

LAS PRIMERAS TRADUCCIONES AL QUECHUA Y AL AIMARA: UN CASO DE ELABORACIÓN Y DESARROLLO ESTILÍSTICOS

Rodolfo Cerrón-Palomino

«Ni sabeis nuestra lengua ni nosotros entendemos la vuestra, y queriades que os entendiessemos los conceptos y adivinassemos lo que nos quereis decir. Y qué poco cuidado que haveis tenido de darnos lectura y libros en nuestra lengua y de traducir algunas obras que nos pudiessen aprovechar y enseñar. ¿Vosotros no predicais y no nos lo enseñais que las letras son manjar del anima? ¿Y que por medio e instrumento de la lectura veen los ciegos y oyen los sordos? ¿Pues cómo en cosa que tanto va a nuestras animas teneis tanto descuido?»

Quiroga ([1562] 1922: 116-117)

0. PROPÓSITO

En el presente trabajo nos ocuparemos de una de las primeras traducciones que se hicieron del castellano a las lenguas mayores del antiguo Perú: la quechua y la aimara¹. Luego de señalar algunos antecedentes a dicha empresa, destacaremos la labor normalizadora del Tercer Concilio Limense (1582-1583), que contando con el concurso de teólogos y juristas, y con la ayuda de peritos en las lenguas indígenas, elaboraron en versión trilingüe los textos doctrinarios que serían utilizados en la evangelización de las poblaciones andinas. Como se verá, los aspectos teórico-metodológicos encarados por los traductores, así como las soluciones por las que optan, explicitados tanto en las «epístolas» prologales como en las «annotaciones» o «scolios» que se colocan a manera de apéndice a los textos conciliares, constituyen temas familiares a toda actividad traductora. Habrá que adelantar, sin embargo, que dados el contexto de la época, los fines perseguidos, el contenido general de los materiales traducidos, y el destinatario de los mismos, lejos se está aquí del ideal de traducción, concebido éste como el establecimiento de una equivalencia de sentido entre los discursos de partida y de llegada correspondientes a dos universos culturales diferentes.

I. ANTECEDENTES

El descubrimiento de América, y su posterior conquista y colonización, pusieron de manifiesto, ante la experiencia etnocéntrica de los europeos, la existencia de una otredad hasta entonces insospechada. De esta manera, al asombrarse ante una nueva y dilatada geografía se sumaba la reacción no menos pasmosa frente a pueblos y civilizaciones en distintos y variados grados de desarrollo. Y no obstante el encuentro con sociedades altamente desarrolladas y complejas, como la mesoamericana y la andina, la ideología etnocentrista no podía admitir el reconocimiento desapasionado de las mismas imbuída como estaba de principios excluyentes de hegemonismo y universalidad. Toda alteridad que no calzara dentro de los cánones de lo establecido resultaba, por definición, no sólo inferior sino incluso bestial o, en el mejor de los casos, infantil. Recordemos, a este respecto, la célebre polémica que enfrentó en 1550 al Obispo de Chiapas, con justa razón llamado «apóstol de los indios», y a Juan Ginés de Sepúlveda, defensor de las posturas teocrático-imperialistas, para quien los habitantes del nuevo mundo eran «brutales bestias incapaces de virtud y doctrina».

Ahora bien, la degradación de la condición humana del indio llevaba aparejada la minusvaloración de su cultura, y, por extensión, de su lengua. Así, el glotocentrismo europeo se manifestaba en un profundo desdén para con las lenguas indígenas, tildadas de primitivas y salvajes como correspondiendo a mentalidades igualmente silvestres e infantiles. En tal sentido, las páginas de la literatura cronística están llenas de adjetivaciones según las cuales los idiomas nativos aparecen como «cortas», «oscuras» y «grotescas», hechas más bien «para el estómago antes que para el entendimiento», y no faltan referencias a pueblos que supuestamente ni siquiera su propia lengua la sabían hablar con propiedad².

A decir verdad, sin embargo, el prejuicio etnocentrista admitía alguna jerarquización entre las lenguas indígenas, sin que por ello dejaran de ser, comparadas con las europeas, «imperfectas» y hasta «incongruas». Así, dentro de la jerarquía establecida, ocupaban un primer plano las llamadas «lenguas generales» o «mayores», entre las que se contaban, básicamente, la náhuatl en la meseta centroamericana y la quechua en la andina. El estatuto asignado a éstas respondía al reconocimiento de su carácter funcional en la medida en que se desempeñaban como idiomas vehiculares en los vastos confines de los imperios respectivos, constituyéndose en verdaderas *koiné*, por encima de una multiplicidad de lenguas y dialectos locales. Después de todo,

el empleo generalizado de tales idiomas había facilitado la conquista y colonización material de los estados involucrados y en adelante allanaría también, a través de su uso como medios de evangelización, el sometimiento espiritual de sus pueblos.

Con todo, y una vez que las autoridades civiles y eclesiásticas se inclinan por el empleo de las lenguas indígenas como vehículos de catequización, acatando las disposiciones emanadas del concilio tridentino, la idoneidad de éstas suscitará intensas polémicas. Se avivarán entonces los resabios del glotocentrismo, esta vez atizados por el fanatismo religioso e inquisitorial que veía peligrar la ortodoxia cristiana trasvasada en lengua indígena. En medio de tal debate, corresponderá a los gramáticos y lexicógrafos coloniales, reducidos en «arte» de las lenguas involucradas y por consiguiente conocedores de su riqueza intrínseca, asumir la defensa de éstas, probando su «congruidad» y suficiencia como medios de evangelización y adoctrinamiento. Esta demostración la hará, en el caso del quechua, su primer gramático: el sevillano, y lascasiano por añadidura, fray Domingo de Santo Tomás.

En efecto, uno de los objetivos que perseguía el ilustre dominico al ofrecer su arte, según lo señala en su dedicatoria a Felipe II, era demostrar que el quechua, lejos de ser lengua «bárbara» y peregrina como sostenían sus detractores, resultaba muy «conforme a la latina, y española»; y, por consiguiente, añadía, «si la lengua lo es, la gente que usa della, no entre bárbara sino con la de mucha policía la podemos contar» (cf. Santo Tomás [1560] 1994: «Prólogo al Rey»)³. Pues bien, la prueba aportada por fray Domingo no acaba en la sujeción de la lengua en «reglas» ni en el acopio de su léxico, pues «para lo que el lector oviere entendido del arte en la theórica vea puesto en práctica», ofrece como último capítulo de su obra una «Platica para todos los Indios», que constituye la primera pieza literario-religiosa escrita en la lengua, la misma que traduce los elementos básicos del dogma cristiano⁴. De manera que aquí estamos ante uno de los primeros intentos por adecuar la lengua a los efectos de su empleo como vehículo de contenidos hasta entonces inusitados.

Ahora bien, decimos que el obispo de Charcas fue uno de los primeros en ofrecernos un texto traducido al quechua porque se sabe que antes de él hubo otras personas que se esforzaron en la misma dirección, y no sólo tomando al quechua sino también al aimara, idioma de dimensión regional, como lenguas de llegada. Una de ellas fue nada menos que el cronista Juan de Betanzos, que en la dedicatoria de su libro al virrey Antonio de Mendoza afirma haber traducido y compilado una doctrina cristiana, así como algunos coloquios y

un confesionario, en versión quechua⁵. Sin embargo, ni dichos materiales ni los demás que seguramente circulaban en forma manuscrita han llegado hasta nosotros, motivo por el que los textos del dominico seguirán siendo la primera muestra (1560) de traducción a una lengua indígena sudamericana. Algunos de los aspectos de la obra traductora del sevillano serán tocados en consonancia con los de la empresa realizada por los intérpretes del Tercer Concilio Limense.

2. LABOR NORMALIZADORA DEL CONCILIO TERCERO

Con la reorganización política, social y económica dispuesta y ejecutada por el virrey Toledo (1569-1581), antilascasiano declarado, se instaura en el antiguo país de los incas lo que precisamente se ha venido en llamar la pax toledana. Decapitado el último inca de la resistencia y sofocado el descontento de los viejos conquistadores, las autoridades eclesiásticas tenían ahora el terreno propicio para acometer de manera más intensa y sostenida la conquista espiritual de los indios. Una de las tareas inmediatas que emprenderá el nuevo arzobispo, recientemente llegado (1581), será precisamente la convocatoria del Tercer Concilio Limense, tras quince años de realizado el segundo (1567). Correspondió a Toribio Alfonso de Mogrovejo la organización de tan magno sínodo, para lo cual convocó a todos los obispos sufragáneos de su sede, de los cuales sólo asistieron los de Quito, Cuzco, Santiago de Chile, Tucumán, de La Plata en la provincia de los Charcas, y del Río de la Plata. Reunidos en Lima bajo la presidencia del arzobispo limeño, y con la participación de los prelados de las órdenes religiosas y del cabildo eclesiástico, la asamblea se inaugura el 15 de agosto de 1582 y tendrá una duración de más de un año y medio, clausurándose en diciembre del año siguiente (Vargas Ugarte 1954: Cap. V, Trujillo Mena 1981: Cap. V, Bartra 1982).

Ahora bien, uno de los objetivos centrales del sínodo fue la uniformización de la práctica catequética en todo el ámbito jurisdiccional que por la época abarcaba la provincia eclesiástica de Lima (desde Nicaragua hasta Chile). Centrada bajo la autoridad del Concilio se buscaba nivelar la política evangelizadora que hasta entonces estaba librada a la iniciativa de las autoridades sufragáneas locales y de sus ministros, con el peligro consiguiente de la proliferación de los procedimientos doctrinarios y sobre todo de potenciales malinterpretaciones del dogma cristiano⁶. Se hacía urgente entonces contar con materiales catequéticos modélicos, previamente sancionados por las autoridades del Concilio. En tal virtud, una de las disposiciones emanadas de la asamblea eclesiástica fue la elaboración de cartillas, catecismos, confesiona-

rio y preparación para el artículo de la muerte. Con dicho objeto se nombra una comisión encargada de la redacción de los mismos, recayendo en la persona del P. José de Acosta, provincial de los jesuitas y afamado teólogo, la conducción del equipo de traductores, y es él quien redacta buena parte de dicho material. Concluida su redacción, «se diputaron personas doctas, y hábiles» en las dos lenguas mayores del Perú —la quechua y la aimara— para que los vertieran a éstas, «lo qual se hizo con no pequeño trabajo, por la mucha dificultad que ay en declarar cosas tan difíciles y desusadas a los Indios» (cf. «Epístola sobre la traducción»)⁷.

Una vez concluida la labor traductora, se dispuso la publicación de las obras, para cuyo efecto fue necesario disponer de una licencia especial de permiso de la Real Audiencia, ya que, no obstante existir un taller de imprenta en Lima, había órdenes expresas que prohibían su funcionamiento. El argumento del costo y riesgo que significaba enviar los materiales a España para su publicación pesó sobre las autoridades, quienes, al otorgar el permiso de impresión, decretaban la inauguración de la imprenta en el Perú y Sudamérica en general⁸. Simbólicamente para los países andinos las obras que se imprimieron aparecían en versión trilingüe: castellano, quechua y aimara. Primeramente salió a luz la *Doctrina Christiana* (1584) y luego aparecieron el *Confessionario* y el *Sermonario* (1585). El carácter normativo de tales obras fue prescrito de manera explícita por las autoridades conciliares al ordenarse que en adelante la empresa evangelizadora se sirviese única y exclusivamente de ellas, so pena de excomunión. Se decretaba entonces emplear sólo las traducciones autorizadas; y, para aquellos lugares en los que las lenguas elegidas no tenían vigencia, se recomendaba que, a partir del modelo castellano, se hicieran otras tantas traducciones a los idiomas correspondientes⁹. Concebida en tales términos, la obra normalizadora del Tercer Concilio tendrá una vigencia duradera hasta fines del siglo XIX (cf. García y García 1986, Trujillo Mena 1981: Cap. V).

3. CRITERIOS FORMALES Y ESTILÍSTICOS.

El uso del quechua y del aimara como lenguas-meta de traducción suponía tomar decisiones tanto con respecto a las variedades que serían empleadas como medio, y, una vez seleccionadas éstas, como con la naturaleza del discurso a ser empleado, asunto éste íntimamente relacionado con los contenidos a ser vertidos en aquéllas. Lo primero se hacía necesario en la medida en que el quechua, en mayor medida que el aimara, distaba de ser una lengua uniforme, y, por el contrario, presentaba un alto grado de fragmentación sobre todo en sus niveles fonológico,

morfológico y léxico; lo segundo resultaba igualmente imperativo por cuanto los medios seleccionados debían adecuarse a los contenidos del dogma cristiano, cultural e ideológicamente ajeno al mundo andino, en función del carácter pedagógico y proselitista que implicaba la misión evangélica. En lo que sigue nos ocuparemos brevemente de las decisiones tomadas en una y otra dirección.

3.1. Selección idiomática

Conforme lo hemos señalado en anteriores oportunidades (cf. Cerrón-Palmino 1987, 1992, 1997), la labor de los traductores y gramáticos del III Concilio en relación con la selección idiomática fue la de una auténtica codificación. En efecto, dada la diversidad interna de las lenguas-meta había que optar por aquella variedad que fuese la más accesible a todo el universo quechua y aimarahablante. Como se adelantó, el problema se tornaba agudo en el caso del quechua, ya que la babelización lingüística se había intensificado una vez que la lengua general, huérfana del apoyo institucional de que disfrutaba en los tiempos del imperio, había quedado prácticamente en desuso, con el consiguiente afianzamiento de los dialectos regionales y de las lenguas locales que sobrevivieron a los intentos de unificación idiomática panandina. Por lo que toca al aimara, entendido éste como la variedad sureña únicamente (pues las demás lenguas aimaras del centro-peruano ni siquiera fueron identificadas como tales), si bien se mostraba algo más uniforme, adquiriría distintas fisonomías sobre todo morfofonémicas y léxicas que estorbaban la intercomunicación entre las diversas etnias o «naciones» que lo hablaban. Ante la ausencia de unidad, ¿qué variedades debían elegirse?

Al respecto, siendo que la elección en favor de un dialecto específico iba en contra de una mayor audiencia entre los usuarios de las lenguas, quedaba descartada toda selección de tipo local, por lo que se optó por un registro de naturaleza composicional. De esta manera, por lo que toca al quechua, los traductores e intérpretes del concilio toribiano forjan el llamado quechua general, que es un constructo de base cuzqueña, depurada de sus peculiaridades léxicas y fonológicas, en este último caso en el nivel escrito. En lo que respecta al aimara, a su turno, se normaliza la variedad pacase, expurgándola de sus particularidades sobre todo léxicas. En ambos casos, desde el punto de vista ortográfico, y dado el paralelismo fonológico de las dos lenguas, se opta por una representación uniforme y libre de diacríticos, por lo que la escritura resultante, sobre todo en el caso del quechua, deviene hipodiferenciadora (no se distinguen las oclusivas larinalizadas de sus

correlatos simples ni se grafica la oposición velar/postvelar, tan típicas del quechua cuzqueño y del aimara en general). La alternativa composicional del concilio tercero constituye, como se ve, un claro ejemplo de planificación idiomática tendiente a resolver los problemas derivados de la fragmentación dialectal.

3.2. *Cuestiones de estilo*

Una vez seleccionado (en verdad, «compuesto») el medio, había que preocuparse por el «modo y estilo» en que éste debía ser empleado de manera que se acomodase «al mayor prouecho» de los indios. La preocupación por la presentación formal de los conceptos doctrinarios tenía doble motivación, la misma que involucraba no sólo a los catequizandos sino también a los catequistas, y ello porque de por medio estaba la sustancia o el contenido de la ortodoxia cristiana. Por un lado, tratándose de un discurso sobre aspectos novedosos y ajenos a las prácticas religiosas y culturales de los indios, considerados además «de corto entendimiento», según los prejuicios de la época, se corría el inevitable riesgo de oscuridad e incomprensión; y, de otro lado, los mismos catequistas, incluso aquellos que tenían reputación de buenas «lenguas», pasaban muchas veces grandes aprietos en la exposición de las cuestiones doctrinarias, con el consiguiente peligro de su distorsión¹⁰. En consecuencia, el estilo de las traducciones debía tener un carácter didáctico. En palabras del propio Concilio, los indios “assi por ser del todo menos en nuestra fé, como por tener el entendimiento más corto y menos exercitado en cosas spirituales, tienen summa necessidad de ser quãto sea possible ayudados cõ el buen modo y traça de los que los enseñan: de suerte que la diligencia y destreza de los maestros supla la rudeza y cortedad de los discipulos, para que lleguen a formar el debido concepto de cosas soberanas, como nuestra fé les offresce” (cf. “Epístola del Concilio”). Sobra decir que la dificultad en la comprensión de contenidos culturales y doctrinarios¹¹ es achacada, acorde con los estereotipos etno y glotocéntricos, a un problema de raciocinio y de capacidad cognitiva.

Pues bien, aparte de la elaboración de un catecismo «para los rudos» y otro mayor «para los mas habiles», el modo en que se busca transmitir la ortodoxia cristiana en ajuste con el tema y la capacidad de la audiencia es a través de preguntas y respuestas, para que los indios «puedã mejor percibilla y tomalla de memoria y para los que assi tomassen lo exerciten [el catecismo] recitando a sus tiempos los muchachos y los mayores quando se juntan en la Iglesia, y aun quando van a sus labores y otras preocupaciones, como en algunas partes muchos buenos indios lo hazen, de que se les sigue gran fructo» (cf. «Epístola del

Concilio»). Y en cuanto al estilo de los sermonarios se procura que éste «sea llano, sencillo, claro, y breue q̄ato se compadezca cō la claridad necesaria». En suma, el estilo debía ser «facil y humilde, no alto ni leuantado: las clausulas no muy largas, ni de rodeo, el lenguaje no exquisito, ni terminos affectados, y mas a modo de quien platica entre compañeros, que no de quien declama en theatros» («Proemio de los Sermones», fol. 4).

Quedan así explicitados los criterios pedagógico-expositivos de lo que modernamente se ha venido en llamar «desarrollo estilístico» de una lengua, aunque en este caso sobre la base de una traducción. No son ajenos los artífices de semejante labor al convencimiento del carácter relativo e imperfecto de toda obra de su naturaleza, pues más allá del rigor en forma y contenido, y sobre todo en la «construcción del significado», están la ideología y los resortes subjetivos del sujeto traductor. Después de todo, lo que más preocupaba a los teólogos y juristas conciliares era, como se dijo, la uniformización de los procedimientos catequísticos en función de la integridad y la recta transmisión del credo religioso. Lo dicen textualmente, al declarar que «aun que ouiesse cosas, por ventura se pudieran dezir mejor de otra suerte (que forçoso es que aya siēpre en esto de traductiō diuersas opiniones) pero hase juzgado, y lo es menos inconuiniente que se passe por alguna menos perfection que tenga por ventura la traductiō: que no dar lugar, a que aya variedad y discordias» (cf. «Espístola sobre la traduccion»).

Quienquiera que recorra las páginas de los textos conciliares no dejará de admirar ciertamente la proeza realizada por los traductores quechuistas y aimaristas, quienes inauguraban de esta manera un nuevo registro para las lenguas involucradas, el mismo que será empleado profusamente en las obras de cuño religioso redactadas en o traducidas a ellas. Otra cosa es naturalmente saber si tales obras cumplían eficientemente el cometido anhelado y no faltarán quienes recusen la eficacia de ellas, aduciendo, una vez más, y pese a los esfuerzos realizados por demostrar lo contrario, la naturaleza inapropiada de las lenguas-meta como medios para la transmisión de la fe, argumento esgrimido por quienes se mostraban partidarios de la evangelización en castellano. Con todo, «a coces y puñados», como dice el canónigo Pedro de Quiroga ([1562] 1921), o como se trasluce subliminalmente en los ejemplos con que Bertonio ([1603] 1879) ilustra su tratado sobre el aimara; o, en fin, ante una audiencia que dormita fatigada por el carácter abstruso de los sermones según nos lo ilustra una de las láminas del cronista indio Guamán Poma ([1615] 1936: 609), se procedió con la evangelización de los indios, y las traducciones conciliares impusieron su carácter normativo y universalizante en todo el ámbito andino, aunque finalmente aquellos sólo resultaran «baptizados pero no catequizados».

4. ASPECTOS CULTURALES E IDEOLÓGICOS

Conforme lo hemos venido señalando, aparte de los problemas de forma y estilo, la preocupación por las cuestiones de contenido, íntimamente vinculadas a ellos, aparece manifiesta, explícita o implícitamente, tanto en las «epístolas» que preceden a las traducciones como en las «Annotaciones, o scolios, sobre la traducción» que aparecen a modo de apéndice a las versiones de la *Doctrina Christiana* (fols. [74]-84), e incluso en la lista de «vocablos dificultosos» (fols. 76v-77v) correspondientes al quechua. Tales anotaciones, referidas a las adecuaciones léxico-semánticas y gramaticales, aparecen mayormente como glosas o apostillas a cada una de las fórmulas u oraciones, artículos y mandamientos del dogma católico así como a los catecismos menor y mayor en general (cf. fols. 75-76). Se entiende que ellas, particularmente las relativas a los temas de contenido y reajuste léxico, dejando de lado las especificidades en cuanto a la selección idiomática y su respectiva codificación, valen también para la versión aimara, pues, como lo advirtieron tempranamente los gramáticos coloniales, las dos lenguas guardan entre sí un isogramatismo formal-semántico hasta en sus detalles más mínimos, de manera que las decisiones tomadas en favor de una de ellas podían hacerse extensivas a la otra (cf. Cerrón-Palomino 1997).

Ahora bien, el principio rector que guió la traducción fue, según se declara, «la regla de interpretar sentido por sentido, mas que palabra por palabra» (cf. fol. [74]). Lo que supone dicho principio es, como puede inferirse, el establecimiento de una correspondencia designativa entre los universos figurativos propios a los idiomas de partida y de llegada. Aquí, sin embargo, surgían dos problemas fundamentales: uno de tipo general, motivado por los referentes culturales completamente disímiles; el otro, de carácter ideológico, generado por el proyecto evangelizador que perseguían las autoridades civiles y eclesiásticas. Uno y otro problema aparecían imbricados desde el momento en que, de acuerdo con los prejuicios etnocentristas y los intereses de conquista y dominación de la corona española, lejos de buscarse un equilibrio entre los universos referenciales correspondientes a ambos idiomas, se daba por descontada la imposición cultural e ideológica por parte de los sujetos traductores mediante la apropiación y alienación del sistema referencial del mundo andino. De esta manera la regla de traducción por el «sentido» aparecía viciada desde un principio en razón de su carácter asimétrico e impositivo. En tal sentido, la obra de los intérpretes del concilio toribiano es clara muestra de una traducción hecha al servicio de la conquista y sujeción al amparo del poder colonial establecido¹².

Conviene ahora preguntarse sobre los mecanismos de usurpación e imposición que emplearon los traductores en el pase de una episteme cultural-religiosa a otra. Recordemos, a este efecto, que estamos ante una confrontación asimétrica y excluyente en la cual el sistema referencial judeo-cristiano es tenido por universal e inapelable, a la par que su correspondiente andino es calificado como «cosas de burlería y disparate». A partir de dicha jerarquización se observa, por un lado, que hay conceptos nuevos para los cuales no se tiene correlatos andinos; pero, por otro lado, en la medida en que los sentimientos religiosos y sus manifestaciones simbólicas rituales poseen rasgos similares al margen de sus elaboraciones culturales específicas, hay también designaciones equivalentes, y, por consiguiente intertraducibles, comunes a ambos universos configuracionales. Aparte de los problemas planteados por la primera constatación, familiares a todo acto de traducción¹³, la segunda de ellas, que en otras circunstancias habría allanado por lo menos en parte las dificultades de intertraductibilidad, constituía un verdadero escollo a los ojos de los intérpretes, que veían en tales equivalencias peligros de contaminación y asociación entre los referentes en detrimento de la ortodoxia cristiana¹⁴. Había, pues, que conjurar dicha amenaza, y, como consecuencia de ello, aumentaban los problemas de traducción: a la constatación de «realidades no nombradas aún en la lengua de llegada» (cf. Coseriu 1977) se agregaba la necesidad de evitar cuidadosamente las designaciones más o menos equivalentes del universo andino.

Pues bien, para salvar tales escollos, se optó por alternativas de solución que, después de todo, ya habían sido llevadas a la práctica en las traducciones efectuadas al náhuatl y a otras lenguas indígenas mesoamericanas (cf. Ricard 1986: I, Cap. II, § 3, Duverger 1993: II, Cap. II, 146-152). La primera alternativa consistió en la traducción de las «realidades no estructuradas» mediante el recurso a elementos léxico-semánticos nativos, previa adecuación designativa de los mismos, muchas veces ayudada por perífrasis y circunloquios de naturaleza explicativa; la segunda se inclinó por los préstamos, previa indianización (como diría el Inca Garcilaso) de acuerdo con los cánones de las lenguas de recepción (cf. Itier 1994). Lejos de ser excluyentes, ambos procedimientos podían combinarse sobre todo allí donde no había riesgos de evocaciones peligrosas. En lo que sigue ilustraremos cada una de estas soluciones tomando para ello los ejemplos que consideramos más representativos.

4.1. Traducción y adaptación.

A pesar de que las relaciones heteronímicas que el traductor establece como un canal conductor entre los universos referenciales de una y otra lengua dejan esca-

par inevitablemente no sólo los semas *aferentes* sino incluso los *inherentes* (cf. Ballón *et al.* 1992: Cap. 3, § 3.4.1.3) propios a cada configuración significacional, los intérpretes del concilio tercero no parecen haberse hecho mayores problemas con la traducción.

Tal fue, por ejemplo, el caso de palabras como ‘señal’, ‘reino’, ‘cielo’, ‘soberano’, ‘tentación’, ‘esperanza’, etc., para las cuales echaron mano de términos como *unancha*, *capac* = *capaca*, *hanac pacha* = *harac pacha*, *collana*, *huateca*, y *suyana* = *huaquiña*¹⁵, respectivamente. Después de todo, las redes semánticas que proyectaban tales significantes resultaban inocuas por lo menos en relación con la ortodoxia cristiana, y muy pronto llegaron incluso a vaciarse de sus connotaciones «paganas» para circunscribir su significación al discurso exclusivamente religioso. De esta manera, por vía de la especialización, se resemantizaban términos que antes formaban parte del léxico general.

Otro fue el tratamiento con respecto a términos como *hucha*, *ruraquen* = *luriripa*, y *muchay* = *hampatiña*, para traducir las nociones de ‘pecado’ y ‘creador’, así como la acción de ‘adorar’, ‘reverenciar’ o simplemente ‘saludar’. La traducción de estos términos revestía un cuidado especial, y así lo entendieron los traductores, pues por lo menos en relación con los dos últimos, se ven precisados a justificarlos. Aparte de la adaptación de *hucha*, que lejos de tener el significado condecoratorio o punible de ‘pecado’ equivalía más bien a ‘pleito, negocio, derecho, responsabilidad’ (cf. Taylor 1987: 29-30), en relación con *muchay* y su equivalente aimara se ofrece el siguiente comentario: «*Muchani*, o *muchaycuni* significa, adorar, besar, saludar, reuerenciar, y enterceder interponiendole esta particula, *pu* [es decir *muchapu*-.]. Aquí se toma por saludar, y aunque tiene las transiciones de 1.a a 2. persona todavía retiene la significaciõ de *Aue*, o *Salue* en latin, y *Dios te salue* en romance, mas *q̄ caciquispilla cay Maria*» (cf. fol. 75v: énfasis proporcionado). De esta manera, aunque podía haberse echado mano de <caciquispilla cay>, fórmula de saludo creada, y por consiguiente desprovista de la reverencia necesaria, se optó por <muchay> no obstante que la designación del verbo estaba asociada con el culto de las deidades nativas¹⁶. Por lo demás, tampoco la expresión *muchaycusayqui*, que significa ‘te besaré’ es una versión equivalente a «Dios te salve», que es como empieza la oración involucrada. De otro lado, en relación con ‘creador’ o ‘hacedor’, los traductores advierten que podían haber empleado tanto <ruraquē> como <camaquē> (y su equivalente aimara <camiripa>), pero se deciden por el primero, aduciendo dos motivos: «Lo vno por que es equialente a *camaquē* o *camac* por *criador*, como lo declara la Iglesia quando dize: *Credo in vnū Deum Patrem omnipotentē factorē cæli & terræ*. Lo otro por excusar amphibologia porque *camaquen* también significa el alma, y podria entender el Indio

que Dios es alma del mundo, lo qual era incouiniēte grande» (cf. fol. 77v). Al respecto debemos observar que en realidad el significado de 'crear' que se les asigna a ambos lexemas es producto de una adecuación semántica previa, pues el concepto cristiano de 'dar ser a algo *ex nihilo*' no se corresponde con el que tenían originalmente las raíces *kama-* y *rura-*. En efecto, el primero significaba «animar, insuflar de un soplo vital a un ser u objeto animado». Como señala Taylor (1987: 24-25), la noción judeo-cristiana de 'crear', «producto de una visión del mundo monoteísta donde el dios supremo y sempiterno es la causa y origen de todo lo visible y lo invisible, tenía poco en común con la cosmovisión andina, que definía las relaciones entre un pueblo eminentemente agrícola, compuesto de diversos grupos, familias, clanes, etnias, cada uno «animado» por un dios protector y un antepasado particular, y las fuerzas que determinaban su subsistencia». De otro lado, *rura-* tampoco significaba 'crear' sino más bien 'hacer' o 'fabricar', pero en términos materiales y domésticos (cf. Figueredo 1753: fol. 55v). De manera que la equivalencia que se atribuye a tales verbos ya se resiente de los ajustes semánticos operados sobre ellos dentro de la incipiente tradición de la prédica religiosa: de hecho fray Domingo de Santo Tomás ya emplea *ruraquen* como «hazedor, criador». Incidentalmente, nótese que la lengua de control significacional no es siempre la castellana, pues muchas veces se recurre al latín en procura de la designación que se considera ortodoxa.

Los ejemplos mencionados ilustran, como se vio, el recurso a la traducción vía la adaptación léxica. Cuando ello no era posible, por no existir en la lengua-meta un término con designación ajustable, se recurre a la solución perifrástica. Debe notarse, además, que esta alternativa se inspira en patrones de uso ya existentes en las lenguas de llegada. Tal los casos de 'creer', 'concebir', 'amar', 'misericordioso', 'fruto (del vientre)', etc., que se traducen por *iñiy* = *yasaña*, lit. 'decir sí'; *runa tucuy* = *haque tucuña* 'devenir en ser humano'; *sonco cay* = *chuyma cancaña* 'ser corazón'; *huaccha cuyac* = *huaccha coyri* 'amador de pobres'; y *vicçayquimanta pacarimuc Iesus huahuayqui* = *puracmata yuriri Iesus huahuama* 'tu hijo Jesús, nacido de tu vientre', respectivamente. Las justificaciones sobre el empleo de algunos de tales circunloquios aparecen en las «Annotaciones» y en la sección de «vocablos dificultosos». Así, sobre el acuñamiento del giro que expresa 'creer' se dice «que viene de, y, que significa *si*, y de *ñini* que significa *dezir*, y es lo mismo que en otras partes dizen, *ariñini*, *checan ñini*, *sullullmi ñini*» (cf. fol. 77v; énfasis provisto). Ciertamente en este caso lo único que se hace es fijar una expresión sobre la base de un modelo preexistente en la lengua. Sobre *runa tucuy* se comenta que el verbo *tucuy* «significa lo que *fio*, *fis* en latín, y assi dizen los Indios, Pedro se hizo sacerdote, *Pedro sacerdote tucurcan*. Por dōde para *dezir cōceptus est, incarnatus est, hō factus est*, se dize propriamēte *runa tucurcan*»

(fol. 75v). Sin embargo, *tuku-* también, dependiendo del contexto, puede significar ‘fingir, aparentar’, ambigüedad potencial que se les escapó a los traductores. Sobre el verbo ‘amar’ se nota que en la expresión *Diosmā sōco canqui* ‘amarás a Dios’, «es phrasis muy galano [sic] y vsado en el Cuzco», y significa «poner el corazón en Dios y es equivalente a *Diosta munanqui* amaras a Dios» (fol. 76). En este caso, como se ve, se elige la expresión por razones más bien estéticas, en lugar de *munay*, que tiene connotaciones más mundanas. Sobre este punto comenta Figueredo (1754: fol. 58v), o el jesuita anónimo que lo parafrasea, notando que dicho giro «es mas elegante, y significativo según la frase que usan los Indios, para expresar vn amor total, ó de todo corazón; y es lo mismo que decir: tengo en El todo mi Corazón; lo que corresponde puntualmente al *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, etc. del Evangelio».

Otro recurso empleado, acorde con la formación de términos abstractos de la lengua, es la predicación con el verbo ‘ser’ (*kay* = *kankaña*): los ejemplos abundan para aludir a las «virtudes cardinales» y a los «peccados capitales». De esta manera se traducen ‘prudencia’, ‘fortaleza’, ‘templanza’, por un lado, y ‘avaricia’, ‘lujuria’, ‘ira’ y ‘acidia’, por el otro, como *amauta cay* = *amauta cancaña*, *callpa cay* = *chama chuymaña*, *pactaslla cay* = *pactaraquí cancaña*; y *micha cay* = *micha cancaña*, *huachuc cay* = *huachuca cancaña*, *quella cay* = *hayra cancaña*, respectivamente (cf. fols. 10-10v).

Esporádicamente, en fin, la cita directa resuelve la ausencia de un término concreto. Tal es el caso de ‘promesa’, que es vertida mediante la forma finita declarativa ‘les daré’ en la frase *Iesu Christop coscayquichicmi ñiscampa* = *Iesu Christona churapiscamáma satañana*, lit. ‘les daré, dicho por Cristo’ (cf. Figueredo, *Op. Cit.*: fol. 57). Por lo demás, como apunta el mismo jesuita huancavelicano, un caso de traducción recurriendo a la explicación de la «sustancia» involucrada por el término es el caso del verbo ‘santificar’: la frase ‘santificar las fiestas’ se tradujo entonces como «*domingocunapi, fiestacunapipas, çamacunqui Diosta muchhancapac*; esto es: descansarás del trabajo los Domingos, y fiestas, para orar, y alabar Dios; que es propriamente, santificar las fiestas» (p. 59).

4.2. Recurso a los préstamos

Como se dijo, no sólo cuando no hay equivalentes sino sobre todo porque las potenciales ecuaciones designativas pueden tener resonancias que evoquen aspectos de la religiosidad nativa se opta por la introducción de términos castellanos. Se descartaba así el recurso a los «sustitutos culturales» de que nos habla Larsen (1989: II, Cap. 16, 231-235), y «la palabra extranjera —incomprensible—

aparece entonces como una manera de impedir que se establezca el paralelo» (Duverger 1993: 150). Tal los casos de nombres como *Dios, virgen, gracia, ángel, persona, espíritu, sacramento, misa, diezmo, primicia, padrino/madrina, ahijado*, etc.; o de verbos del tipo *bautizar, confesar*¹⁷, *comulgar*, e incluso *ayunar*. Muchas veces no basta con emplear el término a secas, pues se siente la necesidad de acotarlo ya sea mediante una expresión citativa o a través de una explicación a veces parentética que va antes o después de la palabra prestada. Así, el mandamiento de ‘ayuno’ se vierte como *ayunay ñiscampi ayunanqui = ayunama satápana ayunahata*, es decir ‘en el llamado ayuno ayunarás’ (fol. 8); ‘doncella’ se traduce en aimara como *hani chāchana incátpa* ‘no mancillada por un hombre’. Al hablar de ‘pecados capitales’, fórmula vertida como *llapa huchacunap callarijnin = taque huchanācana callarañapa*, se agrega entre paréntesis *peccados capitales sutioc/sutini*, es decir ‘que tienen por nombre pecados capitales’ (cf. fol. 10); y, en fin, al tratar de los ‘enemigos del alma’ se enumeran: *cay llulla pacha, Mundo sutioc = aca pallco llulla pacha, Mundo sutini* ‘este mundo equívoco, que tiene por nombre mundo’; *çupay, Diablo sutioc = çupayu, Diablo sutini* ‘fantasma, que lleva por nombre diablo’; *aychanchic, Carne sutioc = aychassa, Carne sutini* ‘nuestra carne, que tiene por nombre carne’ (cf. fol. 11). Se puede intuir, en estos últimos casos, una suerte de prevención ante la falta de precisión o ante el peligro de distorsión en la traducción hecha: de allí el recurso al término castellano. De hecho, conceptos como los expresados por *pacha, supay* y *aycha* no tenían los mismos referentes implicados por sus correspondientes formas castellanas: el primero significaba ‘tierra, planeta, mundo físico’; el segundo aludía a ‘sombra, fantasma’ sin la connotación de ‘malvado’; y el tercero designaba a la ‘carne’ en sentido genérico, tanto de los humanos como de los animales (cf. Figueredo, *Op. Cit.*: 55v). De paso, fray Domingo de Santo Tomás traducirá ‘diablo’ como *mana alli çupay* ‘fantasma no-bueno = malo’, y no contento con ello recurrirá a la explicación¹⁸.

Sobra decir que como resultado de ello, los textos vertidos a la lengua-meta aparecen inevitablemente tachonados de préstamos castellanos, como lo advertía el Inca Garcilaso al revisar el ejemplar del «Confisionario» que le había enviado su condiscípulo Diego de Alcobaza. Dice el cronista mestizo: «Que al principio del confisionario, en la segunda pregunta que el confesor hace, donde dice: «¿Eres cristiano bautizado?», dice la traducción del general lenguaje: «¿Cristiano bautizascachu canqui?», donde no hay más de una dicción en indio, que es el verbo *canqui*, que corresponde al verbo *eres* de las otras dos dicciones; la primera, que es *cristiano*, es pura española, y la segunda, que es adjetivo, *bautizado*, también es castellana, sino que está indianizada, y lo mismo es en la lengua aymara. En la cuarta pregunta, donde dice: ¿Sabes la doctrina cristiana, es lo mismo, que

sólo el verbo *sabes* está en indio, y los dos nombres, sustantivo y adjetivo, están en castellano en ambas lenguas indianas» (cf. *Op. Cit.*: I, Cap. XXIII, 69).

Después de todo, aquí también se echaba mano de una práctica que la situación colonial había impuesto dentro del régimen diglósico y estamental establecido: la irrupción en las lenguas nativas de vocablos cuyos referentes aludían a realidades y conductas no estructuradas en el mundo andino. A tales préstamos en general, llamados «provechosos barbarismos» o «hurtos» por el sevillano, que facilitaban la comunicación entre indios y españoles, una vez asimilados por las lenguas nativas, alude el Inca cuando observa que «los mismos indios discretos y curiosos han usurpado de la lengua española e introducídolas [las palabras] en su lenguaje, mudándolas a su manera de hablar, que hacen esto los indios el día de hoy elegantísimamente por ayudar a los españoles con los vocablos que les faltan, para que puedan decir lo que quisieren y ellos entender mejor lo que les predicaren» (*Op., Cit.*: 68). Como se puede apreciar, una vez ladinizados, los indios se encargaron no sólo de afianzar los términos introducidos por los traductores sino incluso otros más que seguramente podían tener correlatos nativos, pero que en la praxis misionera, conducida por lo general por catequistas de dudosa pericia en el vernáculo, cedían en favor de los préstamos. De este modo se iba consumando la intrusión de la lengua y cultura occidentales en el universo andino, y con el correr del tiempo ya no sería necesaria no sólo la traducción sino incluso la prédica en lengua índica.

5. EPÍLOGO

En las secciones precedentes hemos procurado caracterizar a grandes rasgos la obra del Tercer Concilio Limense, que inaugura en la América del Sur la actividad traductora consistente en el vertimiento en las dos lenguas mayores del antiguo Perú del mensaje del dogma judeo-cristiano-occidental.

Luego de situar dicha obra en su contexto histórico-cultural, procedimos con el examen de la acción normativista y codificatoria que desplegaron los intérpretes y traductores de la mencionada asamblea. Conforme se vio, los pasos seguidos en tal dirección contemplaron no sólo los problemas de selección idiomática respecto de las lenguas a ser equiparadas sino también el estilo y la dosificación de los contenidos a ser traducidos en función del carácter didáctico de los materiales catequéticos; y, en consecuencia, de la accesibilidad al registro así creado tanto de parte de los usuarios como de la audiencia dentro del circuito comunicativo que se buscaba establecer.

En el terreno de los procedimientos instrumentales seguidos con dicho efecto es importante destacar los ajustes léxico-semánticos y el auxilio de los préstamos como recursos operatorios destinados a resolver los problemas relacionados con la intertraductibilidad, particularmente los diversos tipos de «equivalencia cero» (cf. Bein 1996) o de designaciones inexistentes, tratándose de culturas completamente extrañas entre sí. Tras el examen de las alternativas de solución por las que se optó, las que creemos haber ilustrado suficientemente, forzoso será concluir que los procedimientos operativos que pautaron la actividad traductora, nada ajenos a la práctica humanista en boga —consistentes en la adecuación de la lengua-meta a los efectos de su receptibilidad formal y semántica—, estuvieron viciados en función del proyecto colonizador y hegemónico de los coenunciadores de los textos evangélicos del Tercer Concilio.

Los prejuicios etnocéntricos y el fanatismo religioso que animan a los traductores determinan que su obra aparezca entonces sesgada, en la medida en que, lejos de postular una equivalencia aproximada entre los universos configuracionales propios del discurso de partida y de llegada, se busca intencionalmente la imposición unilateral del mensaje occidental, avalado por el poder, usurpando y destruyendo el sistema cognitivo subyacente a la cultura andina.

Con todo, y al margen del saldo negativo de dicha empresa, por sus implicancias político-ideológicas, juzgada además extemporáneamente, habrá que reconocer en ella la inauguración de un tipo de registro en las lenguas de llegada, que hasta entonces, sobre todo en el caso del aimara, permanecían libradas a la pura oralidad. Por lo demás, el paso del registro oral al escrito en una situación típica de colonización, lejos de haber sido inocuo, tuvo un costo cultural cuyas repercusiones aún persisten en el seno de las sociedades diglósicas que conforman el mundo andino, en el que la traducción como un acto de resistencia al hegemonismo sigue siendo todavía una utopía. □

Notas

- 1 *Texto corregido y aumentado de la ponencia leída en el «Primer Congreso Latinoamericano de Traducción e Interpretación», organizado por el Colegio de Traductores Públicos de la Ciudad de Buenos Aires (26-28 de setiembre de 1996).*
- 2 *Precisamente el cronista agustino de la Calancha nos dirá, por ejemplo, que la lengua llamada “pescadora”, de la costa norte peruana, es “un lenguaje [hecho] más [...] para el estómago, que para el entendimiento. [ya que es] oscura, gutural i desabrida” (cf. de la Calancha [1632] 1977: III, Cap. II, 1,235); del mismo modo calificará al uru como la lengua “más oscura, corta i bárbara de quantas tiene el Perú, toda gutural, i así no se puede escribir sin gran confusión”*

- (Op. Cit. III, Cap. XXIII, 1,467). *Todo ello, como se ve, trasunta los prejuicios linguocéntricos del autor. Incidentalmente, un investigador moderno encontrará, por el contrario, que esa misma lengua “impacta de buenas a primeras por su dulzura, en contraste con el quichua, más duro y abundante en guturales”* (cf. Vellard 1954: Cap. V, 100).
- 3 *Ponderando los atributos del quechua nos dice fray Domingo que “esta lengua tiene, la abundancia de vocablos, la conveniencia que tienen con las cosas que significan, las maneras diversas y curiosas de hablar, el suave y buen sonido al oído de la pronunciación della, la facilidad para escribirse con nuestros caracteres y letras; cuán fácil y dulce sea a la pronunciación de nuestra lengua el estar ordenada y adornada con propiedad de declinación, y demás propiedades del nombre, modos, tiempos, y personas del verbo. Y, brevemente, en muchas cosas y maneras de hablar tan conforme a la latina y española; y, en el arte y artificio della, que no parece sino que fue un pronóstico que españoles la avían de poseer”* (Op. Cit.: 9). *Por lo que toca al náhuatl, Alonso de Medina, citado por Duverger (1993: II, Cap. 2, 141), declara lo siguiente en el prólogo a su Vocabulario: “Con verdad puedo afirmar que la lengua mexicana no es menos galana y curiosa que la lengua latina y aun pienso que más artizada en composiciones y derivaciones de vocablos y metáforas”.*
 - 4 *En verdad, no se trata de la única, pues aunque muchísimo más breve, el mismo autor ofrece otro texto que traduce la “confesión general”, y que aparece antes del inicio de su Lexicon (cf. “La confession general en la lengua Indiana”).*
 - 5 *Dice, en efecto, el mencionado cronista (cf. Betanzos [1551] 1987): “Acabado de traducir y compilar un libro que doctrina xpiana se dice en el cual se contiene la doctrina xpiana y dos vocabularios uno de bocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionario quedó mi juicio tan fatigado y mi cuerpo tan cansado en sus años de mi mocedad que en el gasté”*
 - 6 *Dice, en efecto, la “Epístola del Concilio”: “[...] por que esta tal suficiencia [en el saber adoctrinarse] en gran parte falta a muchos de los sacerdotes, que se encargan de la doctrina de los Indios: y por que aun que la tuvieran todos, no sería possible conformarse entre si vn mismo modo de enseñarles: por ello ha parescido [...], vuisse vn catecismo, o summa de la enseñanza christiana, que siruiesse, assi para que los que doctrinan Indios supiesse facilmēte lo que hã de enseñar, sin divertirle a cosas de poca substancia (como havtas vezes acaesce) como tambien para q̄ los Indios hallassen conformidad en todos, y no pensassen q̄ es diuersa ley, y diuerso Evangelio lo que vnos, y otros les enseñan (énfasis proporcionado)”.*
 - 7 *Incidentalmente, sabemos que los artífices de la traducción al quechua fueron el doctor Juan de Balboa, canónigo limeño; Alonso Martínez, prebendado de la iglesia cuzqueña; Bartolomé de Santiago, mestizo jesuita arequipeño; y Francisco de Carrasco, mestizo cuzqueño y clérigo de indios. Los traductores aimaristas fueron, a su turno, los sacerdotes mestizos Blas Valera, que también había supervisado la traducción quechua, Bartolomé de Santiago y Francisco de Carrasco. Como puede apreciarse, los tres últimos habían participado también en las versiones quechuas. Fuera de tales especialistas, se sabe que el P. Alonso de Barzana, eximio políglota, fue un colaborador cercano del equipo, tan versado como era en ambas lenguas (cf. Bartra 1967). Lo propio podemos decir de fray Jerónimo de Oré, eximio quechuista y aimarista franciscano, quien, según testimonio de sus compañeros de orden, habría participado en la elaboración de los textos conciliares (cf. Cook 1992).*
 - 8 *Dice la provisión real que se tomó dicha medida “significando los muchos daños, y inconuinentes gastos, y costas, que se recrecerian no se imprimiendo el dicho Catecismo, y Cartilla, y Confessionario en los dichos Reynos del Peru, assi por no se poder llevar para lo imprimir a los*

nuestros Reynos de Castilla, por no poder yr alla los correctores de las dichas lenguas Quechua, y Aymara, como por el irreparable, y graue daño, q̄ se seguiria de venir viciosa la dicha impresion, y los errores, q̄ se podrian mostrar a los dichos naturales, andãdo escriptos de mano de que tãtos incouinientes se podrian seguir, q̄ en gente tan nueua seria irreparable” (cf. “Provisi3n Real”).

- 9 *Así lo señala expresamente el Cap. 3º de los decretos publicados en la segunda acci3n del Concilio (cf. Bartra 1982: 60-61). Y en la “Epístola sobre la traducci3n” se dice que “en las lēguas mas generales destes Reynos q̄ son la general del Cuzco, que llamã Quichua, y la Aymara, esta ordenado q̄ se vse solamēte de las traducciones aprouadas por este C3cilio prouincial, y en las demas lenguas q̄ ay muchas, y muy diuersas, esta proveydo q̄ los Prelados en sus Synodos diocesanos, o c3 la mejor comodidad que les parezca, hagã junta de lenguas de personas doctas y religiosas, para que de cof3rmiã se haga la traducci3 de este mismo Catecismo, y hecha assí c3 la dicha autoridad se publique, y nadie vse otra alguna en aquella lēgua (énfasis agregado)”*
- 10 *“Y siendo las cosas de nuestra sancta fé catholica tan nueuas para los naturales de estas partes, y tan remotas de su uso, y entendimiento, que aun los muy diestros en la lengua sienten gran dificultad en hallarles lēguaje con que sufficientemente se les puedan declarar: cierta cosa es, que los q̄ son ygnorantes de su lengua, o la saben cortamente, forçoso, o les han de dexar del todo en su ignorãcia, o (lo que es aun peor) si pretenden enseñar lo que no saben, les han de hazer formar conceptos errados, y agenos de la verdad de nuestra fé. Y aũ que ay algunos expertos en la lengua: ay empero pocos que lo se3 en ambas cosas, auiedo diuersidad de interpretaciones, siguese mucha confusion, y aun ocasion a que estos Indios juzguen ser diversa doctrina la que por diferentes terminos les enseñan”.*
- 11 *Como podrã suponerse, entre los temas “en los que [los indios] padecē mas ign3rancia” figuraban la “vnidad de vn solo Dios, y q̄ no se ha de adorar mas de vn Dios. que Iesu Christo es Dios, y hombre y es vnico Saluador de los hombres, que por el peccado se pierde el Cielo, y se c3dena para siempre el hombre, que para salir de peccado se ha de baptizar, o confessar enteramente, que Dios es Padre, y Hijo, y Spiritu Sancto, q̄ ay otra vida, y pena eterna para los malos, y gloria eterna para los buenos” (cf. “Sermonario”, fols. 3v-4).*
- 12 *Como observa Arango-Keeth (1995), refiriéndose a la traducci3n de textos etnoliterarios, “la distancia entre las lenguas y las culturas, aunada a una posible existencia de cierto prejuicio étnico o cultural que provenga del traductor, puede hacer que este sujeto se convierta en agente de aculturaci3n y/o de alienaci3n cultural, hecho que se evidenciarã en la significaci3n que construya en la lengua de llegada”.*
- 13 *Ya lo señalaba el P. Acosta ([1588] 1954: IV, Cap. IX, 518), gran artífice de los textos castellanos del Concilio, al observar que “de cosas espirituales y puntos filos3ficos tienen [los indios] gran penuria de palabras, porque como bárbaros carecían del conocimiento de estos conceptos”. Lo propio lo dirã el Inca Garcilaso ([1617] 1959: I, Cap. XXIII, 67): “para declarar muchas cosas de la religi3n cristiana no hay vocablos ni manera de decir en aquel lenguaje del Perú [...], porque totalmente las inoran aquellos gentiles, como palabras que no tuvieron en su lenguaje ni hoy las tienen”. Como se ve, el prejuicio etnocéntrico es com3n tanto en el te3logo-historiador como en el cronista mestizo.*
- 14 *Lo declaraba un aculturado Garcilaso, al señalar que tales equivalentes podrían evocar “las supersticiones que las significaciones de aquellas dicciones incluyen en sí, sin que del todo se les quite la memoria dellas” (cf. Op. Cit.: I, Cap. XXIII, 69). La prédica evangélica implicaba, sobra decirlo, una suerte de extirpaci3n de las ideas religiosas andinas.*

- 15 Aquí, y en adelante, las palabras quechuas o aimaras citadas son reproducidas tales como aparecen en el original, y no se hace ningún intento, por no ser necesario, de interpretación fonológica. Cuando los términos no son compartidos, aparecen citados seguidamente mediados por el signo de equivalencia, donde la primera forma corresponde al quechua y la segunda al aimara.
- 16 De hecho, el término ingresó como préstamo en el castellano de la época para referir al culto de las divinidades andinas: expresiones como mochar 'reverenciar' o mochadero 'santuario' aluden a las prácticas y lugares del ritual andino tenazmente proscritos por los llamados "extirpadores de idolatrías".
- 17 Contra la traducción de esta voz como *suticha-* tanto en quechua como en aimara se pronuncia drásticamente Bertonio ([1612] 1984: I, 88), quien observa que "este verbo de ninguna manera puede entrar en la forma del santo bautismo, ni sera valido el sacramento que se administre, con dezir *Sutichasma*, por que no significa Ego te lauo ni abluo, ni cosa que le parezca, sino significa, Nomen impono, y si por ignorãcia se hizo, la tal ignorãcia bastara para escusar de peccado, y no para q̄ el bautismo sea valido". Más adelante, en la entrada respectiva, agrega: "La razon porque baptizatha es vocablo que sirue para la forma del baptismo aunque ni en romance, ni en latin se vsa para dezir lauar es, porque en griego significa lauar y esta recibido para bautizar, lo qual no significa *Sutichatha* en ayмара, sino nombrar, y los indios que han vsado deste para baptizar, no lo tomauã, sino en significacion de nomen imponere, pensando que en esso consistia el sacramento del baptismo" (Op. Cit.: II, 331). Siendo que los traductores del Concilio optan por el préstamo, ¿a quiénes se refiere el jesuita italiano como los promotores de semejante "ignorancia"? Tal parece que dicho reparo va dirigido a los primeros gramáticos del quechua: a fray Domingo de Santo Tomás, al autor anónimo del *Arte*, y vocabulario en la lengua general del Perv y a González Holguín, estos dos compañeros de orden de Bertonio, quienes consignan en efecto, el tercero siguiendo al segundo, la forma recusada (cf. Santo Tomás [1560] 1994: fol. 20; Anónimo [1586] 1951: I, 81; II: 118; González Holguín [1608] 1989: I, 33; II: 430). Extraña dicha traducción sobre todo si sabemos que la segunda obra fue promovida por el mismo Concilio, si bien su publicación se produjo, de manera independiente, a tres años de aparecidas las obras conciliares. Cerca de un cuarto de siglo después, el eximio quechuista Pérez Bocanegra (1631: 45-47) se hará eco de las protestas de Bertonio casi en los mismos términos, aduciendo además que, aunque la fórmula del bautizo podía traducirse como ñocam maillaiqui, armaiqui, challaiqui o chullaicuyqui, señalando "la materia effectiue del Baptismo entendiendo este effectuo aqua", era mandatorio el empleo del préstamo. De esta manera se rechazaba una solución por vía de sinécdoque y la tabuización del término se ajustaba al carácter simbólico del sacramento involucrado.
- 18 Así, en su "Platica" mencionada, al referirse a los 'ángeles malvados' los define como *chacáy acuyllacóna, mana alli çupay, simiyquichicguan xutioc, ñocáycop uiracóchap simiyco, diablos xutiocmí*, es decir 'aquellos traidores, que en la lengua de Uds. [los indios] tienen por nombre fantasmas malvados, y que en nuestra lengua española se los conoce como diablos'.

Bibliografía

- ACOSTA, José de
[1588] 1954 *De procuranda indorum salute o predicación del Evangelio en las Indias*. En *Obras*. Madrid: Ediciones Atlas, pp. 398-608.
- ANONIMO (Alonso de Barzana?)
[1586] 1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua*. Lima: UNMSM.
- ARANGO-KEETH, Fanny
1995 «Algunos criterios utilizados en la traducción de etnoliteratura». *Escritos*, 11-12, pp. 357-379.
- BALLON AGUIRRE, Enrique; R. Cerrón-Palomino y E. Chambi
1992 *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina*. Cuzco: CERA «Bartolomé de las Casas».
- BARTRA, Enrique T.
1967 «Los autores del catecismo del Tercer Concilio Limense». *Mercurio Pervano*, LII, pp. 359-372.
- 1982 (Ed.): *Tercer Concilio Limense (1582-1583). Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense*. Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología.
- BEIN, Roberto
1996 «La equivalencia cero interlingüística». *Voces*, 24, pp. 2-99.
- BERTONIO, Ludovico
[1603] 1879 *Arte de la lengua aymara*. Leipzig: B.G. Teubner.
- [1612] 1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES-IFEA.
- BETANZOS, Juan de
[1551] 1987 *Suma y narración de los incas*. Madrid: Ediciones Atlas.
- CERRON-PALOMINO, Rodolfo
1987 «Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino». *Lexis*, 11: 1, pp. 71-104.

- 1992 «Diversidad y unificación léxica en el mundo andino». En GODENZZI, Juan Carlos (Comp.): *El quechua en debate (ideología y normalización)*. Cuzco: CERA «Bartolomé de las Casas», pp. 205-235.
- 1997 «La primera codificación del aimara». En ZIMMERMANN, Klaus (Ed.): *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Berlin: Vervuert-Iberoamericana, pp. 195-257.
- COOK, Noble David
1992 «Luis Jerónimo de Oré: una aproximación». Estudio introductorio a ORE, Luis Jerónimo ([1598] 1992): *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Australis, pp. 35-61.
- COSERIU, Eugenio
1977 «Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción». En *El hombre y su lenguaje*. Madrid: Ed. Gredos, Cap. X.
- DE LA CALANCHA, Antonio
[1638] 1977 *Crónica moralizada*. Lima: UNMSM. Vol. IV.
- DUVERGER, Christian
1993 *La conversión de los indios de Nueva España*. México: FCE.
- FIGUEREDO, Juan de
[1700] 1754 «Vocabulario chinchaisuyo y notas» al *Arte*, y *vocabulario de la lengua general de los Indios del Perú*, de Diego de Torres Rubio (1619). Nuevamente corregido y anotado por un religioso de la misma compañía. Lima: Imprenta de la Plaza de San Christoval.
- GARCIA Y GARCIA, Antonio
1986 «La reforma del Concilio Tercero de Lima». En: PEREÑA, Luciano (Ed.): *Doctrina cristiana y Catecismo para instrucción de indios: Introducción. Del genocidio a la promoción del indio*. Madrid: CSIC., pp. 165-226.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
[1617] 1959 *Historia general del Perú. Primera Parte*. Lima: Librería Internacional del Perú, S.A.
- GONÇALEZ HOLGUIN, Diego
[1608] 1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM.

LAS PRIMERAS TRADUCCIONES AL QUECHUA Y AL AIMARA...

- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
[1615] 1936 *Nueva coronica y buen gobierno*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- ITIER, César
1995 «La littérature quechua d'évangélisation (XVI^e et XVII^e siècles)». Volumen especial de *Amerindia*, 19-20, pp. 321-330.
- LARSEN, Mildred L.
1989 *La traducción basada en el significado*. Buenos Aires: EUDEBA.
- PEREZ BOCANEGRA, Juan
1631 *Ritual formvulario, e institviones de cvras*. Lima: Gerónimo de Contreras, editor.
- QUIROGA, Pedro de
[1562] 1922 *Libro intitulado Coloquios de la Verdad*. Sevilla: Centro Oficial de Estudios Americanistas.
- RICARD, Robert
1986 *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- SANTO TOMAS, Domingo de
[1560] 1994 *Grammatica o arte de la lengua general de los Yndios del Peru y Lexicon*. Edición facsimilar con transliteración de la *Grammatica* y notas al *Lexicon* de Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- TAYLOR, Gérald
[1607] 1987 «Introducción» a *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TERCER CONCILIO LIMENSE
[1584-1585] 1985 *Doctrina, y catecismo para instrvccion de los indios [...] con un Confessionario, y otras cosas [...]*. Madrid: CSIC.
- TRUJILLO MENA, Valentín
1981 *La legislación eclesiástica en el virreynato del Perú desde el siglo XVI*. Lima: Editorial Lumen, S.A.
- VARGAS UGARTE, Rubén
1954 *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana.
- VELLARD, Jean
1954 *Dieux et parias des Andes*. Paris: Editions Emile-Paul.