cien años. Pienso que el texto más fiable para el análisis del vocabulario es el de Huarochirí, aunque también éste es producto de su tiempo y por eso en ciertas partes refleja que el narrador-comentador-redactor está más influenciado por el mundo hispánico que el narrador de otras partes del texto. Lo que también habla en contra de una influencia europea es que -a pesar de la mutua independencia y diferente intención de estas fuentes- las oraciones son muy parecidas en cuanto a su estructura lingüística y de contenido.

⁷ Para estudios sobre estos gramáticos que también procuran más referencias bibliográficas en cuanto a los autores, véase Dedenbach-Salazar Sáenz (1984: 10-15, 20-23, 26-28) y Beyersdorff (1994).

vale la pena tratar de imaginarse lo que habría pensado una persona andina al escuchar las frases mencionadas con referencia a la transubstanciación!⁸

A continuación examinaré, mediante algunos ejemplos, cómo se presenta la terminología cristiana en los textos de la *Plática* de Santo Tomás, en los de la **Doctrina Christiana** y en los sermones del **Tercero Catecismo**, tratando de responder a la pregunta sobre cómo la población andina puede haber comprendido e interpretado los conceptos cristianos que se les enseñaba mediante los materiales traducidos al quechua.

Algunos términos claves de la fe cristiana no se traducían, sino que se mantenían en castellano, como p.ej. "Sancta cruz", "Dios", "Spiritu sancto", "Amen" en la *Señal de la Cruz*. Sin embargo, al mirar los otros textos, como son el *Padre Nuestro*, el *Ave María*, el *Credo*, la *Salve* y la *Confesión*, se nota que casi todas las palabras de contenido cristiano están traducidas al quechua y al aymara.

Análisis de los términos⁹

Palabras que denominan a Dios

Santo Tomás en su *Plática* emplea la palabra castellana "dios", salvo al final, donde usa "appoymi cangui", "señor mio soys", y también "ruraqueymi cangui", "criador mio soys" (**Gramática**: 207).

⁸ También Regina Harrison, en su estudio sobre **Signs, Songs, and Memory in the Andes**, llama la atención a la problemática de la traducción de conceptos cristianos a los idiomas andinos en la época colonial y la ilustra con el ejemplo de la Trinidad (Harrison 1992: 43-45). Para estudios similares en cuanto a las estrategias misioneras y posibles reacciones indígenas, sobre las regiones de habla nahua y maya, véase Nebel (1992: 259-261) y Baumgartner (1992: 325 ss.)

⁹ Mis convenciones ortográficas son las siguientes: al discutir un término éste se escribe con el alfabeto del quechua ayacuchano moderno que es el que más se acerca a la lengua general colonial. Las citas literales quedan sin modificar su ortografía original. Las citas se ponen entre comillas dobles, mis traducciones entre comillas simples.

Los términos que usan los textos de la **Doctrina Christiana** para denominar a Dios son "dios", "yaya" y "apu", y en los sermones se califica a Dios además como único, "çapalla", y salvador, "quispichiquenchic" (**Tercero Cathecismo**, p.ej. sermón XIX, 1985: 564, 565).

Veremos ahora con más detalle qué significado tenían los términos quechuas en el mundo andino.

Yaya en primer lugar implica la relación de parentesco con el 'padre progenitor' y se encuentra así en Santo Tomás (**Lexicón**: 298: "Yayanc - padre, o padrasto. ... señor generalmente") y en González Holguín (366: "Yaya. Padre, amo Señor"). Su uso está documentado en los primeros capítulos de las **Tradiciones de Huarochirí**, donde en la Introducción incluye también a los ancestros: "cay huc yayayuc Guarocheri ñiscap machoncunap causascanta", 'la vida de los ancestros de los llamados Huarochirí que tenían un solo padre' (Taylor 1987: 40) ¹⁰. Como insinúan las entradas de Santo Tomás y González Holguín, **yaya** también se refiere a una persona de respeto, lo que es comprobado por el uso de la palabra en Huarochirí, cuando Chuquisuso, una mujer, se dirige a un hombre que después resulta ser Pariacaca (**Tradiciones de Huarochirí**, cap. 6, Taylor 1987: 128). Otro significado es el de 'dios' que se encuentra en Guaman Poma así como también en Huarochirí. En Guaman Poma (302 [304] ¹¹) Pachacamac es nombrado "yaya pachacamac" y también en una oración a Viracocha se emplea **yaya**: "maypim canqui yaya", '¿dónde estás, padre?' (Guaman Poma 51). En Huarochirí Pariacaca es denominado **yayanchik**, 'nuestro padre' (cap. 9, Taylor 1987: 190).

El dios de los cristianos también es denominado **apu**. Santo Tomás (**Lexicón**: 235) traduce **apu** como "gran señor", y también las otras entradas se refieren a la alta posición social que se relaciona con el significado de esta palabra. González Holguín (31) pone el énfasis en sus entradas para **apu** en el aspecto semántico de 'juez'; su entrada general reza: "Señor grande o juez superior, o curaca principal, çapay apu, Rey." También en las *Anotaciones sobre la traducción* de la **Doctrina Christiana** (p. 169) hay un comentario con referencia al *Paternoster* que le atribuye el mismo significado: "Capac caynijqui, tu Reyno y señorío) Capac significa Rey o cosa de magestad Real, apu es mas comun nombre". Guaman Poma confirma estos

¹⁰ La transcripción es tomada de Taylor (1987) y ha sido comprobada con el manuscrito original. He insertado una puntuación en el texto quechua. La traducción es mía.

¹¹ Los números de las páginas entre corchetes corresponden a los números de páginas corregidos de la edición de 1980.

significados: p.ej. "señor de dies mil yndios huno apo" (65), "capacapo o apocona rrays [reyes] antiguos principes" (341 [343]), pero también emplea la palabra **apu** en relación con Pachacamac: "pachacama capac apo" (78). También en Huarochirí se encuentra el uso por una autoridad, p.ej. con referencia al Inca Huayna Capac quien es denominado "apu" (cap. 14, Taylor 1987: 246), pero también con referencia a las *huacas* y *huillcas* a quienes se dirige Cauillaca al buscar el padre de su hijo: "ricoy caricuna apucona", '¡miren, hombres, señores!' (cap. 2, Taylor 1987: 56). Aparte de lo que se sabe del rol importante de los Apu en el actual universo religioso andino (p.ej. Aranguren Paz 1975, esp. 113-114), también en un documento colonial del Perú central, **apu** aparece claramente con un significado religioso andino: "y que los que vinieron a este dicho pueblo ... tienen vn Apo que les crio" (Doyle 1989: 52).

Cabe mencionar aquí el término **qapaq** que se encuentra con relación al 'reino de Dios': "capac cay", con el 'nombre de Dios': "Diospa capac sutin" (**Doctrina Christiana: Paternoster**, véase el *Apéndice; Mandamientos*, 1985: 32-33) y también como calificativo: "capac Diosninchicpas", traducido de "aquel gran Dios", literalmente: 'también nuestro gran Dios' (**Tercero Cathecismo**, sermón I, 1985: 367). Santo Tomás (**Lexicón**: 248) tiene varias entradas; todas contienen el elemento 'real' en su traducción, p.ej. "Capac, o capac çapa - rey, o emperador"; también según González Holguín (134-135) esta palabra tiene el significado de 'noble, real', p.ej. "Çapa kapac Inca. El Rey. Çapa kapac Dios. Dios Rey." ¡Aquí hay una equiparación consciente de la nobleza incaica con la nobleza divina cristiana! Los textos de Huarochirí reflejan este significado; por ejemplo se habla de un señor (deidad) muy rico y poderoso, Tamtañamca, como **qapaq**: "chay pachas huc runa Tamtañamca sutiyoc, ancha capac atun apo carcan", 'hubo en ese tiempo un hombre llamado Tamtañamca, fue un señor muy alto y poderoso' (cap. 5, Taylor 1987: 86). También en los rezos reunidos por Molina (Rowe 1953: No. 8 y 9, Molina fol. 17r y 17v) se encuentra **qapaq**, calificando al Inca, y en Pachacuti y Guaman Poma la misma palabra se usa en relación con Viracocha (Pachacuti Yamqui fol. 9v; Guaman Poma 50).

En el *Apéndice* a este estudio se encuentran marcadas con negrilla las palabras empleadas en la **Doctrina Christiana**; se nota que el término 'Dios' va acompañado por las palabras andinas **apu** y **yaya**, que obviamente -en la comprensión de los indígenas- tienen que haberse relacionado con los conceptos de poder, autoridad y respeto para

seres humanos y también sobrenaturales en el significado que ya tenían para la población andina.¹²

Palabras que denominan a la Virgen María

Aparte de la expresión castellana "Virgen Sancta Maria" en la **Doctrina Christiana**, ella también es denominada como **sapa quya**, y su atributo y el de Jesús, 'fruto de su vientre', es **qullana**. El sermón que explica el *Ave María* (**Tercero Cathecismo**, sermón XXIX, 1985: 725) conserva en la traducción al quechua las expresiones en castellano "nuestra señora" y "virgen", pero también se califica con palabras traducidas al quechua: "Cay oracionta çocarispam, nuestra Señora sancta Maria viñay Virgenta rimachinchic, paymi, ari Diospa çapay maman, hanacpachap coyan, ñocanchicpapas marcanchictac", lo cual traduce: "En el Ave Maria hablamos con Nuestra Señora la Virgen Maria madre de Dios que es Reyna del Cielo, y es Abogada nuestra ...". El glosario de las *Anotaciones sobre la traducción* tiene "Çapay churin, çapay Coya, vnico hijo, singular Reyna" y también se encuentra "Collanan, bendita, excelente, illustre" (**Doctrina Christiana** 1985: 172). Los mismos significados tiene González Holguín: "Excelente. Ccollana ccollanan runa ..." (521), "Vnico por solo sin otro alguno. Çapalla Vnico rey. Çapay ccapak çapay apu. ... Vnica reyna. Çapay ccoya" (687). Y en Santo Tomás se encuentra "Collanan - la cosa mas principal en qualquier genero" (**Lexicón**: 267) y "Vno solo - suc çapalla" (*ib.* p. 223).

Este uso se refleja en los textos cristianos, y cuando en la *Salve* también se llama **sapay quya** a la Virgen María, se está empleando aquí el título de la esposa del Inca, con todas las implicaciones andinas que debe haber tenido esta palabra para la población indígena en esa época. González Holguín (70) tiene: "Ccoya Reyna, o princessa heredera." Guaman Poma (285 [287]) en una oración extiende el significado a la Luna como deidad: "quilla coya mama".

El término **qullana** se encuentra documentado en los textos de Huarochirí: se usa para denominar la casa del rico Tamtañamca, tiene el significado de 'bonito', 'excelente' (cap.

¹² La traducción del término 'papa' por la palabra nahua "tlahtoani" que era el señor de una provincia en la cultura azteca, que emplea Sahagún en sus **Coloquios** de 1564, es un ejemplo de que este acercamiento a la conversión fue usado de manera parecida en Mesoamérica (Ebacher 1994: 8-9; cf. también el análisis del vocabulario usado en las zonas azteca, maya y quiché, hecho por Schlenker 1965).

5, Taylor 1987: 96); también una señora muy bella (que sale de la cajita que le encargó el Inca al mensajero) así como su ropa linda está descrita mediante la palabra **qullana** (cap. 14, Taylor 1987: 246). Aquí y en otros lugares del texto esta palabra se usa casi siempre para denominar la excelencia, mayormente de personas importantes, también de sus atributos. No es improbable que ya en la cultura andina **qullana** se haya referido a una característica de un ser sobrenatural (como se podría colegir de los contextos en los que se emplea en los textos de Huarochirí) y por eso fuera adaptado por los clérigos para significar también 'bendito'.

Otra palabra relacionada con María es **paqari-**: "Vicçaymanta pacarimuc Iesus", "el fruto de tu vientre Iesus" (*Ave María*, véase el *Apéndice*). Según González Holguín (266 s.) este verbo significa 'nacer', y un sinónimo es **yuri-**. González Holguín amplía el significado de este verbo al referirlo también a los ancestros como fundadores del linaje: "Paccarichik yayanchic mamanchic. Nuestros primeros padres. Paccarichik machu chauchu, o hurutmi. El principio del linaje", "Paccarik pacha. El principio del mundo". Otro aspecto semejante de esta palabra es el nacer de los dioses andinos, es decir su aparición en el mundo, y también el origen de grupos de personas (y etnias) como se manifiesta en los textos de Huarochirí que usan **paqari-** y **yuri-**; el nacer de Pariacaca: "... cay quipampim Pariacacap pacarimuscantauan rimason", 'después hablaremos ... y del nacimiento de Pariacaca' (cap. 1, Taylor 1987: 48), "cay pachapim chay Pariacaca ñisca Condorcotopi pihcca runto yurimurcan", 'en esta época ese Pariacaca nació en Condorcoto (de/como) cinco huevos'¹³ (cap. 5, Taylor 1987: 48); el nacer de los hijos de Pariacaca: "ychaca cay yurimuscan pacarimuscan simiri cay ynam", 'pero la historia cómo han provenido, nacido, es ésta' (cap. 24, Taylor 1987: 350); el provenir de la gente de una época: "hichaca cay runacunap chay pacha pacarimuscancunactam mana yachanchiccho, maymantah pacarimurcan", 'pero no sabemos el origen [nacer] de la gente de esa época, de dónde habrían provenido [nacido]' (cap. 5, Taylor 1987: 84); el origen del grupo checa: "ichaca cay yurimuscan pacarimuscan simiri cay ynam", 'pero la tradición de este su nacer, su provenir es así' (cap. 24, Taylor 1987: 350).

Aquí cabe recordar la **paqarina** como lugar de origen como lo describe Guaman Poma (84): "y anci mando el ynga que adorasen y sacrificasen a sus pacaricos y uacas de los serros y cuevas peñas". Doyle (1989: 94-95) también documenta este concepto andino, y el hecho que "pacarina" ("point of origin of human groups") y "malqui" (los ancestros)

¹³ Para esta construcción de tipo ecuación entre el sujeto 'Pariacaca' y la expresión 'cinco huevos' mediante el verbo 'nacer' véase el estudio de Adelaar (1994) sobre este fenómeno gramatical que él ha denominado el "complemento de manifestación divina".

parecen ser idénticos, haría posible en el contexto cristiano la interpretación de Jesucristo como primer ancestro de la humanidad.

MacCormack (1984), en su análisis de la continuidad que se puede ver en el siglo XVI desde la adoración del Sol hasta la de la Virgen, llega a la conclusión que una imagen milagrosa -en este caso la de la Virgen hecha por un indígena- se asemeja a las *huacas* en que tiene vida y poder (en este caso el de curar). Concluye que el uso de la confesión, el ayuno y la virginidad en la tradición cristiana confirmaba estas mismas prácticas que también habían formado parte de la religión andina (MacCormack 1984: 53, 55). Resulta que también la evidencia visual fomentaba tal continuidad andina en las tradiciones religiosas.

La palabra que denomina al diablo

Taylor (1980) dedicó un estudio al término **supay**, el cual, al igual que el trabajo de Crickmay (1995), se basa principalmente en las fuentes coloniales y muestra la complejidad de este concepto andino, que originalmente parece haber incluido elementos semánticos como la sombra, el ánima de la persona y que también es relacionado con los espíritus de los muertos y ancestros.

En los textos cristianos de la época colonial se encuentran palabras que se refieren al concepto del mal, del diablo, sobre todo en textos libres como los sermones. Santo Tomás, en su *Plática*, en 1560 todavía traduce "demonio" por "mana alli çupay", '**supay** malo', reconociendo de esta manera que la palabra andina puede tener un significado ambiguo:

Y aquellos vellacos	(mana alli çupay)	
Chacày acuyllacona	mana alli çupay	
en vuestra lengua	se llaman	
(simijquichicguan)	xutioc,	
en nuestra	de los christianos	lengua,
ñocàycop	viracòchap	simijco,
diablos	se llaman.	
diablos	xitiòcmi [sic].	

Y estos [los ángeles expulsados del cielo] son los que en vuestra lengua llamays (mana allìçupay.) Y nosotros en la nuestra, les llamamos diablos. (**Gramática**: 200-201.)

La transición semántica de un significado propiamente andino que incorporaba aspectos positivos y negativos en un mismo concepto (como es usual en el mundo religioso de los Andes) a un significado puramente negativo, se refleja claramente en los textos de Huarochirí, en los cuales en el transcurso de las narraciones de contenido mitológico se habla de los dioses como de "huaca", mientras que cuando interfiere un narrador-comentador-redactor (con frecuencia al comienzo y al final de los capítulos), éste se sirve del término "supay" para denominar a las mismas entidades anteriormente llamadas "huaca" (cap. 20, Taylor 1987: 292 ss.). En el relato que refiere la lucha de don Cristóbal con la antigua deidad Llocllayhuancupa (en este mismo capítulo), **supay** y **mana alli supay** se emplean con el mismo significado. Aquí, igual que en la plática de Santo Tomás, se muestra la transformación paulatina del significado andino hacia un nuevo significado dentro del universo cristiano que no permite la integración de elementos de carácter benévolo y malévolos en un mismo concepto.

En el sermón XIX del **Tercero Cathecismo** (1985: 565) el autor emplea el término **supay** (equiparando al ser denotado según él como **supay**: el diablo, a los sacerdotes indígenas andinos) con una connotación claramente negativa:

<p>Cunan caycunacussac ñiscaypim churicuna yachachiscaiquichic vmucunap mana allicascanta llullascanta, mana alli yachachiscantahuan, cunanmanta vmucunacta ricuspa çupaymanta ayquec hina paycunamanta ayquencayquichicpac.</p> <p>Ricuy ari Çupayca runacunap hatunin aucanchic caspa, ancham checnihuanchic, caycanracchus hanacpacha chica, alli cauçayman rinman ñispam, yma haycapipas llullarcoanchic.</p> <p>Ymanam Iesu christo Diosninichic quispichiquenchic, Apostolnincunacta, Discipuloncunactapas, hinantin pachaman capac siminta runacunacta yachachic cacharcán.</p> <p>Chay hinallatacmi Çupaypas yanancunacta, machu vmucunacta, paya vmucunacta runacta llullancampac cachan. Manachu camcuna yachanquichic, vmucunaca llama hina mana soncoyoc vtic, cayca, vçupa camam ari manam ymactapas allintaca yachanchu llulla runacunacta llullayllata, llullacyllatam yachan.</p>	<p>En este sermón hermanos os quiero declarar los engaños y mentiras, que los viejos hechizeros os enseñan contra la ley de Dios: para que huyays dellos como del diablo.</p> <p>Sabed hermanos quel diablo como es enemigo mortal de los hombres y le pesa que se saluen ha procurado y procura engañaros para que os condeneys,</p> <p>y assi como Iesu christo nuestro salvador embio por todo el mundo sus Apostoles y discipulos para enseñar la verdad</p> <p>Assi el diablo embia sus ministros que son estos viejos hechizeros, para que engañen a los hombres. Vosotros no veys que estos hechizeros, son unos necios y tontos, y miserables, que no saben nada mas de mentir y engañar?</p>
--	--

Aquí hay que preguntarse si el destinatario de este sermón, el hombre andino, hubiera podido comprender en su totalidad las implicaciones negativas incorporadas en conceptos que para él eran positivos o por lo menos ambiguos.¹⁴ Probablemente más bien construía el significado negativo en base a los adjetivos y verbos usados por el sacerdote cristiano en el sermón, como por ejemplo **mana allin**, 'malo', **llulla-**, 'engañar', etc.

Mirando los tres términos aquí presentados, Dios, la Virgen y el Demonio, se nota un acercamiento consistente a la traducción. El concepto del dios cristiano incorpora el de 'padre' y 'señor' y se le califica como 'poderoso'; por consecuencia, se traduce con los términos andinos **yaya** y **apu** que incorporan los mismos componentes semánticos. El concepto de la Virgen María incorpora el de 'madre' y se le califica como la 'reina de los cielos', por consecuencia, se traduce empleando los equivalentes andinos: **mama** y **quya**. El concepto del diablo incorpora lo malo; por consecuencia se traduce como **supay**, concepto andino que más fácilmente se ha podido asociar con lo malo. En ninguno de estos casos, los traductores parecen haber sido conscientes de que cada una de las palabras andinas escogidas por ellos para transmitir un concepto cristiano, tenía implicaciones profundamente religiosas para el quechua-hablante.

La adoración: *mucha-*

Ya en 1560 Santo Tomás usa el término **mucha-**, refiriéndose a la adoración de los dioses andinos:

los ydolos, guacacta,	las piedras, rúmicta	al sol, indicta,	a la luna, quillacta
a la tierra pachacta	adorad mòchay		

[estos demonios os dicen:] Adorad al sol, a la luna, a las piedras, a los ydolos
...

pero también al dios cristiano:

De aqui adelante Conanmanta	me enmendare, guanaciacmi	no mana	otra vez ñatac
--------------------------------	------------------------------	------------	-------------------

¹⁴ Con referencia al Caribe, de Pury Toumi (1995) llama la atención a la dificultad que tuvieron los europeos en la época colonial de interpretar los términos indígenas por 'dios' y 'diablo' en un marco cristiano.

pecare, hochallicusacchu,	no mana	mas ñatac	a los ydolos guacacta
adorare mochacussacchu,	A vos solo Camçapallata	adorare mochascayqui ...	

De aqui adelante me enmendare, y nunca mas pecare. Y a vos solo adorare ... (*Plática en la Gramática*: 204-207.)

La palabra **mucha(-yku)-** se encuentra con varios significados en los textos de la **Doctrina Christiana** (*Paternoster, Ave María, véase el Apéndice*) como 'saludar' ("salue"), 'rogar (en favor de)', 'santificar'. González Holguín (246) ofrece la definición siguiente: "Muchaycuni, o, muchani. Bessar a alguno honestamente con reuerencia, o, hazer cortesia, o, bessar la mano. ... Muchascca. Adorado, reuerenciado, bessado en cosas sagradas." Aquí este autor da el significado básico de esta palabra que es 'besar'. En las otras entradas, González Holguín no lo tiene con ningún significado que no sea cristiano. Sin embargo, de muchos documentos de la extirpación de idolatría se sabe que esta palabra se usaba en castellano, en general como 'mochar', para referirse a la adoración de deidades andinas. Con este mismo significado aparece con frecuencia en los textos de Huarochirí, como p.ej.: "Pariacacactaña muchayta callarirca tucoy yuncacuna", 'empezaron a adorar a Pariacaca, todos los yuncas' (cap. 9, Taylor 1987: 164), y así también lo tiene Guaman Poma (p.ej. 67): "[sin] hazer mocha a las uacas". Esta palabra también se puede referir al respeto que se tiene a una persona: "chaysi, cay runacta chica alli causascanta ricuspas, tucoy hinantin llactacunamanta hamuspa, yupaicharcan mucharcan", 'entonces, como veían que verdaderamente vivía bien el hombre, viniendo de todos los pueblos, lo estimaban y veneraban' (**Tradiciones de Huarochirí**, cap. 5, Taylor 1987: 88).

El pecado: *hucha-*

El concepto de **hucha-** ha sido objeto de discusión hace mucho tiempo, y la interpretación de Duviols (1976) fue un primer aporte; la discusión está siendo continuada por otros autores (véase p.ej. la discusión en Dedenbach-Salazar Sáenz 1990: 190-191, en Beyersdorff 1994: 265 ss. y en Harrison 1995) que, desde diferentes puntos de vista, tratan de entender el significado que tenía el término en la cultura andina prehispánica.

En los textos castellanos y quechuas de la **Doctrina Christiana**, el concepto cristiano de culpa y pecado delante de Dios se expresa con las palabras siguientes: 'pecar', **huchalliku-**, 'pecador', **huchasapa**, 'culpa', **hucha**, es decir, el concepto cristiano de

culpa y pecado es equiparado con el concepto quechua de **hucha-**, como consta también claramente en la explicación de este vocablo en las *Anotaciones a la traducción (Doctrina Christiana 1985: 173)*. Aparte de este significado, González Holguín y Guaman Poma dan otro componente semántico a la palabra **hucha**, el cual es el de 'negocio' o 'pleito' (González Holguín 199) y "contador mayor hatun hucha quipoc - contador menor huchuy hucha quipoc" (Guaman Poma (361 [363], cf. también Beyersdorff 1994: 265 ss.). En los textos de Huarochirí esta palabra quechua se usa con frecuencia con el significado de culpa frente a las deidades andinas, así p.ej. es **hucha** cuando no se baila una danza andina y esta falta puede ser castigada con la muerte: "... huañuptinpas, 'chay hochanmantam huañon' ñispas ñincu", 'cuando uno moría, dicen "ha muerto por esa culpa"'(cap. 9, Taylor 1987: 176). Pariacaca se enoja por los pecados de Tamtañamca y destruye sus bienes: "chay chay huchancunamantas piñaspa, tamyá hatarispa, mamacochaman tucoy hinantin huasintahuan llamantahuan aparcan", 'enojándose por esos sus pecados, haciendo levantarse lluvia, llevó al mar todo, con su casa y sus llamas' (cap. 5, Taylor 1987: 116). Y había que limpiar del pecado a los gemelos recién nacidos: "armachimusac huchanmanta" (suplemento 1, Taylor 1987: 500).¹⁵ Hay indicios muy claros -que refuerzan lo que se ha colegido de las crónicas- que las religiones andinas tenían un concepto concreto del pecado frente a sus dioses así como también de la penitencia y de la confesión; era p.ej. un pecado no adorar a los dioses antiguos y en lugar de eso dirigirse al nuevo dios cristiano (Doyle 1989: 152 ss.).¹⁶

Tal vez en las esferas de la adoración y del pecado, ambas religiones tenían concepciones básicas semejantes, aunque su realización en la práctica debe haber variado - tanto que hay que preguntarse si desde el punto de vista misionero era recomendable emplear los términos quechuas porque la equiparación podría llevar a comportarse con la deidad cristiana de una manera parecida a la que se empleaba en el

¹⁵ Pero también en estos textos ya se usa la palabra en el contexto cristiano, p.ej. cuando Cristóbal Choquecassa cae en pecado, seducido por la huaca: "cay huchaman hurmarcanmi" (cap. 20, Taylor 1987: 302). Un uso ciertamente influenciado y provocado por la situación de un narrador indígena frente a un sacerdote cristiano se refleja en el uso del verbo **huchalliku-** para denominar el acto sexual (p.ej. en el cap. 30, Taylor 1987: 434); otra palabra usada para esto es **puñu-**, 'dormir' (p.ej. cap. 6, Taylor 1987: 134).

¹⁶ Duverger (1993: 152) esboza con las palabras siguientes el cambio que hubo en el ritual de la penitencia en México: "El nombre de la confesión sigue siendo el mismo, los nombres de los pecados no han cambiado, la síntesis del ritual ha permanecido idéntica: el penitente y su confesor conversan a solas. La única diferencia notable es que un fraile tonsurado, vestido de sayal, ha reemplazado al sacerdote de Tlazolteotl con el pelo sobre la espalda" (el subrayado es mío).

trato con la deidad andina, con lo cual era posible integrar a la deidad cristiana en el universo andino más que lograr un abandono de creencias y comportamientos religiosos indígenas.

Consideraciones finales

Resumiendo se puede decir que todos los términos discutidos arriba a manera de ejemplo tenían en el quechua del siglo XVI/XVII -igual que los equivalentes en castellano- un significado en la esfera religiosa. Incluso se presentan los siguientes paralelismos:

Las deidades a las que se le dirigía con	eran en los Andes	en el cristianismo
yaya	Pachacamac Viracocha	Dios
qapaq apu	Pariacaca	Dios
quya mama	Killa	Santa María
paqari-/yuri- denominaba el nacer huevos	de Pariacaca de cinco de María	de Jesús del vientre

Por eso es un ejercicio interesante leer los textos quechuas de la **Doctrina Christiana** tratando de comprender estas palabras con su significado original; entonces se nos ofrece que el hombre andino que aprendía una nueva religión, por lo menos mediante estas oraciones podía adecuar esta nueva religión a la suya antigua¹⁷, y que este

¹⁷ Salomon (1990) -en su interpretación de los capítulos de las **Tradiciones de Huarochirí** en los cuales se cuenta cómo don Cristóbal, un indígena, luchaba contra la tentación de seguir adorando a una *huaca* andina- analiza los acontecimientos narrados como si don Cristóbal hubiera adaptado métodos y medios andinos de interpretación mítica y religiosa y de esta manera adecuado el acontecimiento a una experiencia religiosa cristiana. El mismo autor muestra cómo lo que don Cristóbal dice que le ha sucedido es modelado en base a un mito y creencias andinas.

proceso para él no necesariamente debería entrañar contradicciones esenciales entre su universo y el de los españoles; al contrario, estas traducciones bien pueden haber sido el primer paso hacia la religión andina moderna que incorpora conceptos de los dos mundos sin que parezcan contradecirse. La situación parece haber sido muy parecida a la que analizó Burkhart (1989) en su estudio sobre México en el siglo XVI; la autora concluye que la religión híbrida nahua-cristiana tendía a combinar ambas culturas de tal forma que las estructuras y funciones nahuas se imponían al contenido cristiano; es decir, como no se lograba comprender del todo las premisas del cristianismo, solamente algunos aspectos superficiales de los ritos cristianos se podían incorporar a la propia religión nahua; de esta manera los cambios en el panteón consistían de un re-formar ("reworking") más que de un re-emplazar ("replacement") (Burkhart 1989: 187-188, 190). También Duverger (1993: 150, 152) llega a una perspectiva parecida cuando habla de la "nahuatlización de la doctrina cristiana [que] tiende a menudo a asimilar la religión católica al universo de las creencias precolombinas"; concluye que "el recurrir a las lenguas indígenas produjo una presentación bastante mestizada de la religión católica".

En su estudio sobre la literatura quechua colonial de la cristianización Itier (1995) trata brevemente de la recepción de la terminología cristiana traducida al quechua por los indígenas, y aunque primero dice que el destinatario cogerá estos términos en el sentido deseado por el autor (1995: 325), más adelante diferencia la posible comprensión del destinatario según el grado de aculturación de éste (1995: 326). Para evitar tales aparentes contradicciones me parece útil la idea de una escala de posibles interpretaciones por parte de los indígenas, dependiendo del grado en el que están familiarizados con el mundo cristiano; este afianzamiento del indígena con la nueva religión depende en gran parte de los métodos de catequización y del tipo y frecuencia de contacto que establecía el funcionario cristiano con la población.¹⁸

En los Andes se cuenta con numerosa documentación de la época de la extirpación de la idolatría que prueba que la población andina aún a mediados y hasta fines del siglo XVII seguía manteniendo sus propias creencias y ritos (p.ej. Huertas Vallejos 1981, Duviols (ed.) 1986). Gareis (1991: 254) habla de "un cambio cultural [que] se dio más en

¹⁸ Klor de Alva (1982: 351-352) presentó un modelo que esbozaba las posiciones de los indígenas aztecas frente a la cristianización. La mayoría de estas posiciones se encontraba entre la conversión incompleta y la resistencia, mientras que la conversión completa, así en el modelo como también a través de la evidencia documental, es una posición que no es asumida muy frecuentemente.

la forma exterior (o sea en la imagen del dios) que en las mismas creencias, cuyos elementos constitutivos se conservaron a lo largo del siglo XVII". En su estudio sobre el *Huanca* -un ser sobrenatural relacionado con la fecundidad- González (1989: 79) muestra que incluso hoy en día, por un lado se ve una "persistencia del *Huanca* en su naturaleza, representación y significación originales en amplios sectores serranos", y por otro, observa un "sincretismo: a la vez que se aceptaba la Cruz cristiana en los Andes, se fueron transfiriendo a ésta muchos de los significados y funciones del *Huanca*. La religión de los 'vencidos' pudo resistir reinterpretando a la religión de los vencedores." Aunque los autores aquí citados emplean términos distintos para denominar el fenómeno descrito -religión híbrida, mestizaje del cristianismo y sincretismo- resulta clara y unánime la conclusión de que en la época colonial se desarrollaba, y en parte debido al uso lingüístico de los misioneros, una religión que básicamente mantenía su sistema y estructuración propias, apoderándose de ciertos elementos del cristianismo, integrándolos en su propio sistema.

Me parece encontrar aquí una de las razones (aparte de razones políticas) del por qué durante el siglo XVII se ve una tendencia más clara hacia la enseñanza del castellano, aunque todavía sin excluir la instrucción en lenguas indígenas, y por qué en el siglo XVIII la iglesia prohibió el uso de los idiomas andinos y fomentó la adoctrinación en castellano ¹⁹: probablemente cayeron en la cuenta de que los textos en lenguas indígenas no ayudaban tanto a convertir a los indígenas al cristianismo, sino que más bien les daban la posibilidad de integrar aspectos de la nueva religión a la suya. También Duverger (1993: 152) termina sus consideraciones en cuanto a la primacía de las lenguas vernáculas en este sentido diciendo:

Se comprende que, en la segunda mitad del siglo XVI, los altos responsables de la Iglesia hayan podido plantearse preguntas acerca de la eficacia del método 'indigenista' y lo adecuado de utilizar las lenguas indias para erradicar el paganismo.

Las consecuencias se muestran claramente en los documentos referentes a las lenguas indígenas del siglo XVIII; por ejemplo el obispo de Oaxaca dice en 1769 que

¹⁹ Para una visión del cambio véase los documentos publicados por Solano (1991), p.ej. las Reales Cédulas de 1578 (Doc. 40, que las doctrinas de indios se otorguen sólo a conocedores de sus idiomas), de 1634 (Doc. 78, en favor de la enseñanza del español), de 1636 (Doc. 79, para que los sustitutos de los doctrineros sepan las lenguas indígenas), de 1691 (Doc. 96, que se potencie la enseñanza del español), de 1770 (Doc. 111, para que se pongan los medios para erradicar los idiomas aborígenes).

se ha entendido que en la mayor y mas perfecta lengua de los indios no se pueden explicar bien ni con propiedad los misterios de la fé, sino con grandes absurdos e imperfecciones (Solano 1991: Doc. 110, p. 253; cf. del mismo año el Parecer del arzobispo de México, Doc. 129).

Este 'peligro' de que se conserven las religiones indígenas también es documentado en la carta pastoral de 1769 del arzobispo de México, Lorenzana:

El mantener el idioma de los indios es capricho de hombres, cuya fortuna y ciencia se reduce a hablar aquella lengua, que también la aprende un niño; es contagio que aparta a los indios de la conversación de los españoles: es peste, que inficiona los dogmas de nuestra fe ... Es dar motivo a que no formen concepto de la Divina Magestad, ni de la del Rey de la tierra, ni den valor a los preceptos de sus justicias mayores, ni a lo que les predicán o reprehenden los párrocos. (Konetzke 1964: 97-98; también en Solano 1991: Doc. 108, pp. 244-245.)

El **Concilio Provincial de Lima** de 1772 formula también la necesidad de la instrucción en castellano, pero se pronuncia de una manera muy realista en cuanto a una fase de transición en la que todavía se deben usar las lenguas indígenas:

Que a los Yndios se les enseñe la Lengua Castellana, y que para ello, se restablezcan las escuelas de primeras letras que estan arruinadas, y se erijan otras de nuevo.

Que los Yndios aprehendan la lengua Castellana para que de este modo sean mas facilmente, y mejor instruidos en las materias de la Religion, y del estado, y gobierno politico, ...

... y en el entretanto que esto se verifica, y Los Yndios son instruidos en la lengua Castellana los Parrocos les explicaran la doctrina Christiana en su Idioma. (Cap. 15, fol. 21v-22r.)

[Con referencia al catecismo de 1584:] y al mismo tiempo proponer, y publicar otro conforme asimismo à el, pero mas abreviado, y conciso à lo precisamente necesario que sirva para la instruccion de los niños, y gente ruda que son los mismos que ban puestos a continuacion de este Concilio en las Lenguas Castellanas è Yndica de que generalmente se usa en esta Provincia. (Cap. 16, fol. 22r-22v.)²⁰

²⁰

Lamentablemente el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid no contiene el catecismo avisado. Se trata de la reedición en castellano y quechua hecha en 1773 con los títulos: **Catecismo menor en castellano, y lengua quichua y Tercero Cathecismo, y exposicion de la doctrina christiana por sermones.**

Que en el entretanto que los Yndios aprenden la Lengua Castellana se han [sic] los Curas de Yndios examinados en la Lengua de los que administran ... (Título 7, cap. 8, fol. 74r).²¹

Pero cuando en el siglo XVIII cambió definitivamente la política lingüística y misionera, ya se había establecido la religión andina que perdura hasta nuestros días y que ha conservado más elementos andinos de lo que se ha querido reconocer durante mucho tiempo. La evidencia aducida en este estudio sugiere que la política de la cristianización que se manifestaba en la traducción de los materiales de instrucción y su implementación mediante las lenguas indígenas, en lugar de llevar a una transmisión y comprensión global de nuevos conceptos por parte de la población andina, conducía a que los destinatarios transpusieran e integraran algunos elementos de los nuevos conceptos al sistema religioso andino ya existente.

APENDICE: Algunas oraciones de la *Doctrina Christiana*

A continuación siguen algunos textos de la **Doctrina Christiana** de 1584. En la columna izquierda se encuentra el texto quechua, a la derecha la traducción al castellano de la misma edición de 1584.²²

²¹ Según MacCormack (1985: 456): "By the late sixteenth century, missionary Christianity had thus crystallized into a rigid and self-contained body of doctrine impermeable to any influence from Andean religion. Quechua terminology used to describe Christian concepts had been carefully eliminated from dictionaries, catechisms, and manuals of preaching to Indians, and the same purist attitude defined all other aspects of Christian life in the Andes." Esta afirmación, especialmente en cuanto a la fecha indicada por la autora, quedaría por verificar a través de los siglos, examinando los materiales mencionados. Por lo menos en el **Ritual formulario** de Pérez Bocanegra (1631) el autor conserva la terminología, al igual que los autores del **Arte de la lengua quichua**, Torres Rubio y Figueredo (1754); y en la **Doctrina Cristiana en quechua** impresa en el Perú a mediados de este siglo, todavía se mantiene la misma dicción del Tercer Concilio.

La precaución de no traducir por lo menos los conceptos básicos de la religión cristiana (como p.ej. Dios, Virgen) se manifestó en la política de la adoctrinación en las Filipinas que en base a la experiencia en América había entendido que la traducción podía llevar a la (con)fusión de dos religiones (Rafael 1988: 29).

²² Los textos se han tomado de la **Doctrina Christiana** ([1584] 1985): "Por la Señal de la Sancta Cruz", p. 21; "El Pater Noster", p. 21-22; "El Ave Maria", p. 22-23; "El Credo", p. 23-25; "La Salve", p. 25-26; "La Confession General", p. 41-42.

El texto quechua de la **Doctrina Christiana** de 1584 se ha copiado literalmente, reemplazando sólo la tilde por "n/m" y poniendo los acentos donde podría causar malentendidos. El texto quechua también se ha copiado letra por letra; solamente se han juntado las palabras divididas al final de la línea donde esta división no está indicada.

He marcado con negrilla las palabras y expresiones que se discuten en el texto.

LA SEÑAL DE LA CRUZ

<p>Sancta cruzpa vnanchanraycu, aucaycucunamanta, quispichihuaycu Dios apuycu. Yayap, Churip, Spiritu Sanctop sutimpi. Amen Iesus.</p>	<p>Por la señal de la sancta Cruz, de nuestros enemigos, libranos señor Dios nuestro. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Spiritu Sancto. Amen.</p>
---	---

EL PATERNOSTER

<p>Yayaycu, hanacpachacunapi cac. Sutijqui muchasca cachun[.] Capac caynijqui ñocaycuman hamuchun. Munaynijqui, rurasca cachun: ymanam hanacpachapi hinatac cay pachapipas Punchaunincuna tantaycucta, cunan coaycu. Huchaycuctari pampachapuyaycu, ymanam ñocaycupas, ñocaycuman huchallicuccunacta, pampachaycu hina. Amatac cacharihuaycuchu, huatecayman vrmancaycupac. Yallinracc, mana allimanta quispichihuaycu. Amen Iesus.</p>	<p>Padre nuestro, que estás en los cielos, sanctificado sea el tu nombre. Venga a nos el tu reyno. Hagase tu voluntad, assi en la tierra, como en el cielo. El pan nuestro de cada dia, danos lo oy. Y perdona nos nuestras deudas, assi como nosotros las perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dexes caer en la tentacion. Mas libranos del mal. Amen.</p>
---	---

EL AVE MARIA

<p>Mvchaycusayqui Maria Diospa gracianhuan huntascan canqui. Apunchic Diosmi camhuan. Huarmicunamanta collananmi canqui. Vicçayquimanta pacarimuc Iesus huahuayquiri collanantacmi, A sancta Maria virgen Diospa mamam, ñocaycu huchaçapacunapac muchapuyaycu, cunan, huañuynijcu pachapipas. Amen Iesus.</p>	<p>Dios te salve Maria, llena de gracia. El señor es contigo. Bendita tu en las mujeres. Y bendito el fruto de tu vientre Iesus. Sancta Maria, virgen madre de Dios, ruega por nosotros peccadores agora, y en la hora de nuestra muerte. Amen.</p>
---	--

EL CREDO

<p>Yñinim Dios yaya llapa atipacman, hanacpachap, caypachap ruraquenman lesu Christo paypa çapay churin apunchicmanpas. Caymi Spiritu sanctomanta runa tucurcan. Virgen sancta Mariamanta pacarimurcan. Poncio Pilatop siminmantam muchurcan. Cruzpi chacatasca carcan, huañurcan, pampascatac carcan. Vcupachacunaman vraycurcan. Quimçañequen punchaupim huañuccunamanta cauçarimpurcan. Hanacpachacunaman vichayripurcan[.] Dios yaya llapa atipacpa, pañañequempim tiaycun, chaymantam cana cauçac runacunacta, hauñuccunactahuanpas taripac hampunca. Spiritu sanctoman yñinim. Sancta yglesia catholicacta. Sanctocunap huclla chacuyninta. Huchacunap pampachayninta. Aychap cauçarimpuyñinta. Viñay cauçaytahuampas yñinitacmi. Amen. Iesus.</p>	<p>Creo en Dios, Padre todo poderoso, criador del cielo, y de la tierra. Y en lesu Christo, su vnico hijo, señor nuestro, que fue concebido por Spiritu sancto, y nacio de la virgen sancta Maria. Padescio so el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto, y sepultado. Descendio a los infiernos: y al tercero dia resuscito de entre los muertos. Subio a los cielos, y está assentado a la diestra de Dios todo poderoso. Dende verna a juzgar los viuos y los muertos. Creo en el Spiritu sancto. La sancta yglesia catholica. La communion de los sanctos. La remission de los peccados. La resurreccion de la carne, la vida perdurable. Amen.</p>
--	--

LA SALVE

<p>Mvchaycusayqui çapay coya, huacchaycuya mama, cauçay, ñucñu, suyanaycu, muchaycusayquitac. Camtam huacyamuycu, Euap carcusca huahuancuna. Camtam yuyamuycu, huacasma, anchispa, cay veque pachapi. Chay ari marçaycu, ñocaycuman chay cuyapayac ñauijquicta cutirichimuy, Chaymantari cay carcuy pacha puchucaptin collanan lesusta vicçayquimanta pacarimucta, ricuchihuaycu. A, llaquipayac, A cuyapayac, A, ñucñu virgen Maria. Sancta Diospa mamam ñocaycupac muchapuyaycu lesu Christop cosçayquichicmi ñiscanpa, canman cançaycupac. Amen. Iesus.</p>	<p>Salve te Dios reyna, y madre de misericordia Vida, dulçura, esperançã nuestra. Dios te salve [,] a ti llamamos los desterrados hijos de Eua. A ti suspiramos gimiendo, y llorando en este valle de lagrimas. Ea pues abogada nuestra buelue a nosotros esos tus ojos misericordiosos. Y despues de aqueste destierro, muestranos a lesus fructo bendito de tu vientre. O clemente. O piadosa. O dulce virgen Maria. Ruega por nos sancta madre de Dios. Que seamos dignos de las promissiones de Christo. Amen.</p>
---	--

LA CONFESION

<p>Ñoca huchaçapan, llapa atipac Diosman confessacuni. Viñay virgen sancta Mariaman, sant Miguel Archangelman, sant Iuan Baptistaman, Apostolcuna, sant Pedroman, sant Pabloman, llapa sanctocunaman, cam padremanpas, ancha huchallicurcani, yuyayhuan, rimayhuan, rurayhuampas. Huchaymi, huchaymi, ancha hatun huchaymi. Chayraycum, muchaycuni viñay virgen sancta Mariacta, sant Miguel Archangelta, sant Iuan Baptistacta, Apostolcuna, sant Pedrocta, sant Pablocta, llapa sanctocunacta, cam padrectahuanpas: apunchic Diosta, muchapuancayquichicpac.</p>	<p>Confieosome a Dios todo poderoso, y a la bienaventurada siempre virgen Maria, y al bienaventurado San Miguel Archangel, y al bienaventurado sant Iuan Baptista, y a los sanctos Apostoles sant Pedro y sant Pablo, y a todos los sanctos. Y a vos padre: que pequé mucho, con el pensamiento, con la palabra, y con la obra. Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa. Por tanto ruego a la bienaventurada siempre virgen Maria, y al bienaventurado sant Miguel Archangel, y al bienaventurado sant Iuan Baptista, y a los sanctos Apostoles sant Pedro, y sant Pablo y a todos los sanctos y a vos padre, que rogueys por mi al señor Dios nuestro.</p>
--	---

Bibliografía

Adelaar, Willem F. H.

- 1994 A grammatical category for manifestations of the supernatural in early colonial Quechua. En: **Language in the Andes**. Peter Cole, Gabriella Hermon y Mario Daniel Martín (eds.). Pp. 116-125. (University of Delaware, Latin American Studies Program. Occasional Monographs in Latin American Studies, No. 4.) Newark, Delaware.

Aranguren Paz, Angélica

- 1975 Las creencias y ritos mágicos religiosos de los pastores puneños. **Allpachis**, vol. VIII: 103-132. Cuzco.

Baumgartner, Jakob

- 1992 Evangelisierung in indianischen Sprachen. Die Bemühung der Ordensleute um das wichtigste Hilfsmittel zur Verkündung der Frohbotschaft und zur Unterweisung im christlichen Leben. En: **Conquista und Evangelisation: Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika**. Michael Sievernich (ed.). Pp. 313-347. Mainz: Grünewald.

Beyersdorff, Margot

- 1994 The meeting of two imperial languages in the Quechua-Spanish *Vocabulario* of Diego González Holguín. En: **Andean Oral Traditions: Discourse and Literature/Tradiciones Orales Andinas: Discurso y Literatura**. Margot Beyersdorff y Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.) Pp. 257-282. (Bonner Amerikanistische Studien/Estudios Americanistas de Bonn, 24.) Bonn: Holos.

Borges, Pedro

- 1960 **Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI.** (Biblioteca "Misionalia Hispanica", vol. XII.) Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española. Madrid.

Burkhart, Louise M.

- 1989 **The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico.** Tucson: The University of Arizona Press.

Catecismo menor en castellano, y lengua quichua,

- 1773 **mandado imprimir por el Concilio Provincial de Lima del año de 1773.** Para que por el se enseñe à los niños, è indios. En la Oficina de la Calle de San Jacinto. [Lima.]

Cerrón-Palomino, Rodolfo

- 1991 Un texto desconocido del quechua costeño (s. XVI). **Revista Andina** 18, año 9, no. 2: 393-413. Cuzco.

Concilio Provincial de Lima

- 1772 Ms. 19261. Biblioteca Nacional, Madrid.

Crickmay, Lindsey

- 1995 Outward change, inner continuity. Ponencia preparada para el Simposio: "Entidades malélicas y la concepción del mal en las religiones de América Latina" del *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones*, México 1995. Ms.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

- 1984 **Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola de la época incaica. Diccionarios y textos quechuas del siglo XVI y comienzos del XVII usados como fuentes histórico-etnolingüísticas para el vocabulario agrícola.** (Bonner Amerikanistische Studien/Estudios Americanistas de Bonn, 14.) Bonn.
- 1990 **Inka pachaq llamanpa willaynin - Uso y crianza de los camélidos en la época incaica. Estudio lingüístico y etnohistórico basado en las fuentes lexicográficas y textuales del primer siglo después de la conquista.** (Bonner Amerikanistische Studien/Estudios Americanistas de Bonn, 16.) Bonn.
- 1994 Menschen, übernatürliche Wesen und Tiere in den Überlieferungen von Huarochirí (Peru, 17. Jahrhundert). En: **Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika.** Max Peter Baumann (ed.). Pp. 156-172. Berlin: Diederichs.
- 1995 Texto y contexto: Releyendo las fuentes andinas a la luz de la pragmática y del discurso. En: **Etnohistoria latinoamericana: Aportes metodológicos.** Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz e Iris Gareis (eds.). 48° Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994. (= **América Indígena**, vol. LIV, núm. 4, México 1994, publ. 1995). Pp. 157-188. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Doctrina Christiana

- [1584]
1984 **Doctrina Christiana, y catecismo para instrvccion de los Indios** [Ciudad de los Reyes (Lima): Antonio Ricardo.] Edición de José Tamayo Herrera y Miguel Maticorena Estrada. (Facsímil [del ejemplar de la Biblioteca Nacional, Lima].) Lima: Petroperú S.A.
- [1584/85]
1985 **Doctrina Christiana y catecismo para instrvccion de indios [y] Tercero Cathecismo** [Ciudad de los Reyes (Lima): Antonio de Ricardo.] (Facsímil del texto trilingüe [del ejemplar de la Biblioteca Diocesana de Cuenca].) Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXVI-2.) Madrid.

Doctrina Cristiana en quechua

- s/f **Misa completa. Oraciones, cantos, letanías y responsos.** Lima: Editorial Mercurio.

Doyle, Mary Eileen

- 1989 **The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Central Peru.** PhD, University of California, Los Angeles, 1988. (University Microfilms International, Ann Arbor.)

Duverger, Christian

- 1993 **La conversión de los indios de Nueva España; con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún.** (Sección de Obras de Historia.) México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en francés, 1987.]

Duviols, Pierre

- 1976 La capacocho. **Allpanchis**, vol. IX: 11-57. Cuzco.

Duviols, Pierre (ed.)

- 1986 **Cultura andina y represión.** Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". (Archivos de Historia Andina, 5.) Cuzco.

Duviols, Pierre y César Itier

- 1993 Estudio etnohistórico y lingüístico. En: **Relación de antigüedades deste reyno del Piru.** Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Pp. 11-178. Edición facsimilar y transcripción paleográfica del código de Madrid. Institut Français d'Études Andines; Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". (Travaux de l'IFEA, 74; Archivos de Historia Andina, 17.) Lima y Cuzco.

Ebacher, Colleen M.

- 1994 Indigenous voices in ambivalent spaces: colonial doctrinal writings. Ponencia presentada en el "11th International Symposium of Latin American Indian Literatures", State University of Pennsylvania at McKeesport, June 1994. Ms.

Gareis, Iris

- 1991 La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas. **Anthropologica**, año IX, no. 9: 245-257. Lima.

Godenzzi, Juan Carlos

- 1995 Tradición oral andina: Problemas metodológicos del análisis del discurso. En: **Etnohistoria latinoamericana: Aportes metodológicos**. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz e Iris Gareis (eds.). 48° Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994. (= **América Indígena**, vol. LIV, núm. 4, México 1994, publ. 1995). Pp. 189-208. Instituto Indigenista Interamericano, México.

González, José Luis

- 1989 **El Huanca y la cruz. Creatividad y autonomía en la religión popular**. Puno: IDEA (Instituto de Estudios Aymaras); Lima: TAREA.

González Holguín, Diego

- [1608] **Vocabulario de la lengua general de todo el Perv**
1989 **llamada lengua Qquichua o del Inca**. [Ciudad de los Reyes (Lima): Francisco del Canto.] Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Edición facsímil de la versión de 1952. Incluye addenda.) Lima.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- [1615] **Nueva corónica y buen gobierno**. (Codex péruvien
1936 ilustré.) Ed. por Paul Rivet, Université de Paris. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23.) Paris.
- [1615] **El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe**
1980 **Guaman Poma de Ayala [Waman Puma]**. 3 tomos. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. (Colección América Nuestra, América Antigua, 31.) México: Siglo XXI.

Harrison, Regina

- 1992 **Signs, Songs, and Memory in the Andes. Translating Quechua Language and Culture**. (1ª edición, 1989). Austin: University of Texas Press.
- 1995 Cultural translation in the Andes: The pregnant penitent. **Latin American Indian Literatures Journal**, vol. 11, no. 2: 108-127. McKeesport.

Huertas Vallejos, Lorenzo

- 1981 **La religión en una sociedad rural andina del siglo XVII.** Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.

Husson, Jean-Philippe

- 1985 **La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala. De l'art lyrique de cour aux chants et danses populaires.** (Série Ethnolinguistique Amérindienne.) Paris: L'Harmattan.
- 1993 Le Quechua comme instrument d'authentification. En: Duviols, Pierre (coord.): **Religions des Andes et langues indigènes Équateur - Pérou - Bolivie avant et après la conquête espagnole.** Pp. 83-94. Actes du Colloque III d'Études Andines. Centre Aixois de Recherches Latino-Américaines (CARLAM). Publications de l'Université de Provence.

Itier, César

- 1993a Quelques problèmes de lecture d'une prière en quechua de la *Relación* de Cristóbal de Molina (1575): la première "prière au Créateur". En: **Religions des Andes et langues indigènes Équateur - Pérou - Bolivie avant et après la conquête espagnole.** Pierre Duviols (coord.). Pp. 95-113. Actes du Colloque III d'Études Andines. Centre Aixois de Recherches Latino-Américaines (CARLAM). Publications de l'Université de Provence.
- 1993b véase Duviols, Pierre y César Itier 1993
- 1995 La littérature quechua d'évangélisation (XVI^e et XVII^e siècles) comme source ethnolinguistique. **Amerindia** 19/20: 321-330. Paris.

Klor de Alva, J. Jorge

- 1982 Spiritual conflict and accommodation in New Spain: Toward a typology of Aztec responses to christianity. En: **The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History.** George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.). Pp. 345-366. New York: Academic Press.

Konetzke, Richard

- 1964 Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas. **Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas**, vol. 1: 72-116. Köln.

MacCormack, Sabine

- 1984 From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana. **Representations** 8: 30-60. Berkeley, California.

1985 "The heart has its reasons": predicaments of missionary Christianity in early colonial Peru. **Hispanic American Historical Review** 65/3: 443-466. Durham, North Carolina.

Mariátegui, José Carlos

[1928] **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.**
1973 Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui. ("Biblioteca Amauta"). Lima: Amauta. (26ª edición.)

Marzal, Manuel M.

1988 **La transformación religiosa peruana.** Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima. (2ª edición.)

Molina, Cristóbal de

[ca.1575] **Relacion de las fabulas i ritos de los yngas.** Ms. 3169. Biblioteca Nacional, Madrid.

[ca.1575] Fábulas y ritos de los Incas ... 1574. Cristóbal de
1943 Molina: **Las crónicas de los Molinas.** Prólogo bio-bibliográfico por Carlos A. Romero. Epílogo crítico-bibliográfico por Raúl Porras Barrenechea. Anotaciones y brevísimos comentarios por Francisco A. Loayza. (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie 1, tomo 4.) Lima.

Nebel, Richard

1992 Missionskatechismen. Evangelisation im Kontext indianischer Kulturen. En: **Conquista und Evangelisation: Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika.** Michael Sievernich (ed.). Pp. 242-271. Mainz: Grünewald.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz

[ca.1613] **Relacion de antiguedades deste reyno del Piru.** Ms. 3169. Biblioteca Nacional, Madrid.

[ca.1613] **Relación de antigüedades deste reyno del Piru.**
1993 Edición facsimilar y transcripción paleográfica del
códice de Madrid. Estudio etnohistórico y lingüístico de
Pierre Duviols (11-126) y César Itier (127-178).
Institut Français d'Études Andines; Centro de Estudios
Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". (Travaux de
l'IFEA, 74; Archivos de Historia Andina, 17.) Lima y
Cuzco.

Pérez Bocanegra, Juan

1631 **Ritval formvlario, e institvcion de cvras,** Lima: Contreras.

Pury Toumi, Sybille de

1995 Flibusterie et évangélisation dans les Petites Antilles au début de la
colonisation: ni dieu, ni diable. **Amerindia** 19/20: 351-362. Paris.

Quiroga, Pedro de

[ca.1562] **Libro intitulado *Coloquios de la verdad***
1922 Publícalo ... Julián Zarco Cuevas. (Publicaciones del
Centro Oficial de Estudios Americanistas de Sevilla,
Biblioteca Colonial Americana, tomo VII.) Sevilla.

Rafael, Vicente L.

1988 **Contracting Colonialism; Translation and Christian Conversion in
Tagalog Society under Early Spanish Rule.** Quezon City, Metro Manila:
Ateneo de Manila University Press.

Rowe, John H.

1953 Eleven Inca prayers from the Zithuwa ritual. **The Kroeber Anthropological
Society Papers**, nos. 8 & 9: 82-99. Berkeley, California.

Salomon, Frank

1990 **Nightmare Victory. The Meanings of Conversion among Peruvian
Indians (Huarochirí, 1608?).** (1992 Lecture Series, Working Papers No. 7.)
Department of Spanish and Portuguese, University of Maryland, College
Park.

Santo Tomás, Domingo de

[1560]
1951 a **Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru.** [Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua.] (Facsimil: Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.) Lima.

Citado como **Gramática**

[1560]
1951 b **Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú llamada Quichua.** [Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua.] (Facsimil: Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.) Lima.

Citado como **Lexicón**

Schlenther, Ursula

1965 Christliche Begriffe in indianischen Texten des 16.-20. Jahrhunderts. **Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe**, XIV: 177-187. Berlin.

Solano, Francisco de (ed.)

1991 **Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800.** Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, 32.) Madrid.

Taylor, Gerald

1980 Supay. **Amérindia** 5: 47-63. Paris.

Tercero Cathecismo

1585 véase **Doctrina Christiana**

1773 **Tercero Catecismo, y exposicion de la doctrina christiana por sermones.** ... conforme a lo que se proveyò en el Santo Concilio Provincial de Lima el año pasado de 1583. Mandado reimprimir por el Concilio Provincial del año de 1773. En la Oficina de la Calle de San Jacinto.

Torres Rubio, Diego de y Juan de Figueredo

- [1754] **Arte de la lengua quichua.** Prólogo y biografías de los
1991 autores mencionados por Luis A. Pardo. (Edición facsimilar [de la de 1963] reimpresa por el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, Convenio MEC-GTZ, Colección de Gramáticas y Vocabularios Quichuas.) Quito.

Tradiciones de Huarochirí

- [ca.1608] **Runa yndio ñiscap machoncuna ñaupá pacha** Ms. 3169. Biblioteca Nacional, Madrid.
- [ca.1608] **Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua**
1987 **de comienzos del siglo XVII.** Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. Instituto de Estudios Peruanos. (Historia Andina, 12; Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tome XXXV.) Lima.
- [ca.1608] **The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient**
1991 **and Colonial Andean Religion.** Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Annotations and introductory essay by Frank Salomon. Transcription by George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.