

“¿Sueles decir al hechicero: ‘Adivina para mí?’” – Funcionalidad gramatical en las traducciones al quechua de cinco confesionarios coloniales

“Do You Say to the Sorcerer: ‘Prophesy For Me?’” – Grammatical Functionality in the Quechua Translation of Five Colonial Confession Manuals

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

Stirling University, Scotland (Great Britain)

sabine.dedenbach-salazarsaenz@stir.ac.uk

Resumen: Los confesionarios quechuas del Perú colonial son un testimonio de los intentos por traducir de los misioneros lingüistas españoles que habían llegado a ser fluidos y ‘lenguaraces’ en la lengua nativa. Complementando análisis existentes de algunos campos semánticos, esta contribución va a estudiar cómo traducían la gramática castellana al quechua. Voy a ejemplificar esto mediante algunas oraciones del primer y sexto mandamiento, centrándome en la transmisión de los tiempos verbales y en el habla indirecta así como en otros retos gramaticales. Siguiendo la presentación de la historia del origen y la composición de cinco confesionarios voy a acercarme a la funcionalidad de las traducciones, la (in)visibilidad de los traductores y la domesticación vs. extranjerización. Es evidente que –aunque no se pueden encontrar estrategias de traducción o consistencias dentro de ciertas órdenes religiosas y que los traductores no son siempre visibles– los autores/traductores tenían una buena comprensión del quechua: esto se revela claramente en su sensibilidad en cuanto a la morfología y sintaxis, lo cual llevó a un grado más alto de gramaticalización que en el original castellano. Los matices en las traducciones muestran la familiaridad de los autores con estructuras complejas.

Palabras clave: funcionalidad de la traducción; confesionarios quechuas coloniales; traducción de estructuras gramaticales; estudios de traducción; (in)visibilidad del traductor.

Abstract: The 16th and 17th centuries colonial Quechua Peruvian confession manuals are testimonies of the translation efforts of Spanish missionaries who had become fluent and knowledgeable in the native language. Complementing existing analyses of some semantic fields, this contribution aims at studying how they translated Spanish grammar into Quechua. This will be exemplified by using sentences from the first and sixth commandments and centre on the transmission of tense and indirect speech as well as other grammatical and syntactic challenges. After presenting the history of the origin and composition of the five confessionaries I will, embedded in the field of Translation Studies, approach the functionality of the translations, the translators’ (in)visibility as well as domestication vs. foreignisation. It becomes evident that, although no clear translation strategies or consistencies within certain religious orders can be found and the translators are not always visible, the authors/translators had a good understanding of the Quechua language, which becomes particularly clear in their awareness of morphology and syntax. This led to a higher degree of grammaticalisation than in the Spanish original. Translation nuances reveal the authors’/translators’ familiarity with complex structures.

Keywords: functionality of translation; Quechua colonial confession manuals; translation of grammatical structures; translation studies; translators’ (in)visibility.

Recibido: 9 de mayo de 2018; aceptado: 13 de julio de 2018



INDIANA 35.2 (2018): 175-207

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v35i2.175-207

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

“Dialectos de vna lengua singulares
reduces a otra lengua (alta victoria!)”
(Epigramma-soneto de los discípulos de Juan de Figueredo,
en el *Arte* de Torres Rubio & Figueredo 1700)

1. Introducción¹

1.1 La domesticación del texto y la invisibilidad del traductor

Para contribuir a una mejor comprensión de los confesionarios quechuas coloniales quisiera situar este artículo en algunos conceptos clave de los estudios de traducción:² la funcionalidad, la domesticación vs. la extranjerización y la (in)visibilidad del traductor.

Vermeer, en su teoría funcional de la traducción, parte del axioma que cualquier transferencia de un texto a otra lengua es una acción intercultural en la cual el traductor debe no solo traducir las palabras, sino también adaptar el texto a la cultura meta para que sea comprensible por alguien que no está familiarizado con la cultura fuente. Por eso es esencial que el traductor tenga en cuenta para quiénes traduce y para qué propósito escribe (el *skopos*) (Vermeer 2000: 221-223). Solo así se logra una equivalencia funcional. En el contexto colonial tampoco se debe subestimar la importancia de la codificación escrita de la lengua meta, amerindia, en términos de la lengua fuente, castellana.

En el marco de la situación colonial la traducción estaba enmarcada en la suposición que el destinatario era poco desarrollado en términos intelectuales y que la enseñanza tenía que adaptarse a su nivel, comparándolo con el de un niño (Tercer Concilio Provincial de Lima 1985a [1584/85], Proemio de los sermones: 351-357). En este contexto debemos preguntarnos cómo llega el contenido del confesionario al indígena, es decir, cómo el traductor lo ‘domestica’ para que el penitente nativo lo pueda entender mejor; o si el indígena debe entrar en el (con)texto cristiano-español para entender lo extranjero, lo extraño.³ A primera vista parece ser obvio que con la imposición de la fe cristiana el efecto deseado era que los súbditos se acercaran a lo extraño, entendiéndolo, y al hacerlo suyo, abandonaran su propia religión. Sin embargo, se tendrían que estudiar los métodos de traducción que se usaban para poder acercarnos al efecto que tenía esta: ¿había también elementos de domesticación, es decir, se adecuaba el mensaje al mundo andino?

1 Agradezco a Katja Hannß por su cuidadosa lectura y comentarios al texto.

2 Para un buen resumen de la historia de la traducción con referencia al castellano ver Luarsabishvili (2015: 89-94).

3 Ya en el siglo XIX Schleiermacher (1963 [1813]: 47; en castellano: 1994: 231) se preguntó cómo se debe transmitir el contenido: el traductor puede dejar lo escrito como está y hacer que el lector vaya a encontrarlo, o él puede hacer que el escritor, mediante la traducción, se acerque al lector. Estas dos posibilidades han llegado a ser conocidas como extranjerización o domesticación respectivamente (Venuti 1995: 20: “Schleiermacher allowed the translator to choose between a domesticating method, an ethnocentric reduction of the foreign text to target-language cultural values, bringing the author back home, and a foreignizing method, an ethnodeviant pressure on those values to register the linguistic and cultural difference of the foreign text, sending the reader abroad”).

En este proceso, ¿en cuánto son visibles los traductores? Sabemos muy poco de quiénes eran y mucho menos de su contexto y origen cultural o formación académica, o incluso si fueron los mismos autores de los textos quienes los traducían. Para complicar la situación aun más, respecto al género de los confesionarios hay que preguntarse si podemos hablar de autores ya que se servían de textos existentes, y de una versión castellana como texto fuente de la versión quechua que solo se modificaba para adaptarla de la mejor forma a la subsiguiente traducción. Esto significa que el traductor/autor de cada texto individual era también el redactor del texto castellano.⁴

En este campo de tensiones entre autor/redactor/traductor, texto original y mensaje adaptado a un destinatario de una supuesta capacidad intelectual y el contexto cultural, todo esto enmarcado en una relación desigual de poder, había sin embargo una clara meta: la de llevar al nuevo creyente a la religión cristiana. En base a algunos textos de ejemplo quisiera acercarme a responder las siguientes interrogantes. ¿Se acercaba el texto al indígena, se domesticaba, o al revés? ¿Quiénes eran los traductores: son visibles? Los textos producidos ¿constituían una equivalencia funcional?; ¿son ‘quechuas’?; ¿comunicaron un mensaje cristiano o lo cambiaron para hacerlo comprensible?

1.2 Procedimiento y objetivos

Se podría pensar que los confesionarios –al igual que los catecismos– son un género formulaico, diferente de los sermones que estarían al otro extremo de una escala entre un texto fijo en un lado y uno libre en el otro. Sin embargo, los confesionarios son textos relativamente libres creados por los misioneros para ser usados en el ambiente práctico. En general el contenido sigue los diez mandamientos, pero la estructuración y las preguntas de cada uno muestran cierta variedad que con seguridad se basaba en la experiencia y el objetivo personal de cada autor (¿y la intervención del traductor?). Es por eso que se prestan muy bien para investigar los métodos de traducción.

Los estudios existentes se han centrado en la explicación de ítems léxicos, i. e. de palabras individuales, recurriendo a los diccionarios y crónicas del tiempo⁵ para captar las

4 En todos los libros aquí usados se habla (en las Aprobaciones etc.) de que fueron ‘compuestos’ (Tercer Concilio 1985b [1585] [TC]: hoja titular; Torres Rubio [TR] 1619: Licencia de Nicolas de Guevara; Oré 1992 [1598]: Fray Pedro de Oré, 73; Pérez Bocanegra [PB] 2012 [1631]: Carta [de] Lorenzo Perez, obispo del Cuzco; Prado 1641: Aprobacion [de] ... Augustin de Aguilar). El *Diccionario de Autoridades* de 1729 (p. 454) dice: “Componer [...] Juntar, poner en forma unas cosas con otras, distribuyéndolas y colocandolas de suerte que queden en orden y proporción, y juntas formen un cuerpo”, lo cual describe muy bien lo que hicieron los autores coloniales.

5 Sobre la confesión en los Andes coloniales ver el excelente estudio de Harrison (2014) que en sus detallados y perspicaces análisis incluye también otros textos de adoctrinación. Desde otro ángulo cf. el estudio sobre cambio y resistencia en el Perú colonial de Brosseder (2014, esp. cap. 1). Una primera apreciación del problema se encuentra en Barnes (1992).

acepciones y re-semantizaciones de significados andinos y coloniales respectivamente.⁶ Muestran que los misioneros crearon un registro quechua cristiano que se unificó (y que sigue existiendo hasta hoy), pero lo que no se ha estudiado todavía son las características gramaticales.⁷ Por eso aquí me voy a enfocar en el nivel gramatical (y no tanto en la estructura discursiva ya que los confesionarios son textos incompletos, listas de preguntas sin respuestas).⁸

Al igual que en la traducción del lexicón, en la gramática se encuentran tres técnicas básicas: (1) hay que dar información que no está expresada en el texto original; (2) en la traducción se omite alguna información porque la lengua meta carece de esa categoría; (3) o alguna información gramatical se tiene que expresar con palabras adicionales, lo cual puede llevar a que esta llegue a ser más importante en el texto meta de lo que de hecho es.⁹ (4) También puede ser que la categoría morfológica o sintáctica cambie en la traducción, o que lo que se expresa mediante ítems léxicos se transfiera a una estructura gramatical en la lengua meta. Yo llamaría a esto una mayor gramaticalización en la lengua meta. En quechua, por ejemplo, se usan diferentes sufijos: uno verbal modal para expresar el comienzo de una acción o la acción característica de una persona etc.; uno universal de evidencia para indicar si el hablante ha presenciado o no la acción; uno verbal nominalizador para expresar oraciones subordinadas (ver sección '3. Aspectos gramaticales' para detalles). De esta manera, lo que no se expresa o exige varias palabras en castellano, se traduce con menos palabras y en una estructura morfosintáctica diferente.

Al examinar los métodos de traducción a nivel gramatical me pregunto si los misioneros lingüistas llegaron a captar el sistema y la estructura quechua y cómo. Mis interrogantes son las siguientes: ¿Qué tiempos verbales se usan? ¿Cómo se traduce el estilo indirecto español? ¿Cómo se han captado en quechua otros elementos y patrones gramaticales? ¿Qué significado tiene el texto, el mismo o diferente del castellano, por haber sido re-estructurado gramaticalmente? ¿Hay diferencias entre los confesionarios?

6 Obviamente no es posible encontrar el sentido exacto prehispánico ya que todas las fuentes escritas son de la época colonial y se originaron en el ámbito misionero.

7 Hay pocos estudios sobre los aspectos gramaticales, p. ej. la formación de oraciones complejas (Adelaar 1997; Dedenbach-Salazar 1997, 1999); por lo general los autores se centran en la ortografía/fonología, el lexicón y algunos aspectos morfológicos (ver Durston 2007: cap. 4).

8 Son un tipo de discurso especial ya que –aunque sean una forma de comunicación intencional (Payne 1997: 342)– suelen consistir de preguntas sin respuestas. Con esto la situación comunicativa es incompleta y les falta la característica básica del discurso: cohesión y continuidad. Ni siquiera se pueden clasificar como un determinado género –tienen aspectos exhortativos e instructivos (Payne 1997: 360-361)–, pero por la falta de las respuestas no son actos comunicativos completos. Esto explica por qué la posibilidad de hacer un análisis discursivo es limitada.

9 Esta categorización se basa en Baker (1992, ch. 4). También queda pendiente un análisis de la traducción del léxico en estos términos.

En otras palabras, voy a estudiar si hay semejanzas, diferencias y desarrollos a través de los siglos, y posiblemente también entre las órdenes religiosas y/o autores.

Presento primero una descripción y comparación de los confesionarios en cuanto a sus autores y estructuración (sección 2), para después estudiar los aspectos mencionados (sección 3). Me sirvo de algunas oraciones del primer y sexto mandamiento, es decir de las preguntas sobre idolatría y sexualidad: el primero revela el intento de captar la religión indígena en comparación con la cristiana, el sexto refleja costumbres cristianas proyectadas a supuestas costumbres indígenas. Obviamente, los resultados no se pueden ver como representativos, pero sí nos abren el campo de estudio para verificar o falsificar las hipótesis.

2. Los confesionarios quechuas

Los confesionarios coloniales publicados en lengua quechua son cinco.¹⁰

Ya en 1552 el primer Concilio de Lima se debatió sobre la introducción de la confesión para los indígenas. Se decidió que la confesión tenía que ser anual y debía tener lugar en Cuaresma. En 1567, en el Segundo Concilio seguía siendo tema la confesión. Se decidió que no se debían usar intérpretes y que saber quechua era obligatorio para los párrocos. Los confesores tenían que ser externos y contar con un ‘confesionario práctico’. Mientras que estos dos Concilios tuvieron lugar bajo la dirección del arzobispo Gerónimo de Loayza y en el segundo participó Domingo de Santo Tomás, ambos dominicos, fueron los jesuitas quienes, después de llegar al Perú en 1568, dominaron el desarrollo de los debates sobre la aplicación de la doctrina (Azoulai 1993: 35-37).

Aunque parece haber existido un confesionario ya en 1576 (Azoulai 1993: 36-37), el primero que se publicó fue el del Tercer Concilio Provincial de Lima en 1585, bajo la dirección del jesuita José de Acosta, de 33 páginas,¹¹ y que forma parte de la obra que incluía los principios de la fe, los principales rezos, el catecismo y una colección

10 Todos están escritos en un quechua sureño (QII) (semejante al ayacuchano moderno), lo que se ha denominado ‘lengua general’, y no reflejan las características fonológicas particulares del cuzqueño. Los textos son prácticamente iguales en términos gramaticales (con excepción de algunos rasgos propios morfológicos cuzqueños sobre los cuales llama la atención Itier 2012: lvii-lviii). Para más información acerca de las ediciones de los confesionarios ver las entradas bibliográficas de la John Carter Brown Library en los documentos digitalizados en <archive.org>, así como Hamerly (2011); para los autores ver las contribuciones en Pillsbury (2008): sobre los Concilios Provinciales de Lima: Mills, vol. I: 189-196, y Timberlake, vol. I: 197-208; sobre Oré: Beyersdorff, vol. III: 472-475; sobre Torres Rubio: Mannheim, vol. III: 670-671; sobre Pérez Bocanegra: Mannheim, vol. III: 516-519; sobre Prado: Durston (2007: 157-158); ver también Harrison (2014: 60-68). Aparte de estos textos detallados, algunas obras de misioneros coloniales contienen una confesión general; la primera está en el diccionario de Domingo de Santo Tomás (1951b: 18 [1560: f. 8v]).

11 Tercer Concilio Provincial de Lima 1985b [1585]. Incluye una traducción al aymara. Fue reimpresso por primera vez en 1603 (Hamerly 2011: 110-111). Obviamente varía el tamaño de los libros y de la letra así como lo que comprende cada uno (introducciones, exhortaciones etc.), pero el número de páginas nos da una aproximada indicación de su volumen.

de sermones (Tercer Concilio Provincial de Lima 1985a [1584/85]). Como consta en las cartas introductorias, el objetivo era tener textos autoritativos que no permitieran diversas interpretaciones; no se debía usar otra traducción ni hacer cambios a esta (1985a [1584/85]: 13, 17-19), pero en contraposición al catecismo “el Concilio no obliga a confessar por este confesionario” (TC: f. 3v, p. 202), lo que explica la variación en los confesionarios posteriores.

Podemos suponer que los traductores fueron los mismos criollos y mestizos que colaboraron en las otras partes de la obra.¹² En cuanto a la traducción se dice que era auténtica, los involucrados fueron personas doctas y hábiles en la lengua; habían visto “diuersos papeles”; y los textos fueron aprobados por los mejores maestros de la lengua (Tercer Concilio Provincial de Lima 1985a [1584/85]: 17). Solo una vez se menciona la participación de vernáculos: la obra se tenía que imprimir en Lima ya que en España no había quién pudiera revisar los manuscritos antes de la impresión; estos solo “se podrian mostrar a los dichos naturales, andando escriptos de mano” (Tercer Concilio Provincial de Lima 1985a [1584/85]: 9). Aquí se tiene una idea del proceso de traducción y revisión, y que los autores/traductores reconocieron la necesidad de un lenguaje comprensible al hablante nativo.

En el Proemio del confesionario se formula el principal objetivo de publicarlo: para que los indígenas abandonaran sus supersticiones, ceremonias, ritos, agüeros, sacrificios y fiestas (TC: f. 2r, p. 199) y se movieran al “arrepentimiento y enmienda de sus culpas” (TC: 3v, 202). Para que los confesores supieran más de esta religión indígena estaba acompañado por explicaciones sobre ‘los errores de los indios’ (Polo de Ondegardo, y otros, en Tercer Concilio Provincial de Lima 1985b [1585]: 253-283). En cuanto a las fuentes y autores dice:

Este Confessionario e instruccion se sacó por los que el Concilio Prouincial diputo de diuersos confessionarios de Indios y tambien de algunos tratados y relaciones de personas muy expertas y fidedignas, tomando lo que en general parecia poder aprouechar, para extirpar los errores y supersticiones que muchos Indios hasta el dia de oy tienen en diuersas partes de estos Reynos (TC: f. 3v, p. 202).

12 “Parece que el ‘principal inspirador’ de los textos en castellano fue José de Acosta [...]. Recibió ayuda básicamente de Juan de Balboa y Blas Valera así como de revisores, censores y consultores ocasionales. Los traductores parecen haber sido, aparte del mencionado Juan de Balboa, Alonso Martínez, Bartolomé de Santiago, y Francisco Carrasco, criollos y mestizos del Perú. [...] Según un informe jesuita [...], el Segundo Concilio de Lima ya había encargado traducir la doctrina cristiana al quechua y al aymara a Blas Valera y a Alonso de Barzana así como también a Bartolomé de Santiago. [...] ellos fueron luego los responsables de la edición que se publicó por orden del Tercer Concilio. Blas Valera era un mestizo de Chachapoyas, con un buen conocimiento de quechua [...]; Bartolomé de Santiago era también mestizo, de Arequipa, y el informe jesuita dice que sabía bien la ‘lengua yndica’ [...], pero no está claro cuál. De otro jesuita, Alonso de Barzana, dice que sabía quechua, aymara y puquina [...]” (Dedenbach-Salazar 2013a: 50-51, nota 68, ver allí las referencias bibliográficas, aquí marcadas con “[...]”).

Por eso podemos suponer que circulaban confesionarios manuscritos.

Aunque es un catálogo detallado de preguntas, no se quería ampliar más:

Mas no parecio poner esas preguntas a la larga en el Confessionario: assi por que fuera immensa prolixidad: como por que fuera enseñar a muchos Indios lo que no saben: Bastan las preguntas que en general se ponen en el primer mandamiento: y lo que mas en particular pidiere la confession de alguno de la instruccion lo podra sacar el confessor (TC: f. 3r, p. 201).¹³

En conclusión, se puede decir que este confesionario es una verdadera ‘empresa conjunta’ en la que es imposible identificar las fuentes y los traductores, y del cual podemos suponer que refleja el estado de la cuestión de su época, en términos de contenido así como también de lingüística.

Los confesionarios de Oré y Torres Rubio son más breves y de esta manera más manejables en la tarea diaria de la misión.

Ya en 1598 el franciscano Jerónimo de Oré publicó un confesionario quechua de doce páginas (1992, abreviado como Oré), parte de su *Symbolo catholico indiano*, obra famosa sobre todo por su colección de cánticos quechuas escritos por él (Dedenbach-Salazar 2013b: 180-181).

En cuanto al confesionario Oré (1992 [1598]: 439, f. [182]r) dice que

[e]l ministro del sacramento de la penitencia deue saber [...] todas las preguntas y exhortaciones que en el Confessionario hecho por orden del Concilio tercero Limense, estan puestas, de las quales se sacaron aqui las mas necessarias, que comunmente son los pecados de los Indios, segun la experiencia que tienen los sacerdotes que se han exercitado en oyr sus confesiones.

Como dice el Fraile Provincial Bernardo de Gamarra, Oré era trilingüe en castellano, quechua y aymara (Oré 1992 [1598]: 69 / sin no. de folio). Por eso fue llamado por el Tercer Concilio de Lima para ayudar en la traducción de la *Doctrina Christiana*; predicaba en la lengua nativa y había preparado una gramática y un vocabulario quechuas (cuyas huellas se perdieron) (Cook 1992: 38-47). La única referencia que se encuentra a la traducción, la tiene Alonso Martínez en su aprobación: “esta muy bien traducido, y con mucha curiosidad” (Oré 1992 [1598]: 67 / sin no. de folio).

Todo esto sugiere que fue Oré mismo quien tradujo el texto del confesionario, redactando el del Tercer Concilio (ver Ejemplo {4}).

13 También al final del sexto mandamiento (6/22): “Y no se ha de preguntar de lo dicho mas de lo que probablemente se entiende de aura hecho el que se confessa” (igual TR 6/13). Toda la estructura del confesionario se asemeja a la del manuscrito de Martín Pérez, del siglo XIV (2012 [1316]: 32 Non fornicar); también esta consideración se encuentra allí: “XXIII. si peco en alguna manera en el pecado contra natura e de esto non cure el confesor de preguntar muchas cosas por que el penitente non aprenda lo que non sabe”.

El jesuita Diego de Torres Rubio publicó gramáticas y vocabularios en quechua y aymara que también incluyen algunos textos religiosos. Su 'breve confesionario' de 1619 (abreviado como TR) tiene 24 páginas (Figura 1). Torres Rubio dice en su prólogo:

Avnque este Confessionario podia tener muchas mas preguntas, no tiene sino las necessarias y mas ordinarias para començar a confessar en la lengua aymara [sic]. Las quales sabidas el mesmo vso dellas enseñara a preguntar las demas particulares, y extraordinarias hasta sauer confessar perfectamente.

Según Torres Saldamando (1882: 79-81) Torres Rubio sabía muy bien quechua y aymara y predicaba y enseñaba en estas lenguas, y el Padre Provincial dice en la Licencia que Torres Rubio 'compuso' el libro, pero no podemos colegir de esto que no haya tenido colaboradores que le hubieran ayudado en su elaboración y traducción.

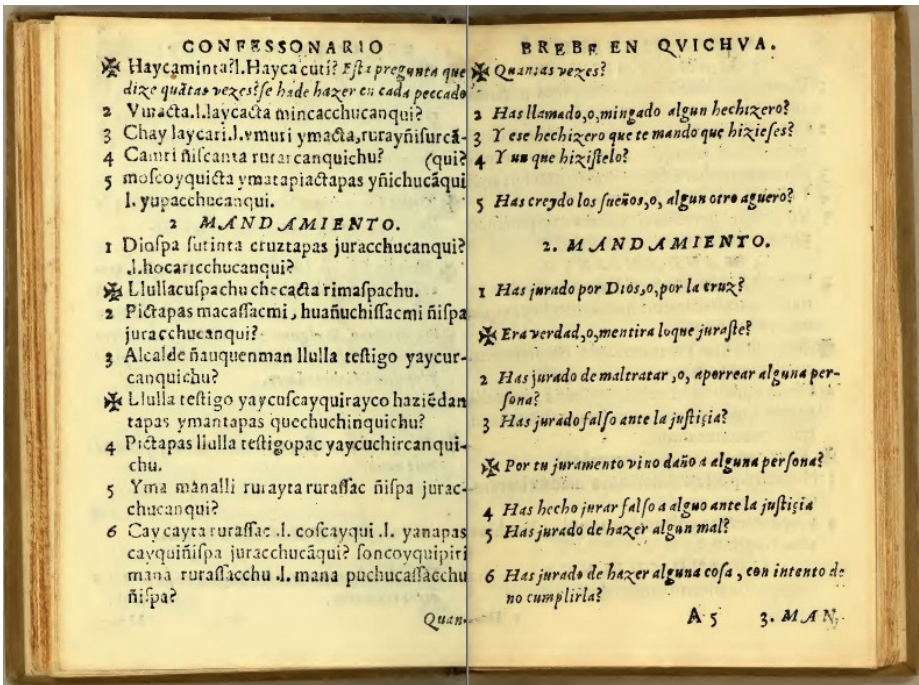


Figura 1. Torres Rubio 1619: Confesionario breve, en qvichva, ff. 4v-5r (Cortesía de la biblioteca John Carter Brown).

El libro fue redactado, aumentado y nuevamente publicado por el jesuita Juan de Figueredo en 1700 (Torres Rubio & Figueredo 1700, abreviado como TR/F), y se hizo otra publicación en 1754 (Torres Rubio, Figueredo & Jesuita anónimo 1754, abreviado como TR/F/JA), con el confesionario de 23 y 27 páginas respectivamente.

El confesionario del jesuita Pablo de Prado fue publicado en 1641 (abreviado como Prado) como parte de su *Directorio Espiritual* y tiene 40 páginas, volviendo a un formato más detallado.¹⁴ Usó varios textos anteriormente publicados, y muchos eran destinados directamente a una mayor participación de los indígenas en los rituales cristianos (Prado 1641: Aprobación; Durston 2007: 157-158; cf. Harrison 2014: 66-68).

El libro del clérigo secular, beneficiado de Andahuaylillas, Juan Pérez Bocanegra (2012), publicado en 1631, es un extenso tratado sobre los sacramentos, y como parte de ellos se encuentra el de la penitencia que se desarrolla en 359 páginas. Según sus propias palabras, Pérez Bocanegra –con treinta años de experiencia de examinador en quechua y aymara, sacerdote y predicador (2012, Epístola: [6])– presenta una exposición sobre los siete sacramentos, siguiendo las pautas del *Rituale Romanum* del Concilio Tridentino y usando materiales existentes de la Iglesia y suyos de antes, los cuales re-trabaja: “acordè traduzir este nouissimo Ritual, Formulario, è interrogatorio, assi en Romance, como en la lengua Quechua, y remirarme en el” (2012, [2]). Antes del primer mandamiento Pérez Bocanegra (2012: 126) dice que sus preguntas contienen “todos los ritos, ceremonias, y adoraciones que antiguamente los Indios tenían”, y aunque a renglón seguido confirma que quedan muy pocos de estos, el hecho de poner los temas con tanto detalle contradice claramente lo que formuló el Tercer Concilio, que es peligroso “enseñar a muchos Indios lo que no saben” (TC: f. 3r, p. 201). El primer mandamiento de Pérez Bocanegra se lee como un catálogo de las antiguas tradiciones, no tan diferente de las del Tercer Concilio que enumeraba ‘los errores de los indios’ (Tercer Concilio Provincial de Lima 1985b [1585], Instrucción contra las ceremonias etc.: 253-283); sin embargo se debe tener cuidado ya que con gran probabilidad refleja la imagen que nos quiere dar el autor de la cultura quechua.

Después de 1754 ya no se publicaron más, pero hay (por lo menos) tres manuscritos, uno con rasgos del quechua del Perú Central y los otros dos en quechua sureño (*Confesionarios en lenguas varias* siglo XVIII [?]; Dedenbach-Salazar & Alexander-Bakkerus en prensa) lo que muestra la persistente necesidad de estas listas de preguntas.

Todos los confesionarios incluyen, antes y después de la lista de preguntas, una introducción y exhortaciones, algunos un catálogo adicional con preguntas para caciques,

14 No se sabe mucho de la vida de Prado y menos de su competencia lingüística, pero estuvo en la misión de Juli durante muchos años (Hamerly 2011: 57). La popularidad de su libro se desprende de que se hicieron varias re-ediciones (1650, 1660(?), 1705, y sin fecha, en Hamerly 2011: 133, 140-141, 143-144, 154-155; accesibles mediante <archive.org>). No hay cambios en las ediciones de 1650 y 1660, salvo en algunos detalles ortográficos.

curacas, alcaldes y fiscales (Oré & Prado, siguiendo el TC; PB, además para distintos oficios, en el séptimo mandamiento). Eran hechas para hombres, pero se apuntaba la necesidad de preguntar también a las mujeres (TC 6/22; en el sexto mandamiento Pérez Bocanegra tiene listas específicas para los géneros, pero también algunas preguntas individuales, p. ej. 1/12).¹⁵

Algunos confesionarios presentan las preguntas en las dos lenguas en una misma página o en la par e impar (TC, TR resp.), en otros el texto quechua sigue al castellano (Oré, Prado, PB). El confesionario de 1585 es el más comprehensivo, por ejemplo tiene 13 preguntas en cuanto al primer mandamiento y 22 para el sexto. Los del siglo XVII son más breves y resumen los diez mandamientos en ocho porque “[e]l noveno, y dezimo mandamientos, están yà dichos en el sexto, y setimo”, como dice en Torres Rubio, Figueredo & el Jesuita anónimo (1754: f. 242v). En su mayoría tienen menos preguntas (Oré 5 y 9, TR 5 y 13, Prado 5 y 10 numeradas respectivamente). Pero, como ya se ha indicado, el de Pérez Bocanegra es el más detallado de todos; por ejemplo el primer mandamiento tiene 128 preguntas y el sexto 236, y solo se puede suponer que se hubiera consultado en cuanto a posibles ‘pecados’, pero no usado como lista en el servicio regular. En general, parece que los misioneros del siglo XVII ya entendieron que el confesionario del Tercer Concilio era demasiado extenso e inmanejable, con demasiadas preguntas.

El primer confesionario, el del Tercer Concilio, y más aun el de Pérez Bocanegra, contienen no solo listas de preguntas, sino que también nos pueden dar una mejor idea de qué creían saber los misioneros de las religiones amerindias ya que los cuestionarios son detallados, por ejemplo en el Tercer Concilio cuando pregunta si el penitente ha “adorado huacas, villcas [fuerzas divinas o sagradas], cerros, rios, al sol ...” (1/1)¹⁶ o cuando pregunta por animales, sabandijas, aves o su canto (1/9). Esto es mucho más claro en Pérez Bocanegra que se interesa por muchos detalles; por ejemplo, tiene 14 preguntas (PB 1/7-20) en cuanto a todo tipo de cosas que pueden aparecerle a una persona en el sueño. Sus preguntas son más manipulativas ya que suponen que el penitente comete todos los ‘pecados’.

Viendo el modelo básico de los diez mandamientos, resulta que muestran bastante variedad, considerando que se trata siempre del mismo contenido. En el primer mandamiento son: Dios y los falsos dioses, los hechiceros, agüeros, sueños, duda y blasfemia. Esto ya se encuentra en el confesionario español de Pérez del siglo XIV, por ejemplo en lo referente al sueño: “27 Infidelidad Pregunte tambien el confesor al penitente de los pecados de la infidelidad los quales pertenesçen a este mandamiento, conviene a saber

15 Solo conozco un confesionario dirigido exclusivamente a mujeres, pero como es un manuscrito anónimo y sin contexto, puede ser que falte el que se hizo para los hombres (Dedenbach-Salazar & Alexander-Bakkerus en prensa).

16 Los números se refieren al mandamiento y la pregunta, por ejemplo 6/8, mandamiento 6, pregunta 8.

non ternas dioses agenos ... Lo setimo si creyo en los suennos”.¹⁷ Significa que se suponía que los sueños, los agüeros, la adivinación etc. llevaban a la infidelidad, a no creer en Dios. Así no es sorprendente que por lo menos algunos aspectos de esta pregunta se encuentran en todos los confesionarios para indígenas (primer mandamiento, TC 8-10; Oré 3; TR 5; PB 7-20; Prado 1).

En el sexto mandamiento las preguntas son sobre el amancebamiento y/o tener relaciones con mujeres con las que el penitente no está casado, ejerciendo violencia o usando persuasión; también relaciones con parientas; si han ‘retozado’ a las mujeres, pecado en la iglesia; si han empleado un *huacanqui* para atraer al otro sexo (hierbas usadas como hechizos de amores, González Holguín 1989 [1608] (citado como GH *Vocabulario*): 166; cf. Harrison 2014: 139-140) ; si han tenido la función de alcahuete; y finalmente se pregunta por la masturbación, homosexualidad y las relaciones sexuales con animales (ver Harrison 2014: cap. 4). Y aunque el énfasis varía, los mismos temas ya se encuentran, por ejemplo, en el confesionario español de Pérez en 1316 (2.2. Diez mandamientos: 27Infidelidad; 32Non fornicar) y se siguen tomado en cuenta en los que se publicaron en Europa después (e.g. Victoria 1562: El primero mandamiento, El sexto mandamiento).

Aunque en los textos castellano-quechuas hay poca variación con referencia a estos temas en general, hay ciertas diferencias. Por ejemplo, el Tercer Concilio (6/15), Prado (6/8) y Pérez Bocanegra (6/54) preguntan por el *huacanqui*, Oré y Torres Rubio no lo hacen; por otro lado Oré (6/5) y Pérez Bocanegra (6/179) son los únicos que preguntan por el ‘pecado’ cometido en la iglesia o el cementerio. Así pues no es posible decir que todos siguen el confesionario de 1585, o si se usaban mutuamente como fuentes, o si se suponía que algún pecado había ido disminuyendo durante los años.

Además enfatizan diferentes aspectos de lo que constituye un pecado: Torres Rubio (6/5-7, 6/9), Pérez Bocanegra (6/133) y Prado (6/7) no solo preguntan por lo que se había hecho, sino también por la intención y el deseo ‘deliberado’, preguntas que no tiene el Tercer Concilio. Es interesante que esto coincide con lo que ve Azpilcueta (Muguruza Roca en este volumen, sección 6.2) como un aspecto importante para determinar qué es un pecado: es la intención y el deseo que lo determinan como tal, no un acto involuntario. Esto echa luz sobre las relaciones entre los diferentes autores y órdenes: el franciscano Oré sigue el texto del Tercer Concilio, dirigido por el jesuita Acosta, mientras que los jesuitas Torres Rubio y Prado incluyen ideas formuladas por el agustino Azpilcueta. También es posible que Torres Rubio reconoció que los indígenas cometían pecados sin saber, y de allí la pregunta por la intención y el deseo.

17 También en Victoria (1562: primer mandamiento, pregunta 7); Azpilcueta (1580: f. 39r). Al comparar los textos se ve que para todos los mandamientos los autores se basan en un mismo catálogo de temas que elaboran de diferentes maneras.

Todos los confesionarios aquí estudiados consisten de listas de preguntas directas que haría el confesor al penitente: “has adorado ...?” {1a}, a diferencia de algunos manuales que formulan las preguntas en tercera persona, es decir que se dirigen en primer lugar al confesor: [pregúntale] “si adoro [adoró] al demonio ...” (Victoria 1562, El primer mandamiento es ...).

La gran variedad se puede explicar por el sinnúmero de confesionarios publicados que ya existían en España y Centroamérica (González Polvillo 2009¹⁸; cf. las otras contribuciones en este dossier); y probablemente circulaban muchos más, como manuscritos, entre los misioneros y las órdenes.

3. Aspectos gramaticales

En términos morfológicos las traducciones llevaban a la creación de textos quechuas comprensibles. Esto se ve en los elementos básicos gramaticales: la transferencia del género y artículo, de la tercera persona singular de la cópula *ka-*, ‘ser’, todos ausentes en quechua {4a, c, g –marcados con corchetes en la traducción literal de este ejemplo–}, y el uso del plural inclusivo para la primera persona.¹⁹

Otros aspectos importantes que diferencian la estructura quechua de la castellana son las reglas de la conjugación quechua bidireccional {Zd²⁰} y los sufijos de derivación verbal, los ‘modales’ {1b, d, 7c, d}. Como la conjugación bipersonal (la ‘transición’) se expresa mediante sufijos según las diferentes personas que participan en una acción, en los confesionarios el uso es limitado porque casi todas las preguntas son con verbos intransitivos o dirigidas a un paciente/objeto en tercera persona (esta relación no se expresa mediante un sufijo). También se podrían esperar más sufijos modales en las preguntas, pero parece que el carácter de interrogatorio condujo a que los traductores no los usaran mucho. Por ejemplo, en quechua casi cualquier comunicación es marcada por sufijos que indican amabilidad e involucramiento, como son *-ku*, *-yku*, y *-lla*; este último, por ejemplo, según González Holguín (1607 [1975], citado como GH, *Arte*: f. 113r) significa: “por ruegos, o por su amor, o con ternura”, y de cierta manera traduce ‘por favor’.²¹ El poco uso de estos recursos gramaticales muestra el género traducido ya que carece de cortesía y parece reflejar la asimetría y expresar el poder del misionero

18 Así, por ejemplo, Azpilcueta figura en las listas de envíos de libros a Latinoamérica (ver Muguruza Roca en este volumen, nota 39).

19 Así todos los confesionarios incluyen al penitente como cristiano usando la primera persona del plural inclusivo, por ejemplo, “Has dubdado [sic] en las cosas de la fe? / Christianocunap yñincanchicta tunquí [sic: tunquic canqui] soncohuanchu, yñic canqui?”, lit. ‘¿De los cristianos nuestra fe [de Ud. y mía] la sueles dudar con el corazón, (o) la sueles creer?’ (TC 1/11).

20 Los números subrayados o enfatizados de otra forma se refieren al mismo tipo de indicación en los textos de ejemplo.

21 Aquí se ve que la equivalencia funcional se logra al producir formas morfológicamente complejas en quechua porque es una lengua aglutinante.

(cf. mi nota 29). Por eso no sabemos si la relativa distancia de la realidad comunicativa revela la situación cultural o la falta de conocimiento de quechua del autor/traductor.

Con respecto a patrones sintácticos característicos del quechua los traductores seguían el sistema de esta lengua. Esto se nota especialmente en la traducción de oraciones complejas a construcciones de nominalización subordinadora {**1b**, **d**; **3**}.²² El orden de las palabras también sigue el patrón quechua de O-V[-S] {por ejemplo en 1}. Debido al tipo de texto, los sufijos evidenciales se emplearon poco {**1b**, **3f**; salvo el sufijo *-chu* de pregunta decisoria, *passim*).²³

A continuación voy a presentar algunos de estos aspectos usando ejemplos del primer y sexto mandamiento. Me enfocaré en la transferencia de estructuras gramaticales y textuales de los tiempos-aspectos y del habla (in)directa.

3.1 Los tiempos verbales: ‘¿Sueles pecar?’

Aunque el castellano y el quechua incluyen tiempo y aspecto²⁴ en sus formas verbales, sus sistemas temporales son diferentes. Mientras que en castellano es más importante cuándo se desarrolla una acción, en quechua es el aspecto, por ejemplo, si una acción es de carácter general o habitual.

El castellano usa diferentes tiempos –algunos con características aspectuales– para expresar el pasado: el pretérito para la acción terminada ya en el pasado, el imperfecto para una acción regularmente llevada a cabo o de trasfondo, y el presente del perfecto para la que dura hasta el presente.²⁵ En los confesionarios se usan estos tres tiempos (aunque raras veces el imperfecto).

En quechua los confesionarios emplean dos tiempos/aspectos. Primero, se trata del pasado general (presenciado), marcado con el sufijo *-rqa* {**1b**, **d**}. Las gramáticas

22 Los únicos textos coherentes de quechua de la época colonial temprana son los *Ritos y tradiciones de Huarochiri* (abreviado como *Huarochiri*) de comienzos del siglo XVII (1987 [ca. 1608]), escritos por autores vernáculos que han quedado anónimos. Se ha mostrado que sobre todo los cuentos tipo mito probablemente reflejan un discurso andino ‘tradicional’ o ‘auténtico’, y su estructura sintáctica y discursiva no es muy diferente de la moderna del quechua del sur, pero más alejada de la ‘misionera’ que se encuentra también en estos textos (y que probablemente fueron escritos/redactados por un indígena cristianizado) (ver Dedenbach-Salazar 2003), en los sermones de Avendaño y en las gramáticas coloniales. Por eso son los textos de *Huarochiri* los que me han servido de modelo de lo que entiendo por una estructura quechua.

23 Para el uso moderno ver Hoggarth (2004: 18, 19, 29 ss., 36 ss., 56 ss.). Todos estas características ya se encuentran en *Huarochiri*.

24 El aspecto describe la forma temporal interna de una acción, por ejemplo si es perfecta, coactiva o progresiva (Payne 1997: 238). En quechua los aspectos se expresan mediante diferentes construcciones morfológicas y sintácticas; por ejemplo, se usa un sufijo verbal modal para expresar el aspecto progresivo o una acción incipiente. Por eso puede ser que la categoría morfológica o sintáctica cambie en la traducción.

25 Esta es una distinción que ya se empezó a hacer en la época en la que se originaron los confesionarios (González 2006: 16-17).

coloniales todas tienen este sufijo para el pasado que ellos llaman pretérito, y corresponde a lo que es el pretérito en el castellano moderno.²⁶

Segundo, en los confesionarios el presente del perfecto del castellano es traducido, en la mayoría de los casos, por un aspecto quechua habitual que consiste del verbo principal terminando en *-q*, nominalizador básico de agente, ‘él que hace’, seguido por el tiempo general (presente), por ejemplo en segunda persona plural de *ka-*, ‘ser’: *ka-nki*, ‘eres’, y que significa literalmente ‘eres el que hace’, y en base a esto se ha creado el significado habitual, es decir que alguien ‘suele’ hacer algo {*Ia, c*}.²⁷

En cuanto al origen del quechua *-q ka-*, como aspecto iterativo o habitual, ya el gramático Santo Tomás ([1560] 1951a: f. 43r-v) dice que hay un tiempo formado con este sufijo; según él, tiene el mismo significado que el presente: “(micuni) yo como [...] lo mismo [...] (micoc, cani) [sic] yo como” (43v), pero dice que es una manera muy elegante de hablar, más de lo que puede expresar la forma española, directamente traducida, ‘soy el que come’. González Holguín (*Arte*: f. 61r) especifica más el significado; según él (y hasta hoy) expresa una costumbre:

verbo habitual que significa costumbre, y haze con todos los verbos que signifiquen (suelo sueles), componese con el participio actiuo sin variarlo, y el verbo (cani) variado por sus tiempos. Como. Munacmi cani. Yo suelo amar, o querer. Munacmi carcani. Yo solía, o acostumbraua amar;

él es el único lingüista colonial que describe esta forma y función como ‘habitual’.²⁸

Como se nota en base a lo observado, ni el significado y menos todavía la traducción de los tiempos/aspectos en los siglos XVI/XVII están del todo claros. El uso más frecuente de los tiempos/aspectos es el que documenta el confesionario del Tercer Concilio, por ejemplo:

26 Santo Tomás (1951a [1560]: f. 34r); Anónimo (1586: ‘Arte’, f. 8r, 10r); GH (*Arte*, ff. 27v-29r); Torres Rubio (1619: *Arte*, f. 5v). Se encuentra en *Huarochiri (passim)*. Para el uso moderno ver Hoggarth (2004: 33-34).

27 Esta nominalización se llama ‘supino’, ‘gerundio’ o ‘participio (del presente)’ en las gramáticas coloniales (ST f. 35r; Anónimo 1586: *Arte*, f. 12v; TR ff. 6v-7r; también GH *Arte*: ff. 26r-v, 43r-v, 45r, 60v).

28 *Huarochiri* usa con mucha frecuencia el pasado habitual (cuando describen rituales), y también ocurre en el presente (p. ej. cap. 10, oración 37). Nótese que la tercera persona singular de ‘ser’ se omite; por eso el habitual sería *-q* (sin *ka-n* que significa ‘hay’). Cf. Hoggarth (2004: 69, 29) para el uso moderno.

	Mandamto./ Pregunta	TC Castellano	TC Quechua	SD Traducción literal
{1a}	1/1	<i>Has adorado ...?</i>	... muchacchu <i>canqui?</i>	<i>¿Sueles</i> adorar ...?
{1b}	1/2	Y como las [cosas que les das a los seres sobrenaturales] ofreciste?	ymácta ruras <u>pa</u> m cocur <u>canqui?</u>	Haci <u>endo</u> qué <u>re</u> he visto [no lo niegues]– [les] <u>diste</u> a tu <u>manera?</u>
{1c}	6/9	<i>Has peccado</i> ²⁹ con muger infiel?	Manarac baptizasca huarmihuan huchallicucchu <i>canqui?</i>	<i>¿Sueles</i> pecar con una mujer aún no bautizada?
{1d}	6/10	Antes de casarte que tanto tiempo estu <u>uiste</u> con tu muger?	huarmijquihuan manarac casaracu <u>spa</u> , hayca quillam hayca huatam caranacu <u>urcanqui?</u> huyhuanacu <u>urcanqui?</u>	<u>Cuando</u> aún no estabas casado con tu mujer, ¿cuántos meses, cuántos años estu <u>viste</u> <u>junto</u> con ella? <i>¿Se criaron juntos?</i>

Tabla 1: Ejemplo {1}.³⁰

El pretérito del castellano es traducido como *-rqa*, forma que presenta una acción que se lleva a cabo en el pasado {1d}, marcado por lo menos en el ejemplo como presenciada (m de evidencia) {1b}. El confesionario del Tercer Concilio es todavía bastante consistente en que usa casi solo el presente del pasado traducido como habitual, y solo hay pocas instancias del uso del pasado (pretérito o imperfecto en castellano, traducido con pasado general) (1/2, 6/10-12). Hay solo una inconsistencia donde el pretérito es traducido con el habitual (1/5).

Pues, a primera vista parece haber cierta regularidad en la traducción de los tiempos-aspectos verbales (Tabla 2; ver también los otros ejemplos).

29 En todos los confesionarios andinos publicados se usa la segunda persona singular mientras que en Azpilcueta (1580) se encuentra a veces la segunda persona informal y a veces la formal (Muguruza Roca en este volumen, sección 6). El hecho de que se usa la segunda persona informal en todos los confesionarios dirigidos a indígenas muestra la jerarquía étnico-social así como también el concepto de que se veía a los indígenas como niños.

30 En las citas literales reproduzco la ortografía original (completo las letras abreviadas y añadido una versión corregida con “[sic]” cuando se trata de un error ortográfico obvio), pero en la discusión uso una modernizada que sigue el quechua ayacuchano.

Castellano [ej. 2da pers.]		Quechua	
Acción en el pasado	Pretérito [-aste/-iste]	Pasado general [-rqa-nki]	Acción en el pasado
Acción que empezó en el pasado y perdura	Presente del perfecto [has -adol/-ido]	Presente habitual [-q ka-nki]	Acción llevada a cabo con regularidad en el presente, habitual ('sueles ...')
Acción llevada a cabo normalmente	Habitual [sueles] o presente	Presente habitual [-q ka-nki]	Acción llevada a cabo con regularidad en el presente, habitual ('sueles ...')

Tabla 2. Uso de presente y pasado.

Al igual que el confesionario del Tercer Concilio, Torres Rubio usa en castellano con más frecuencia el presente del pasado que el pretérito. Así pues, ni la traducción ni el uso es del todo consistente en los confesionarios. Torres Rubio traduce el pretérito normalmente con el pasado, pero a veces con el habitual (6/7, 6/13), e igualmente al revés, traduce el presente del perfecto a veces con el pasado general en quechua (6/3). Oré solo usa el presente del pasado en castellano; a veces lo traduce con el pasado quechua (6/2, 6/7, 6/9), pero en la mayoría de los casos con el habitual *-q ka-*, e incluso en dos preguntas (6/7, 6/9) emplea ambos tiempos en quechua. Igualmente Pérez Bocanegra pregunta con frecuencia en el presente del pasado en castellano y lo traduce con el habitual quechua, pero este tiempo también puede traducir el presente en castellano. Es el primero que usa en castellano “¿sueles ...?”, con la traducción *-q ka-* (ver todas estas opciones en, por ejemplo, PB 1/16-19).

Es interesante que en su confesionario Torres Rubio ofrece en la primera oración (1/1) las alternativas *-rqa* (pasado) y *-q ka-* (habitual), y para él ambas formas son traducciones del presente del pasado castellano.

Al igual que Pérez Bocanegra, Prado usa en castellano “¿sueles ...?” con la traducción *-q ka-* (con frecuencia, pero todavía como alternativa libre del presente del pasado).³¹

31 En el confesionario español de Azpilcueta (1580, por ejemplo cap. XII, 38r) se pregunta en pretérito (con ‘-astes’/‘-istes’); en Pérez (1316) y Victoria (1562) se tienen preguntas indirectas, es decir, es un manual para que lo lea y use el párroco (‘si adoró ...’); en Pérez se encuentra además la pregunta “si tiene costumbre” ([1316] 2012: 2.2. Diez mandamientos, 28Non jura<r> en vano). Estas variadas formas de presentar las preguntas muestran que tampoco había un determinado estilo en castellano, y es interesante que la pregunta por la ‘costumbre’ ya se encuentra en el siglo XIV.

Lo que se puede decir de manera general es que el pretérito castellano es frecuentemente traducido con el pasado general quechua, y el presente del perfecto castellano con el presente habitual del quechua, y lo que sí es relativamente consistente es que en castellano se usa más el presente del pasado (que el pretérito) y en quechua más el habitual (que el pasado general).

Además parece haber una tendencia en los confesionarios: el pretérito se usa para preguntar si algo ocurrió –una vez o en general (?), mientras que el presente del pasado se usa en los casos específicos que quieren esclarecer los detalles de una pregunta general.

En ambas lenguas el pretérito/pasado significa lo mismo –que una acción se ha llevado a cabo en el pasado–, pero el perfecto del presente castellano enfatiza que la acción empezó en el pasado y se sigue llevando a cabo en el presente. Mientras tanto el habitual del quechua se enfoca en la ejecución regular de la acción en el presente, con el tiempo presente de *ka-*, ‘ser’. Aunque la traducción no es siempre consistente,³² de todas maneras da un sentido distinto a ambas versiones: mientras que la castellana pregunta si una acción se llevaba a cabo y aún dura hasta el presente, en quechua se pregunta si se lleva a cabo esta acción regularmente en el presente.

Este uso se podría ver como arbitrario, es decir que los traductores no sabían emplear una forma de equivalencia funcional, pero alternativamente podemos hipotetizar que el uso de los tiempos del presente del pasado (cast.) vs. el presente habitual (qu.) puede tener la siguiente implicación: en el original castellano se pregunta si la persona ha cometido el pecado, desde antes y hasta ahora; en el texto quechua se quiere saber si la persona lo comete (todavía) habitualmente, o, en su comprensión más literal, la persona ‘es una que está llevando a cabo tal pecado’. Por eso, el penitente andino, si lo hacía antes y no lo hace regularmente ahora, puede decir que ‘sí’ cuando se le pregunta si lo hizo antes (pasado general) y ‘no’ cuando se le pregunta si lo suele hacer habitualmente, y esta es la mayoría de los casos. Así no va a tener problemas, y en términos generales la población va a parecer ser menos pagana. Es posible que el traductor haya adaptado conscientemente el texto para que tuviera un mensaje diferente del original, reduciendo de esta manera el número de pecadores y pecados. Si este fuera el caso, no solo serían visibles los traductores, sino también habrían adoptado la función de intermediario cultural (*cultural broker*).

32 El uso poco consistente de los tiempos en castellano muestra que se encontraban en un proceso de cambio (inclusive pueden reflejar diferentes orígenes socio-geográficos de los autores). En cuanto al quechua no siempre sabemos si se traducía una forma gramatical existente y comúnmente usada, o si se creaba lo que a los traductores les parecía tener más sentido en quechua.

3.2 El estilo directo: “¿Sueles decir: ‘Sueño malo, sueño de perjuicio’?”

En castellano se suele usar el estilo indirecto para expresar lo que otra persona ha dicho. Es más formal que el estilo directo que expresa el mensaje usando las palabras de la persona citada. En cambio, en quechua es gramaticalmente obligatorio usar el estilo directo.³³ Para aclarar qué constituye el mensaje, la oración citada es frecuentemente precedida o terminada por la subordinación nominalizadora con *-spa* (o *-pti* cuando son dos sujetos diferentes), por ejemplo *ni-spa*, ‘diciendo’ (doble subrayado en {2b}; también en {3}; {4d}), y/o también por el habitual (con el cual terminan las oraciones en {2} y {3}).

	Mandamto./ Pregunta	Oré Castellano	Oré Quechua	SD Traducción literal
{2a}	1/2 (en cast.) 1/3 (en qu.)	As creydo en sueños,	Moscoyta yupaychacchu canqui?	¿Sueles apreciar el sueño?
{2b}		o pedido que te los declaren,	ymapac mosconam [?] <u>cay. ñispa</u> tapucucchu canqui?	¿“¿Para qué es el sueño, <u>este</u> ?”, diciendo [eso], sueles preguntar[le] [al hechicero]?”
{2c}		o declarados tu?	<u>cayri, caypac, chaypac</u> mosconam <u>chayca</u> , nicchu canqui?	¿“y <u>este, para esto,</u> <u>para eso</u> es el sueño, <u>así es</u> ”, sueles decir [esto]?”

Tabla 3: Ejemplo {2}.

Aquí se nota que Oré no se contenta con traducir solamente el estilo indirecto al directo; además usa una dicción más orientada al habla oral, conversacional. Teniendo en cuenta que Oré dominaba el quechua, no sorprende que aquí, mediante pronombres demostrativos libres y ampliando el texto castellano {2b, c}, emplee un estilo adaptado a la comunicación oral.

El estilo directo no se limita al habla; también se usa para expresar ideas, deseos e intenciones (cf. *Huarochirí* cap. 28, or. 19), y esto es evidente en algunas preguntas de los confesionarios {3c, e, f}.

33 *Huarochirí* (passim); para el uso moderno ver Hoggarth (2004: 74).

	Mandamto./ Pregunta	Castellano	Quechua	SD Traducción literal
{3a}	TC 1/9	Viendo algunas cosas de animales, o de sabandijas, o de aues, o oyendo las cantar	Tucucta, chuscicta, checollocta ymaymanacunactapas huacacta vyaricuspa,	Oyendo llorar un buho, una lechuza, un ruiseñor o cualquier otra cosa,
{3b}		has dicho o creydo que ha de suceder bien o mal a ti, o a tus cosas?	raqum, tapiam, atim mana ñispa, cussim, allim, ñicchu canqui?	¿sueles decir: “sueño malo, sueño de perjuicio, no [un] sueño prodigioso”, [o] diciendo: “es una alegría, está bien”?
{3c}	TR 6/5	Has tenido malos pensamientos deseando peccar con mugeres?	Huarmicuncata .l. caricunacta ricuspa yuyaspapas, payhuan puñuyman ñispa munapayacchu canqui?	¿Aun pensando en ver a mujeres u hombres, “con él/ella dormiría”, diciendo [esto], sueles querer[lo] muchas veces?
{3d}	Prado 1/2	Quando fuere pecado mortal <i>se a de preguntar [dirigido al confesor]:</i> Quantas vezes? ³⁴	hayca cutim? hayca mittam? yupaspalla hatum huchaiquicta villacunqui [dirigido al penitente]?	“¿Cuántas veces?”, contando [enumerando] nomás tus pecados grandes.
{3e}	Prado 6/3	Sueles emborrachar mugeres para pecar?	Puñusac ñispa; machachicchu canqui?	¿“Voy a dormir [con ella]”, diciendo [eso] sueles hacer que se emborrachen?
{3f}	PB 1/13	Soñando lana, ó redes, dizes que has de estar triste?	Millmacta, llicacta moçcospa, puticussaccha ñispa ñecchu canqui.	¿“Cuando sueño lana, red, puede ser que me entristezca”, diciendo sueles decir [eso]? O: ¿Cuando sueñas lana, red, “puede ser que me entristezca”...

Tabla 4: Ejemplo {3}.

Aunque fuera posible formular la pregunta {3e} en quechua sin recurrir al estilo directo (por ejemplo, **warmikunawan huchallikunaykipaq machachiqchu kanki?*, ‘¿para tu futuro pecar con mujeres sueles emborracharlas?’), (el traductor de) Prado opta por una

34 Esto es un aviso para el confesor que normalmente era español. Aquí fue reformulado para poder preguntarle al penitente directamente: lit. ‘¿cuántas veces? pensando nomás, ¿tú (me) cuentas tu culpa grande?’.

formulación directa para expresar el deseo o intención de manera que refleja el estilo oral (y común en quechua). Esto es interesante porque el estilo de formular oraciones complejas mediante la nominalización básica *-na-paq*, ‘para el futuro [hacer]’ es muy común en el quechua de los misioneros. Esto se nota en los sermones de Avendaño (Dedenbach-Salazar 1999: 234). Otro recurso es que los autores de las gramáticas coloniales usan mayormente ‘conjunciones’ imitando la sintaxis castellana, en lugar de los sufijos de nominalización empleados en quechua (Dedenbach-Salazar 1997: 309). Tal vez la transferencia de la pregunta castellana a un estilo de interacción y con eso el uso de la nominalización revela la mano de un traductor de habla materna quechua.

Prado tiene un caso de habla directa en castellano, probablemente para dejar claro que esta es la formulación que debe usar el confesor {3d}. En quechua el traductor intentó reformular esto para poder preguntarle al penitente directamente. Esto muestra que no solo traducía el texto, sino que lo adaptaba a un contexto pragmático.

3.3 La traducción de estructuras gramaticales: una mirada comparativa

A continuación voy a mostrar que los autores/traductores se servían de una variedad de métodos al nivel gramatical (tal vez más que al léxico).

Es obvio que Oré ha copiado el texto del Tercer Concilio, reformulando sus preguntas solo un poco.

	TC trad. lit. SD	TC Quechua (1/10)	TC & Oré Castellano	Oré Quechua (1/3)	Oré trad. lit. SD
{4a}	¿Sueles apreciar [el] sueño?	Moscoyta yupaychacchu canqui,	Has creydo en sueños,	Moscoyta yupaychacchu canqui?	¿Sueles apreciar [el] sueño?
{4b}	Y lo que has soñado	moscoscayquitari			
{4c}	“¿Para qué [es el] sueño, este?”	ymapac mosconan cay	o pedido que te los declaren,	ymapac mosconam cay.	¿“¿Para qué [es el] sueño, este?”
{4d}	diciendo [eso]	ñispa		ñispa	diciendo [eso]
{4e}	¿sueles preguntar[le /a alguien]?	tapucucchu canqui?	tapucucchu canqui?	¿sueles preguntar[le/ a alguien]?	
{4f}	Y el sueño de otro,	Hucpa moscantari,	o declaradolos tu a otros [solo TC]?		

{4g}	¿“Para esto, para eso [es el] sueño”?	caypac, chaypac mosconam	Cayri caypac, chaypac mosconam chayca,	¿“Este, para esto, para eso [es el] sueño, eso”?
{4h}	de esa manera sueles decir?	chayca ñicchu canqui?	nicchu canqui?	sueles decir?

Tabla 5: Ejemplo {4}.

En este ejemplo podemos observar cómo la traducción al quechua es funcionalmente, pero no literalmente, equivalente y de esta manera crea un texto quechua ‘auténtico’. Aparte del ya mencionado orden de palabras O-V[-S] se nota la ausencia del artículo en quechua {4a, c, g}, además de la tercera persona de la cópula ‘ser’ {4c, g –ambos entre corchetes}. No se expresa la tercera persona objeto mediante un sufijo: es \emptyset y se debe considerar implícita {4e}. Por eso la traducción que parece ser relativamente libre, en realidad refleja de manera concisa la estructura quechua.

También se nota que el traductor añadió algunas cláusulas de habla directa para hacer sonar el texto más oral {4c-e, g-h}.

Un caso a nivel estilístico es cuando el traductor del Tercer Concilio parece querer producir la estructura estilística andina re-tomando una formulación anterior (Dedenbach-Salazar 2003: 359), con el fin de imitar el estilo quechua; es una ampliación simplemente ignorada por Oré {4b}. Esto significa que él usaba el mismo texto castellano, pero redactó la traducción, lo cual también se observa cuando Oré opta por omitir la traducción de otra cláusula {4f}.

Otro recurso de traducción es la ampliación léxica integrada en la gramática quechua.

	Mandamto./ Pregunta	TR Castellano	TR Quechua	SD Traducción literal
{5}	1/5	Has creydo los <u>sueños</u> , o, algun otro <u>aguero</u> ?	<u>Moscoyquicta yma rapiatactapas yñicchu</u> [sic: <u>yñicchu</u>] canqui .l. <u>yupacchu canqui?</u>	¿Sueles <u>creer</u> o <u>apreciar</u> <u>tu sueño</u> y <u>el sueño malo</u> ?

Tabla 6: Ejemplo {5}.

Musquy, sueño, parece ser un término neutral; *tapyá*, en cambio, le añade la connotación de algo negativo, de un ‘sueño malo’ (Dedenbach-Salazar 2013a: 360-361; GH *Vocabulario*: 675); es decir que Torres Rubio cubre más matices que los otros con su pregunta. En cuanto a su método de traducción, Torres Rubio reemplaza el concepto general de aguero por dos tipos de sueño; lo hace así formulando su pregunta de una

manera comprensible para los penitentes ya que no hay una equivalencia para la palabra ‘agüero’, sino distintos términos más concretos que abarcan los significados de ‘sueño’.³⁵

Además, en muchos casos, Torres Rubio ofrece alternativas, indicadas con “.l.”, *vel* en latín, que significa ‘o, o también’ {1/5}, por ejemplo presenta como sinónimos las palabras *yupa-* e “iñi-” (cf. {6}) (ver Dedenbach-Salazar 2013a: 182-185; Harrison 2014: 109). En su prólogo Torres Rubio explica: “Esta letra .l. entre los dos puntos quiere dezir, vel, y significa (donde estuuire) que aquello se puede dezir de aquellas dos maneras que alli se ponen”. Por un lado, con esto Torres Rubio ofrece una alternativa al confesor; por otro puede ser que use ambas palabras para que el indígena entienda por lo menos uno de los dos términos re-semantizados en el contexto cristiano.

En el sexto mandamiento una interesante traducción se basa en la búsqueda de una equivalencia semántica y al mismo tiempo muestra cómo la estructura gramatical que han escogido los traductores, cambia el significado.

Los confesionarios del Tercer Concilio (6/4-6), de Torres Rubio (6/4), Pérez Bocanegra (6/29-35) y Prado (6/2) preguntan por relaciones ilícitas entre hombre y mujer: si lo ha hecho con fuerza, con palabras dulces o persuasión, o con la ayuda de una tercera persona; obviamente no todos estos modos se excluyen mutuamente. Es interesante que Torres Rubio no hace una clara distinción entre relaciones sexuales extra-matrimoniales que tiene un hombre, y la violación {6b}; así *huchalliku-*, ‘pecar (en general)’ es sinónimo de *paki-*, ‘romper’;³⁶ pero en la edición de 1754 los autores/traductores explican las diferencias más claramente (aparentemente recurriendo al TC 6/3-5). Sin embargo, el orden de las cláusulas del texto quechua no refleja el castellano lo cual puede haber llevado a cierta confusión {6d-f}.

35 Ver Dedenbach-Salazar (2013a: 380-382) para una discusión de los conceptos andinos.

36 Ver el análisis de los términos que hace Harrison y cómo se usaban también en otros textos cristianos (2014: 120, 124-125). Cabe añadir que González Holguín (*Vocabulario*: 279) tiene el término *paki-*, ‘romper’ en general, y con el significado “quebrar vaso corromper donzella”, pero no sabemos si era una introducción de los clérigos. Considerando las campañas bélicas de la época incaica, sería sorprendente si no se hubiera tenido el concepto de violación, de asaltar a una mujer sexualmente (Nowack 1991: 102-103), pero no sabemos qué palabra se usaba. En términos culturales es interesante que en los confesionarios la violación y la persuasión pertenezcan a la misma concepción de seducción (el de Pérez del siglo XIV [32Non fornicar] todavía tiene dos preguntas; Azpilcueta [1580: f. 75r] las interrelaciona).

	Mandamto./ Pregunta	Castellano	Quechua	SD Traducción literal
{6a}	TR 1619 6/4 ³⁷	Peccaste con alguna donzella? echastela a perder?	Mana <u>carip ricciscanhuan</u> .l. <u>donçellahuan</u>	Con alguien que no fue conocida por un hombre <i>o</i> con una <i>doncella</i>
{6b}			huchallicurcanquichu? .l. paquircanquichu? ³⁸	pecaste <i>o</i> [la] quebraste?
{6c}	TR/F/JA 1754 6/4-5	Peccaste con alguna donzella?	Mana <u>ccari recsichuan</u> , vl. <u>donçellahuan</u> huchallicurccanquichu?	¿Con alguien que no ha conocido a un hombre <i>o</i> con una <i>doncella</i> pecaste?
{6d}		(a) ³⁹ ò echastela à perder?	(c) <u>Donçellata</u> ppaquirccanquichu?	quebraste la doncella?
{6e}		(b) Fue por fuerza,	(a) Callpatachu,	¿[usando] <u>fuerza</u> ⁴⁰
{6f}		(c) ò con voluntad de ella?	(b) cairi paypaypa [sic: paypa] munayninhuanchu.	¿O [fue] esto con la voluntad de ella?

Tabla 7: Ejemplo {6}.

Anteriormente el Tercer Concilio (6/3, ver {7}) solo usa el préstamo *doncella* con el significado de una mujer virgen. El primero que usa una cláusula de circunscripción para *doncella* es Torres Rubio: tiene *mana qarip riqsisqa-*, ‘no conocida por un hombre’, como sinónimo del préstamo. Es posible que Torres Rubio haya caído en la cuenta de que no se entendía de qué hablaban los párrocos y por eso introdujo esta paráfrasis ‘alguien no conocida de un hombre’, frase parecida que también usa la edición de 1754, pero con otra construcción gramatical.

37 La edición de Torres Rubio y Figueredo de 1700 es idéntica (6/4, 106v-107r).

38 *Paki-*, ‘quebrar, exige un acusativo (-ta) (González Holguín (*Vocabulario*: 279), no un instrumental (-wan). Este se refiere a *huchalliku-*, ‘pecar’, sin que el autor haya complementado la alternativa correctamente en términos gramaticales. Debería ser: **“Mana carip ricciscanta .l. donçellacta paquircanquichu?”*. Esta formulación aparentemente incorrecta muestra que Torres Rubio suponía que el confesor sabría suficiente quechua como para producir la forma correcta. Aquí también Pérez Bocanegra presenta una alternativa, pero esta no ofrece dos palabras, sino un singular y un plural: “mana paquisca huarmicta .l. mana callarisca huarmicunacta paquichu, callarecchu canqui? / As corrompido alguna doncella? ó algunas donzellas?”, literalmente en quechua: ‘una mujer no quebrada o mujeres no quebradas, sueles quebrarlas, empearlas?’. Esto quiere decir que Pérez Bocanegra usa el patrón de otro autor, pero no traduce el ejemplo de este.

39 (a)-(c): en la traducción al quechua cambia el orden de las frases; el texto es: “Callpatachu, cairi paypaypa [sic] munayninhuanchu. *Donçellata* ppaquirccanquichu?”.

40 El sufijo de acusativo no es del todo adecuado; debería ser instrumental: *-wan*, ‘con’, o expresar el origen de la acción, *-manta*, ‘de’ (como lo tienen el TC y Prado {7b}).

Miremos un análisis de las oraciones:

1619 – {6a}

Mana carip ricciscanhuan

mana qari-**p[a]** riqsi-**sq-a-n**-wan

Neg. hombre-genitivo conocer-nominalizador perfectivo-pos 3 sg-instrumental
'con alguien no conocida de un hombre' [el hombre no ha tenido relaciones sexuales con ella]

1754 – {6c}

Mana ccari recsichuan

mana qari-∅ riqsi-**q**-wan⁴¹

Neg. hombre conocer-nominalizador agente-instrumental

'con alguien que no conoce a un hombre' [ella no ha tenido relaciones sexuales con un hombre]

Aunque parezca mínima la diferencia, transmite diferentes ideas sobre la situación de la mujer: según Torres Rubio ella estaba a la merced del hombre, mientras que en la edición de Figueredo y el Jesuita anónimo ella es la que lleva a cabo la acción.⁴² Tal vez es por eso que el autor se ha decidido a añadir '[usando] fuerza' (usando el TC 6/4), para aclarar que el hombre la obliga.

Lamentablemente no sabemos más de la persona que podría haber sido responsable de este cambio. Figueredo ya había muerto en 1754, y por eso debe haber sido el "Religioso de la misma Compañía", como se lee en el título de la edición de 1754 (Torres Rubio, Figueredo & Jesuita anónimo 1754) que ha aumentado y corregido la edición anterior. Este autor especifica el tipo de cambios que ha hecho (en "Lo que se ha añadido..."): del catecismo dice que ha explicado "varias voces, y modos de hablar Indicos, con que se han traducido las Oraciones, para que las pueda explicar el Catequista, en su genuino sentido, y propio", por lo cual el cambio aquí notado debe haber sido bien pensado.

Aunque los confesionarios del Tercer Concilio y de Prado preguntan esencialmente lo mismo, tienen cada uno diferente énfasis semántico y otra estructura gramatical: preguntan por la voluntad libre de la mujer (a la que vuelve la edición de Torres Rubio, Figueredo y el Jesuita anónimo en 1754) por la mediación, pero no son idénticos {7c: el tipo de persuasión; 7d: usado alcahuete vs. sido alcahuete}. Pero no son solamente estas diferencias semánticas las que llaman la atención. Los traductores explican detalladamente (en Prado con habla directa, {7c}), lo que se formula brevemente en castellano {7c, d}. Es interesante que en la pregunta por un mediador Prado repite la misma pregunta

41 En términos de corrección gramatical el complemento *qari* debería llevar el sufijo de acusativo, pero es más común omitirlo en este tipo de construcción (cf. Hoggarth 2004: 102).

42 Pero, por supuesto, tenemos que preguntarnos qué sentido hubiera tenido para una persona indígena la formulación de 'ser conocida por un hombre'. A lo mejor el intento de captar gramaticalmente una diferencia en la relación entre los géneros fracasaría en la vida real ya que el concepto cultural de 'virgen' era desconocido.

TC trad. lit. SD	TC Castellano	TC Quechua (6/3-5)	Prado Quechua (6/2)	Prado Castellano	Prado trad. lit. SD
{7a} ¿Sueles romper una mujer <i>doncella</i> ?	Has pecado con alguna donzella?	Donzella huar-micta paquicchu canqui? (3)	Sueles pecar con mugeres,	hazriendolas fuerça,	Por fuerza
{7b} ¿Sueles dormir por fuerza con una mujer?	Has forçado alguna muger?	Huarmicta callpa-manta puñucchu canqui? (4)	Callpamanta,		
{7c} ¿Con tu dulce lenguaje, y con otra cosa tuya sueles engañar a la mujer?	Hasla persuadido con palabras, o dadiuas a que peque?	Misqui simi-iquihuan, ymayquihuampas huarmicta llullay-cucchu canqui? (5)	misqui simi-huampas cassaracusun ñispa <i>jurispapas</i> imahuampas llullapayacchu canqui? huñichicchu canqui? huchall-cucchu canqui?	o engañandolas con promessa de casamiento? juramento?	¿también con dulce lenguaje, diciendo nos vamos a casar?, incluso jurando y con [otra] cosa, la sueles engañar repetidamente? la sueles persuadir? sueles pecar [con ella]?
{7d} ¿[La] sueles persuadir? Aunque tú no la persuades con la ayuda de alguien, sueles alquilar a alguien [para eso], diciendo <i>por favor</i> , ayúdame [para mí ventaja], a persuadirla.	o has usado de <u>tercera persona</u> para persuadirla?	Huñichicchu canqui? Mana cam huñichispapas pictaca ⁴³ , huñichipullahuay ⁴⁴ ñispa mincacucchu canqui? (5)	Pipapcas huñichicchu canqui ⁴⁵ , cachapurin [sic: cachapuric] ⁴⁶ caspa? Alcahuetachu canqui?	o <u>ás sido</u> <u>tercero</u> para otro?	¿Además, para quién [la] sueles persuadir, siendo tú el que intermedia? ¿Eres alcahuete?

Tabla 8: Ejemplo {7}.

en forma breve después de haber intentado explicarla en quechua {7d}, y también que para la pregunta quechua usa el préstamo castellano, pero no así en el texto original. Casi parece como si el término castellano hubiera sido bien conocido, y ciertamente González Holguín (*Vocabulario*: 43) lo tiene en su diccionario así: *kachapuriq* como ‘alcahuete’; sería literalmente ‘enviar (un mensaje o a alguien) en su favor’.

En términos léxicos las preguntas son muy parecidas, pero en su construcción sintáctica el Tercer Concilio es más breve y directo, y solo usa dos verbos, mientras que Prado elabora más usando el habla directa, que aquí expresa un deseo, y usa cuatro verbos; y en lugar del simple *llullayku-*, ‘engañar’, emplea el sufijo modal (*-paya*, con *-ya*) que enfatiza la acción como repetida, insistente, en exceso (*Huarochiri* cap. 2, or. 10; *GH Arte*: f. 114r-v; Hoggarth 2004: 45), probablemente con una reduplicación de la segunda sílaba para mayor énfasis {7c}.

A primera vista la pregunta sobre el/la alcahuete es prácticamente idéntica en ambos confesionarios ya que usan el mismo término: ‘el tercero’ que se emplea para ayudar en la persuasión {7d}. Sin embargo, Prado pregunta si el penitente es alcahuete, mientras que el Tercer Concilio quiere saber si el penitente ha usado un alcahuete. Ambos son mucho más detallados en quechua (ver las notas 44 y 45 para las diferencias) que en castellano.

Aquí se ve que Prado no usa el texto del Tercer Concilio (más que en términos generales) y que cada uno toma un camino diferente. Y a pesar de que sea de manera distinta, ambos confesionarios añaden palabras en su traducción, la estructura sintáctica es diferente del texto fuente, y las formas gramaticales características del quechua (por ejemplo, por ser lengua aglutinante y con habla directa obligatoria) llevan a una mayor gramaticalización del texto traducido, especialmente en Prado.

43 Con el causativo *-chi*, la persona que lleva a cabo la acción por causarse tiene el sufijo *-ta* (acusativo) (*GH* 1975 [1607]: *Arte*, f. 111v; Hoggarth 2004: 37).

44 *Huñichi-pu-lla-way* - persuadir [raíz dependiente con causativo] - benefactivo - diminutivo, amable - imperativo 2>1, ‘por favor, ayúdame [para mí ventaja] a persuadirla’.

45 *Huñichi-pu-q-chu ka-nki* - persuadir [raíz dependiente con causativo] - benefactivo - nominalizador de agente - pregunta decisoria ser - 2da persona sg. (presente), ‘¿[la] sueles persuadir en favor de alguien?’.

46 *Kacha-*, ‘enviar (un mensaje o a alguien)’; *kachapuriq*, ‘alcahuete’ (*GH Vocabulario*: 43) es derivado de este verbo (¿en la época colonial?), literalmente ‘el que empieza a enviar [a alguien] por su ventaja’. Prado explica todo en quechua y termina con el uso de la palabra castellana como préstamo, *alcahuete*. Es posible que el concepto de intermediario fuera andino ya que también se usa la palabra ‘mingar’, préstamo del quechua, en este contexto (ver cuando se pregunta si el penitente a ‘mingado un hechicero’, por ejemplo Prado 6/8, cf. *Huarochiri*, cap. 9, or. 89).

Conclusiones

¿Qué significan todas estas soluciones de traducción en cuanto a la estructura gramatical para la comprensión de un texto? Generalmente, en cuanto al uso de los términos gramaticales quechuas los textos son aceptables y 'correctos' y no deben haber causado mayores dudas y problemas de comprensión.

A nivel sintáctico el quechua muestra un buen conocimiento y familiaridad por parte de los traductores. Todos emplean el orden quechua de palabras, y mayormente en el habla citada se usan los sufijos verbales modales. Lo que no se encuentra son los sufijos discursivos de interacción –esto no es sorprendente considerando que se creaba un texto formulaico, de muestra–, y que reflejaba muy poco la situación pragmática. Solo en algunos casos el texto tiene rasgos comunicativos: cuando el traductor trata de imitar el habla oral. La obligatoria traducción del habla indirecta al estilo directo también le da cierta característica oral. Además el estilo oral obligatorio en quechua se usa no solamente para expresar el habla directa, sino también deseos e intenciones y así refleja el debate teológico.

El mayor problema, o tal vez oportunidad interpretativa, de lo confesado con respecto a cuándo y hasta cuándo ocurrió, está en la traducción cuando se sitúan las preguntas en un tiempo-aspecto que se puede entender diferentemente del intencionado.

En cuanto a diferentes métodos de traducción, los textos quechuas muestran más información de la expresada en el texto original, y no suelen omitir ninguna. A veces la información gramatical se expresa mediante sufijos, lo cual es característico de esta lengua aglutinante, más que con palabras adicionales. Esto lleva a una mayor gramaticalización del texto traducido. En algunos casos, la explicación de términos castellanos dentro de la estructura gramatical quechua lleva a la creación de expresiones gramaticalmente ambiguas.

Con respecto a la 'domesticación' lo expuesto significa que en términos gramaticales y textuales los traductores transmitieron el mensaje a un quechua del cual se puede suponer que era comprensible por los vernáculos ya que se asemejaba a la estructura quechua. Pero en la interfaz de sintaxis y lexicón (y más aun en este último) se puede observar que algunas traducciones usan la formulación en cláusulas más que en monolexemas y que esto no llevó necesariamente a la domesticación. Puede ser que la construcción gramatical haya sido 'correcta', pero los significados no eran necesariamente aceptables o comprensibles en términos culturales, como por ejemplo el concepto de la violación y el tener relaciones con mujeres fuera del matrimonio. Por eso, en general parece que la sintaxis refleja la estructura quechua, pero no debemos olvidar que queda pendiente un análisis sistemático del lexicón a este respecto.⁴⁷

47 Un primer paso se encuentra en las contribuciones de Dedenbach-Salazar (ed. 2016). Además, tenemos que ser concientes de un problema de circularidad: si también los textos de Huarochirí fueron

Y el traductor, ¿es visible? Solo González Holguín ‘admite’ haber trabajado con consultores indígenas. En el proemio de su diccionario dice que en realidad los autores son principalmente “los muchos indios del Cuzco a quienes yo he repreguntado y aueriguado con ellos cada vocablo, y de ellos lo he sacado” (*Vocabulario*: 8). En ninguno de los confesionarios u obras de los cuales forman parte encontramos tal reconocimiento.

Lo que podemos observar es que con respecto a la gramática los traductores no han traducido con (muchas) interferencias, sino que parece que han tenido un sólido conocimiento de la estructura quechua. Con gran probabilidad eran españoles o mestizos ‘lenguaraces’ en quechua, o hablantes vernáculos, ciertamente educados en el ambiente clerical, pero con un buen dominio de la lengua quechua. Sin embargo, en todos los confesionarios de autoría individual es muy probable que los traductores fueran los autores mismos (aunque solo PB lo dice explícitamente): todos habían vivido muchos años en los Andes y destacaron con sus obras y trabajos de lingüística. Solo el confesionario del Tercer Concilio es claramente resultado de la colaboración de muchos. Esto significa que los traductores, es decir los autores y sus colaboradores oficiales, son visibles. Sin embargo, quedan también traductores invisibles: con toda seguridad les ayudaban hablantes vernáculos, pero ninguno de los autores reconoce que “los muchos indios [...] son los principales autores desta obra” (GH *Vocabulario*: 8). Como el propósito era hacer comprensible la doctrina cristiana a los indígenas, es obvio que los autores/traductores pidieron a consultores vernáculos que leyeran y verificaran sus textos. El resultado, una gramática quechua ‘sólida’, coincide con la evidencia lingüística.

La lista de preguntas, el vocabulario y las estructuras gramaticales son bastante parecidos en los confesionarios. Muestran claramente que había una idea general de lo que se tenía que preguntar y un vocabulario quechua cristiano establecido⁴⁸ así como un buen conocimiento de la estructura quechua por parte de los traductores (¿o una unificación, apoyada por el medio escrito?). Sin embargo, no hay ni siquiera dos que fueran idénticas, y la diferencia en la organización sintáctica refleja el conocimiento de la lengua y el deseo individual del autor/traductor de presentar una versión comprensible y ‘mejorada’. Por eso resulta que –aunque el reto de comprensión se ha considerado manifiesto sobre

compuestos en un ambiente cristiano y todas las obras religiosas estandarizaron la lengua hasta un cierto punto, por lo menos en el medio escrito, ¿cómo podemos saber si el quechua desde la época colonial no se ha modificado para formar una gramática influenciada por el medio escrito? Es decir, el quechua de nuestro tiempo, ¿es el desarrollo de la lengua andina antigua, o es la formación de una nueva lengua, basada en la general colonial? A esto se añade la pregunta si el proceso de traducción y domesticación se puede ver en ambos campos, el del léxico y el de la gramática, o si también es imaginable que un traductor español haya captado el sistema de la lengua, pero no los significados de las palabras (agradezco a Katja Hannß por esta interesante observación).

48 Pero ver Itier (2012: lix-lxv) para la explicación de nuevas traducciones de ítems léxicos de Pérez Bocanegra.

todo en el lexicón— la transmisión de las estructuras morfosintácticas también creó un desafío para el traductor.

La comparación de los confesionarios muestra que aparentemente unos conocían los textos de otros, pero cada uno intentaba traducir lo que le parecía ser más adecuado y comprensible. No se puede encontrar o negar una semejanza entre ciertos órdenes. Lo que sí muestran los textos es la preocupación individual de cada autor por mejorar al anterior.

Adoptando nuevos acercamientos metodológicos a este género de textos espero haber mostrado dos aspectos desatendidos hasta ahora respecto a la traducción misionera colonial a una lengua amerindia. El análisis gramatical es un importante complemento al léxico para evaluar los textos de adoctrinación cristiana en cuanto a su funcionalidad. Algunos acercamientos de los estudios actuales de traducción nos pueden ayudar a echar luz a estos textos desde una perspectiva diferente: los traductores son visibles hasta un punto; sus traducciones reflejan en el nivel gramatical una equivalencia funcional y cierta domesticación del original castellano.

Referencias bibliográficas

Adelaar Willem F. H.

- 1997 Spatial reference and speaker orientation in early Colonial Quechua. En: Howard-Malverde, Rosaleen (ed.): *Creating context in Andean cultures*. Oxford Studies in Anthropological Linguistics. Oxford: Oxford University Press, 135-148.

Anónimo

- 1586 *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada Quichua, y en la lengua española*. Ciudad de los Reyes (Lima). <<https://archive.org/details/arteyvocabulario00unkn>> (04.10.2018) [Copia de la John Carter Brown Library, título y hojas preliminares faltan].

Azoulai, Martine

- 1993 *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens XVI^e-XVII^e siècle*. Bibliothèque Albin Michel, Histoire. Paris: Éditions Albin Michel.

Azpilcueta, Martín de

- 1580 *Compendio y summario de confesores y penitentes*, sacado de toda la substancia del Manual de Nauarro. Traduzido de lengua Portuguesa, en lengua Castellana, por el Reuerendo padre fray Antonio Bernat, de la Orden de San Augustin. Alcala: Iuan Iñiguez de Lequerica. <https://books.google.es/books?id=PknmjRDyntAC&dq=compendio+y+summario+del+manual+de+confesores&hl=es&source=gbs_navlinks_s> (03.04.2018).

Baker, Mona

- 1992 *In other words. A coursebook on translation*. London: Routledge.

Barnes, Monica

- 1992 Catechisms and confessionarios: Distorting mirrors of Andean societies. En: Dover, Robert V. H., Katharine E. Seibold & John H. McDowell (eds.): *Andean cosmologies through time*. Caribbean and Latin American Studies. Bloomington: Indiana University Press, 67-94.

Brosseder, Claudia

- 2014 *The power of the huacas. Change and resistance in the Andean world of colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.

Confessionarios en lenguas variadas

- Siglo XVIII [?] Mss. En: British Library: Add 25,319.

Cook, David Noble

- 1992 Luis Jerónimo de Oré: una aproximación. En: Oré, Jernónimo: *Symbolo catholico indiano*. Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar. Colección Ars Historiae. Lima: Australis, 35-61.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

- 1997 La descripción gramatical como reflejo e influencia de la realidad lingüística: la presentación de las relaciones hablante-enunciado e intra-textuales en tres gramáticas quechuas coloniales y ejemplos de su uso en el discurso quechua de la época. En: Zimmermann, Klaus (ed.): *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Bibliotheca Iberoamericana, 63. Madrid/Frankfurt a.M.: Iberoamericana/Vervuert, 291-319.
- 1999 "... luego no puedes negar que ay Dios Creador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a sauer, y lo llamaron Pachacamac" – La lengua de la cristianización en los *Sermones de Nuestra Santa Fe* de Fernando de Avendaño (1649). En: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine & Lindsey Crickmay (eds.): *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias*. Bonner Amerikanistische Studien (BAS), 32; Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, CIASE Occasional Papers, 29. Markt Schwaben: Anton Saurwein, 223-248.
- 2003 *Die Stimmen von Huarochiri: Indianische Quechua-Überlieferungen aus der Kolonialzeit zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit – eine Analyse ihres Diskurses*. Bonner Amerikanistische Studien (BAS), 39. CD-ROM, Aachen: Shaker. <<http://hss.ulb.uni-bonn.de/2003/0253/0253.htm>> (01.01.2018).
- 2013a *Entrelazando dos mundos: Experimentos y experiencias con el quechua cristiano en el Perú colonial*. Quito: Abya-yala.
- 2013b Pachamama and the Virgin Revisited: Coincidences and Convergences. En: Marten, Michael & Katja Neumann (eds.): *Saints and cultural trans-/mission*. Collectanea Instituti Anthropos, 45. Sankt Augustin: Academia, 159-200.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (ed.)

- 2016 *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Collectanea Instituti Anthropos, 48. Sankt Augustin: Academia.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine & Astrid Alexander-Bakkerus

- en prensa Chinchaysuyu Quechua and Amage confessionaries – Colonial language and culture contact in Central Peru. En: Zwartjes, Otto, Liesbeth Zack, Rebeca Fernández Rodríguez & Astrid Alexander-Bakkerus (eds.): *From Mesoamerica to Patagonia*. Leiden: Brill.

Diccionario de Autoridades

- 1729 *Diccionario de la lengua castellana ... por la Real Academia Española*. Madrid: Herederos de Francisco de Hierro. Tomo II. <<http://web.frl.es/DA.html>> (22.04.2018).

Durston, Alan

- 2007 *Pastoral Quechua. The history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650*. History, languages and cultures of the Spanish and Portuguese worlds. Notre Dame: University of Notre Dame.

González Holguín, Diego

- 1975 [1607] *Gramatica y arte nveva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua qquichua, o lengua del Inca*. [Ciudad de los Reyes (Lima): Francisco del Canto.] [Reimpresión Vaduz – Georgetown.]
GH Arte

- 1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. [Ciudad de los Reyes (Lima): Francisco del Canto.] Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facsímile de la edición de 1952. <<https://archive.org/details/vocabulariodelal01gonz>> (10.01.2018).
GH Vocabulario

González Polvillo, Antonio

- 2009 *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. xv-xviii)*. (Incluye un CD-ROM.) Huelva: Universidad de Huelva.

Hamerly, Michael T.

- 2011 *Artes, Vocabularios, and related ecclesiastical materials of Quichua/Quechua, Aymara, Puquina, and Mochica published during the colonial period. A history and a bibliography*. Bonner Amerikanistische Studien (BAS), 48. CD-ROM. Aachen: Shaker.

Harrison, Regina

- 2014 *Sin and confession in colonial Peru: Spanish-Quechua penitential texts, 1560-1650*. Austin: University of Texas Press.

Hoggarth, Leslie

- 2004 *Contributions to Cuzco Quechua grammar*. Bonner Amerikanistische Studien (BAS), 41. CD-ROM. Aachen: Shaker.

Itier, César

- 2012 Juan Pérez Bocanegra y el *Ritual formulario*. En: Pérez Bocanegra, Juan: *Ritual formulario; e institución de curas, para administrar a los naturales de este reino los santos sacramentos* Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco: Fondo Editorial, xix-lxxii.

Luarsabishvili, Vladimer

- 2015 La relación entre el texto original y su traducción: extranjerización de V. Nabokov y domesticación de M. Tsvetaeva. *Eslavística Complutense* 15: 89-101.
<http://dx.doi.org/10.5209/rev_ESLC.2015.v15.48798>.

Muguruza Roca, Isabel

- 2018 Del confesionario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta como texto de referencia. En este volumen: *Indiana* 35(2): 9-33

Nowack, Kerstin

- 1991 Das Kriegswesen der Inka nach Pedro de Cieza de León. En: Nowack, Kerstin & Dagmar Schweitzer: *Die Inka und der Krieg*. Bonner Amerikanistische Studien (BAS), 17. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien (BAS), 1-141.

Oré, Luis Jerónimo de

- 1992 [1598] *Symbolo catholico indiano*. Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar. Colección Ars Historiae. Lima: Australis.
<<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0033186.pdf>> (25.12.2017).
Confesionario – Oré: Confesionario breve para las ordinarias confesiones de los indios; 1992: 439-458 [1598: ff. 182v-189r].

Payne, Thomas E.

- 1997 *Describing morphosyntax. A guide for field linguists*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pérez, Martín

- 2012 [1316] *Confesionario. Compendio del "Libro de las confesiones" de Martín Pérez*. Edición y presentación de Hélène Thieulin-Pardo. Les Livres d'e-Spania. Paris: SEMH-Sorbonne – CLEA.
<<http://e-spanialivres.revues.org/366>> (10.01.2018).

Pérez Bocanegra, Juan

- 2012 [1631] *Ritual formulario; e institución de curras, para administrar a los naturales de este reino los santos sacramentos* [Lima: Geronymo de Contreras.] Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco: Fondo Editorial. <<https://archive.org/details/ritualformulario00pr>> (10.01.2018).
Confesionario – PB: De sacramento poenitentiae. Del sacramento de la penitencia; 89-450.

Pillsbury, Joanne (ed.)

- 2008 *Guide to documentary sources for Andean studies, 1530-1900*. 3 volúmenes. Norman: University of Oklahoma Press.

Prado, Pablo de

- 1641 *Directorio espiritual en la lengua española, y quichua general del Inga*. Lima: Jorge Lopez de Herrera.
<https://books.google.co.uk/books/about/Directorio_espiritual_en_la_lengua_Espa.html?id=MUE6ngAACAAJ&redir_esc=y> (12.12.2017).
Confesionario – Prado: Confesionario breve; ff. 98v-118v.

Ritos y tradiciones de Huarochirí

- 1987 [ca. 1608] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. Historia Andina, 12. Travaux de Institut Français d'Études Andines, 35. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP)/Institut Français d'Études Andines (IFEA).
Huarochirí

Santo Tomás, Domingo de

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

Schleiermacher, Friedrich

1963 [1813] *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*. [Texto escaneado de *Das Problem des Übersetzens*, Hans Joachim Störig (ed.), Stuttgart 1963.] <<http://users.unimi.it/dililefi/costazza/programmi/2006-07/Schleiermacher.pdf>> (27.12.2017).

1994 [1813] Sobre los diferentes métodos de traducir. Traducción Valentín García Yebra. En: Vega, Miguel Ángel (ed.): *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Lingüística. Madrid: Cátedra, 224-235.

Tercer Concilio Provincial de Lima (ed.)

1985a [1584/85] *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios ... [y Tercero Catecismo ... [y otros textos]*. [Ciudad de los Reyes (Lima): Antonio Ricardo, 1584/85]. Corpus Hispanorum de Pace, 26(2). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. <<https://ia802609.us.archive.org/20/items/doctrinachristia00cath/doctrinachristia00cath.pdf>> (19.10.2018), <<https://ia601402.us.archive.org/34/items/tercerocatecismo00cath/tercerocatecismo00cath.pdf>>. (19.10.2018).

1985b [1585] *Confessionario para los curas de indios. Con la instrucción contra sus ritos : y exhortación para ayudar a bien morir : y summa de sus privilegios : y forma de impedimentos del matrimonio. Compuesto y traducido en las lenguas quichua, y aymara. Por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año de 1583*. En: Tercer Concilio Provincial de Lima (ed.) 1985 [1584/85], 189-331.

<<https://ia800303.us.archive.org/7/items/confessionariopa00cath/confessionariopa00cath.pdf>> (07.01.2018).

Confessionario – TC

Torres Rubio, Diego

1619 *Arte de la lengua quichua*. Lima: Francisco Lasso.

<<https://archive.org/details/artedelalenguau04torr>> (25.12.2017).

Confessionario – TR: Confessionario breve, en quichua; en los textos de adoctrinación, después del Arte y antes del Vocabulario, 12 fs.

Torres Rubio, Diego & Juan de Figueredo

1700 *Arte de la lengua quichua*. Lima: Joseph Contreras y Alvarado.

<<https://archive.org/details/artedelalenguau02torr>> (25.12.2017).

Confessionario – TR/E: Confessionario breve, en quichua; ff. 100-111.

Torres Rubio, Diego, Juan de Figueredo & Jesuita anónimo

1754 *Arte, y vocabulario de la lengua quichua general de los indios de el Perú*. Lima: Imprenta de la Plazuela de San Christoval. <<https://archive.org/details/arteyvocabulario01torr>> (25.12.2017).

Confessionario – TR/E/JA: Confessionario breve en quichua; ff. 231v-244v.

Torres Saldamando, Enrique

1882 *Los antiguos Jesuitas del Perú*. Lima: Imprenta Liberal.

<<https://archive.org/details/losantiguosjesui00torr>> (29.12.2017).

Venuti, Lawrence

1995 *The translator's invisibility. A history of translation*. London: Routledge.

Vermeer, Hans J.

2000 Skopos and commission in translational action. Translated by Andrew Chesterman. En: Venuti, Lawrence (ed.): *The translation studies reader*. London: Routledge, 221-232.

Victoria, Francisco de

1562 *Confessionario vtil y prouechoso*. Santiago: s. ed.

<<http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/19465>> (10.01.2018).

