

«Hacen muy diverso sentido»: polémicas en torno a los catequistas andinos en el virreinato peruano (siglos XVI-XVII)*

JOHN CHARLES

Universidad de Tulane

El presente artículo examina el papel de los catequistas indígenas en la evangelización andina, dándole énfasis a la influencia de las políticas del Tercer Concilio Limense (1582-1583) en favor del quechua y los testimonios de oficiales eclesiásticos sobre el estatus del quechua como lengua de enseñanza doctrinal hacia principios del siglo XVII. El trabajo analiza, además, los problemas que el bilingüismo indígena planteó para el proyecto colonial de unificación cultural y religiosa, así como las innovaciones en el catequismo adoptadas por parte de asistentes indígenas, tales como el cronista Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui, que tradujeron la doctrina cristiana para los catecúmenos andinos.

This article examines the role of indigenous catechists in the process of Andean evangelization, highlighting the ascendancy of the Quechua-based language policies of the Third Provincial Council of Lima (1582-1583) and the responses of Andean church officials on the status of Quechua as a language of religious indoctrination in the early seventeenth century. It treats the problems that indigenous bilingualism created for the colonial project of cultural and religious unification as well as the innovative teachings adopted by native church assistants, such as the chronicler Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui, who translated Christian doctrine for Andean audiences.

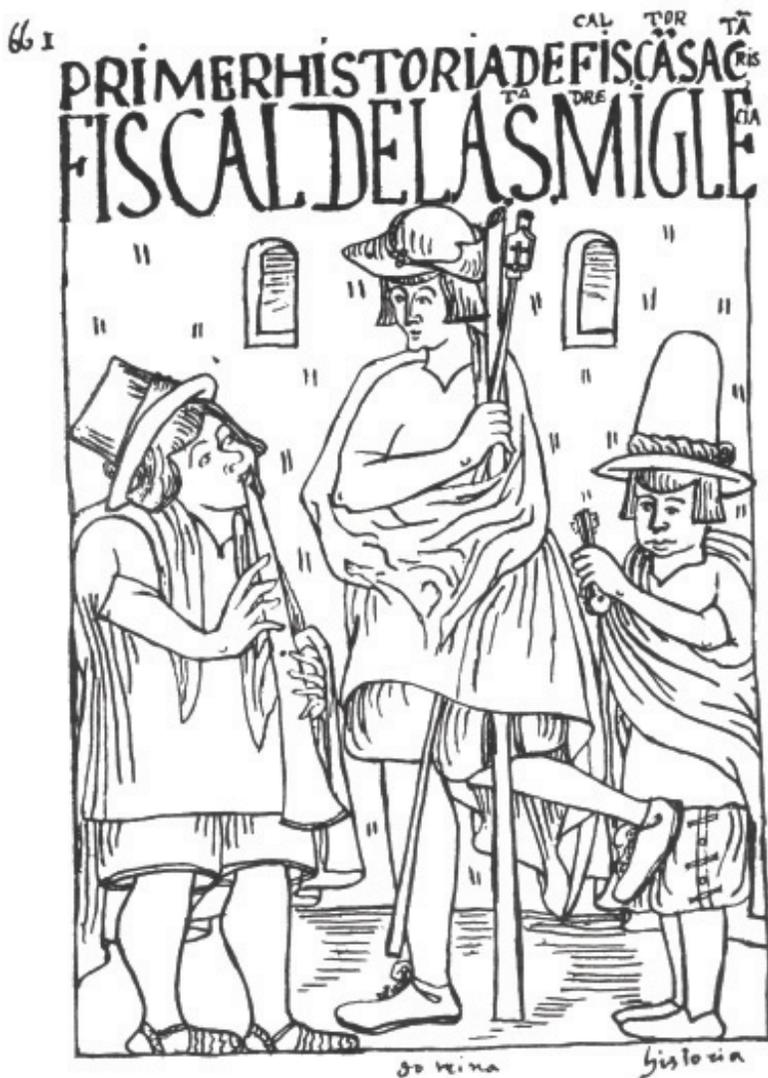
* Algunas ideas preliminares del presente ensayo fueron presentadas inicialmente bajo el título «Bilingüismo indígena y evangelización en el Perú a comienzos del siglo XVII: los indios ladinos» en las V Jornadas de Estudios Coloniales: «Los rostros del barroco: sociedad y cultura en el Perú virreinal (1600-1720)», Santa Clara-Lima, Perú, el 10 de noviembre del 2001. En cuanto a la redacción en castellano de este trabajo, quisiera expresar mi deuda con José Cárdenas Bunsen y Ari Zighelboim, quienes se encargaron de corregir mi prosa.

EL ERROR DOCTRINAL A COMIENZOS DEL SIGLO XVII

En 1621, el jesuita y visitador eclesiástico Pablo José de Arriaga publicó un tratado sobre las prácticas rituales andinas en el que denunció la participación de los indígenas en el mal que él llamaba «idolatría». En su obra, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, el padre trató de explicar por qué las poblaciones de los Andes persistían en mantener sus antiguas creencias, a pesar de un siglo de asiduos esfuerzos de cristianización. Además de sus múltiples críticas a los líderes espirituales andinos que promovían tales costumbres, Arriaga se refirió a las deficientes metodologías pastorales que se empleaban en el Arzobispado de Lima, destacando, en especial, el pobre estado de la instrucción religiosa llevada a cabo en lenguas nativas por el fiscal indígena de la doctrina, el principal asistente eclesiástico en las parroquias de indios (**figura 1**). Según el clérigo, ciertos errores en la traducción de la doctrina cristiana se debían a la incompetencia de estos catequistas, bilingües en castellano y quechua, que «enseñan con muchos errores, trastrocando o mudando algunas palabras o letras, con que hacen muy diverso sentido».¹ Su preocupación radicaba en el daño que la mala traducción de conceptos cristianos había ocasionado en el desarrollo espiritual de los andinos. Arriaga sostuvo que al desviarse del texto quechua de la *Doctrina Christiana* (1584) —el catecismo oficial publicado a raíz del histórico Tercer Concilio Provincial de Lima— los fiscales de la doctrina sembraban confusión en las mentes de sus neófitos estudiantes.

En el virreinato del Perú, el clero tenía conocimientos limitados acerca de las lenguas y culturas andinas, y como consecuencia de esto, los indígenas hispanizados le resultaban indispensables para

¹ Arriaga, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Edición de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1999, p. 72.



1. Fiscal, cantor y sacristán de doctrina según Felipe Guaman Poma.

obtener información sobre prácticas rituales prohibidas por la Iglesia y evangelizar a los miembros de las comunidades locales. Así, pues, el uso de «indios de confianza» fue una práctica común, a pesar de que muchos eclesiásticos creían que las lenguas indígenas y los andinos que mediaban las interacciones del clero con las poblaciones nativas eran medios poco fiables para comunicar el cristianismo. En un principio, las autoridades coloniales aprobaron medidas para castellanizar forzosamente a las poblaciones indígenas, tomando como modelo la proscripción del árabe en España y la aculturación obligatoria de los moriscos del año 1567.² Pero, como han demostrado los estudios de Rodolfo Cerrón-Palomino y Bruce Mannheim, estas políticas tuvieron poco efecto en una región caracterizada por su heterogeneidad lingüística. La gran variedad de idiomas locales y la fuerte lealtad de los grupos indígenas a sus lenguas maternas crearon una situación duradera de multilingüismo bajo el dominio español.³ Y si bien el empleo del quechua, aymara y otros idiomas autóctonos resultó una necesidad práctica en el programa de evangelización, para muchos eclesiásticos la actividad de intermediarios poco competentes había producido interpretaciones heterodoxas en los pueblos andinos. Así, la Iglesia enfrentaba un problema tan antiguo como el mismo cristianismo: ¿cómo transmitir la palabra de Dios en un ambiente de códigos lingüísticos y culturales en pugna, sin desvirtuar su significado esencial? Hacia fines del siglo XVI, el clero se frustró ante el limitado avance de la evangelización, debido a lo cual los temas entrelazados de la lengua y el catequismo ocuparían el centro de las reformas eclesiásticas, promovidas con ocasión del Tercer Concilio Limense (1582-1583).

² Solórzano Pereira, Juan de. *Política indiana*. Madrid: D. Díaz de la Carrera, 1648, pp. 221-222.

³ Cerrón-Palomino, Rodolfo. «Estudio introductorio». En Santo Tomás, Domingo de. *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Edición de Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1995, p. IX; Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka Since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press, 1991, pp. 45, 52.

El caso de los ayudantes bilingües o «indios ladinos», como eran conocidos por el clero, ofrece una posición ventajosa para examinar los retos interpretativos que acompañaban el proceso de traducir los significados cristianos a las realidades indígenas del Nuevo Mundo. Sin duda, como ya nos lo advirtió la cita de Arriaga, los padres misioneros tuvieron razón para cuidarse del lenguaje del catecismo y fijar el sentido del evangelio. Pero el problema de traducir la doctrina cristiana no se limitó a las instancias de una supuesta incompetencia lingüística de parte de los catequistas. Los traductores indígenas interpretaban las nociones básicas del cristianismo a la luz de tradiciones andinas y circunstancias locales, y por esta razón representaban una amenaza para clérigos que, como Arriaga, pretendían imponer la ortodoxia cristiana en las comunidades nativas. El presente trabajo propone investigar el problema de la traducción doctrinal a partir de dos preguntas básicas respecto del rol de los indios ladinos en el proceso de la evangelización: ¿cuáles eran las opiniones del clero sobre la actividad lingüística ladina y cómo influyeron estas opiniones en las políticas de traducción establecidas por la Iglesia en el Tercer Concilio Limense? ¿Cómo respondieron los ayudantes eclesiásticos a dichas políticas conciliares en tanto traductores de la doctrina? Antes de iniciar este análisis, me gustaría realizar una reflexión más concreta sobre la imagen externa de los mediadores indígenas, según el punto de vista de los colonizadores europeos.

LA IMAGEN DEL INDIO LADINO QUE TENÍAN LOS EUROPEOS

Durante la Colonia, la expresión *indio ladino* abarcó una variedad de categorías sociales, refiriéndose tanto a indios comuneros como a nobles hereditarios, quienes poseían algún conocimiento de la lengua y las costumbres españolas, y mantenían vínculos con la administración colonial o la Iglesia. El rasgo común de este diverso grupo era su experiencia como intermediarios que empleaban el castellano y las lenguas indígenas para establecer el contacto entre los españoles y las comunidades locales en las esferas civil y eclesiástica. En un estudio

pionero sobre el tema, Rolena Adorno ha planteado la figura del indio ladino como una categoría de análisis productivo para indagar en las relaciones ideológicas y literarias entre el clero misionero y sus asistentes indígenas.⁴ A partir de los testimonios históricos de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615/1616) y Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (c. 1613), Adorno examina cómo estos indios ladinos percibían su rol instrumental (y a veces incierto) en las campañas de extirpación de idolatrías y establece, a partir de los dos cronistas, una tipología de la participación discursiva de los indios ladinos en la sociedad virreinal. Su trabajo constituye el punto de partida teórico de la presente investigación: mi estudio pretende entender el análisis de Adorno a las prácticas lingüísticas concretas en las parroquias de indios, tomando como base los escasos testimonios impresos sobre el tema, para mostrar nuevas instancias de cómo la actividad de los indios ladinos complicaba los intentos del Tercer Concilio por codificar la transmisión de la doctrina cristiana.⁵

Aunque el término *ladino* se aplicó a los indígenas del Nuevo Mundo, este se originó en la Península Ibérica para designar a los sefardíes y moriscos que llegaron a dominar las lenguas latina y castellana.⁶ En 1611, el lexicógrafo español Sebastián de Covarrubias definió a los ladinos de Iberia y ultramar del siguiente modo: «[son]

⁴ Adorno, Rolena. «El indio ladino en el Perú colonial». En León-Portilla, Miguel (ed.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. T. I: «Imágenes interétnicas»*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1992, pp. 369-395.

⁵ Sobre el tema del indio ladino, véase también: Solano, Francisco de. «El intérprete: uno de los ejes de la aculturación». En *Estudios sobre política indigenista española en América: Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1975, t. I, pp. 265-278; Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas*. Traducción de Albor Maruenda. México: Universidad Autónoma de México, 1977, pp. 283-285. Concentrándome en el Arzobispado de Lima, he examinado las múltiples actuaciones de los ayudantes indígenas en la evangelización andina (siglos XVI y XVII) a partir de sus propios escritos y testimonios legales; véase Charles, John. «Indios Ladinos: Colonial Andean Testimony and Ecclesiastical Institutions (1583-1650)». Disertación doctoral. Universidad de Yale, 2003.

⁶ Adorno, «El indio ladino», p. 371.

hombres de mucha razón y cuenta, de donde resultó dar este nombre a los que son diestros y solertes en cualquier negocio; al morisco y al extranjero que aprendió nuestra lengua, con tanto cuidado que apenas le diferenciamos de nosotros». ⁷ A los extranjeros que asimilaron las costumbres de los españoles se les atribuían los valores de destreza y raciocinio y, por lo tanto, uno puede suponer que esta etiqueta se introdujo en las Indias para designar favorablemente a los ayudantes indígenas de la Iglesia que hablaban el castellano. En el caso del Perú, las autoridades eclesiásticas solían elogiar la capacidad lingüística y el fervor cristiano de los indios ladinos en sus primeras declaraciones sobre el papel de estos en la evangelización. Las publicaciones doctrinales del Tercer Concilio Limense, por ejemplo, los representaba como modelos cuya devoción cristiana debía ser imitada por los principiantes en la fe. ⁸ De esta manera, ejemplificaban, al menos en las declaraciones conciliares, la asimilación transparente de la lengua y religión de los españoles.

No obstante, a principios del siglo XVII, cuando la conversión insuficiente de las poblaciones indígenas quedaba clara, los testimonios eclesiásticos presentan con más frecuencia imágenes negativas de los catequistas nativos. En 1608, el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila declaró que los indios ladinos de la provincia de Huarochirí ignoraban sus obligaciones doctrinales y hasta promovían los cultos vedados por la Iglesia: «enseñan [a los feligreses] a idolatrar y los llevan a los sacrificios, como los cristianos los suyos a las iglesias». ⁹

⁷ Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Felipe C. R. Maldonado. Madrid: Castalia, 1994, p. 747; véase Adorno, «El indio ladino», p. 371.

⁸ *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones*. En Pereña, Luciano (ed.). *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de indios*. Madrid: Consejo de Investigaciones Científicas, 1985, p. 477; véase Adorno, «El indio ladino», p. 380.

⁹ Ávila, Francisco de. *Relación que yo, el doctor Francisco de Ávila, presbítero, cura y beneficiado de la ciudad de Huánuco, hice por mandado del señor Arzobispo de los Reyes*. En Medina, José Toribio. *La imprenta en Lima (1584-1824)*. Santiago: Impreso en la casa del autor, 1904, t. I, p. 389. Es necesario recordar el famoso pleito interpuesto en 1607 por los líderes indígenas de San Damián, provincia de Huarochirí, en contra del doctrinero

De este modo, los términos habituales empleados para describir a los ladinos peruanos, indudablemente cargados (como todo estereotipo) de dimensiones políticas e ideológicas, se centraban en dos nociones contradictorias: los indios ladinos eran ayudantes obedientes de la evangelización y, a la vez, los responsables de sus fracasos. Esta tensión entre el indio ladino integrado al proyecto de cristianización, por un lado, y el indio ladino desobediente y merecedor de exclusión, por el otro, constituía el centro de la polémica alrededor de sus actividades. La discusión de las políticas de traducción que se presenta a continuación muestra esas percepciones cambiantes e inestables de los andinos hispanizados y, además, el efecto destabilizador que su imperfecta asimilación de los patrones misioneros tenía sobre la propia identidad y el proyecto colonizador de los gobernantes europeos. Mi objetivo es, pues, trascender esta imagen externa de sus actividades con un examen más específico históricamente a fin de comprender mejor, desde la óptica del indio ladino, los tipos de interacciones lingüísticas y culturales que acompañaban la práctica de la evangelización.

LA CREACIÓN DEL QUECHUA ECLESIASTICO POR EL TERCER CONCILIO DE LIMA (1582-1583)

En el periodo comprendido entre 1582 y 1583, casi cuatro décadas antes de la publicación de Arriaga, el Tercer Concilio Provincial de Lima se reunió a instancias del rey Felipe II y el arzobispo metropo-

Francisco de Ávila. Esta controversia ha sido extensamente documentada en los estudios de Antonio Acosta Rodríguez. Ávila fue acusado ante el Arzobispado de Lima por los miembros de la parroquia por abusos económicos a expensas de la comunidad y por violaciones de comportamiento moral y sexual. Curiosamente, un año después de esta queja legal, el cura hizo su célebre denuncia de las prácticas idolátricas de sus acusadores indígenas; véase Acosta Rodríguez, Antonio. «El pleito de los indios de San Damián (Huarochiri) contra Francisco de Ávila, 1607». *Historiografía y bibliografía americanistas*. 23 (1979), pp. 3-33; Acosta Rodríguez, Antonio, «Francisco de Ávila: Cusco 1573 (?) - Lima 1647». En *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Edición y traducción de Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987, pp. 551-616.

litano Toribio de Mogrovejo para proponer normas según las cuales los padres misioneros y sus auxiliares debían enseñar la fe cristiana. En sus extensas deliberaciones, los prelados del concilio dictaron leyes para regular todos los aspectos de la actividad pastoral, desde la celebración del oficio divino hasta la conducta moral de los clérigos. También decidieron la publicación de tres libros de instrucción religiosa y ordenaron su uso en las parroquias indígenas: la ya mencionada *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios* (1584), un catecismo trilingüe, en español y en las lenguas generales quechua y aymara; además de un confesionario y sermonario también trilingües, intitulados *Confessionario para los curas de indios* (1585) y *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (1585), respectivamente.¹⁰ Para la redacción y traducción de estos textos se acuñaron las primeras pautas normativas de las lenguas indígenas involucradas, siguiendo el mandato del Concilio de Trento (1545-1563), que solo veinte años antes había mandado catequizar en la «lengua del pueblo».¹¹ Según el jesuita José de Acosta, principal asesor del Concilio Limense y coautor de sus publicaciones,¹² las lenguas vernáculos constituían medios idóneos para crear lazos de confianza con las poblaciones indígenas y penetrar sus almas con el mensaje de la salvación.¹³ Ante el éxito limitado del programa de castellanización, la difusión del quechua y el aymara permitiría resolver el problema de la diversidad lingüística en la región andina y mejorar la comunicación entre los misioneros y sus feligreses.

¹⁰ Las publicaciones del Tercer Concilio Limense están reunidas en: Pereña (ed.), *Doctrina Christiana*, 1985.

¹¹ *Canons and Decrees of the Council of Trent*. Traducción de Henry Joseph Schroeder. Rockford, Illinois: Tan Books and Publishers, 1978, pp. 197-198. Sobre el impacto del Concilio de Trento en la Iglesia del Perú, véase Aparicio, Severo. «Influjo de Trento en los Concilios Limenses». *Missionalia Hispanica*. 39 (1972), pp. 215-239.

¹² Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana, 1954, t. III, pp. 88, 95.

¹³ Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1987, t. II, p. 61.

Ante todo, adoctrinar requería la transformación de las lenguas indígenas en medios de comunicación transparentes, o lo que los autores de la *Doctrina Christiana* denominaron: «lenguaje común, fácil, y propio».¹⁴ Sabine MacCormack ha señalado que los historiadores de aquel periodo, al igual que los escritores cristianos de la Antigüedad, creían que la confusión de las lenguas en Babel (Génesis 11) y la dispersión subsiguiente de las naciones habían producido la ambigüedad lingüística y formas heterodoxas de culto religioso. De acuerdo con este modelo, la ignorancia de Dios jamás habría ocurrido si las naciones hubieran conservado una sola lengua y se hubiese enseñado la fe a cada nueva generación sin el impedimento de confusiones lingüísticas.¹⁵ Refiriéndose a este punto, en su *Apologética historia sumaria*, Bartolomé de las Casas argumentó: «la diversidad de los dioses [...] no parece que pudiera ser sino por la diversidad de lengua, porque si todas las gentes fueran unas en unidad de lengua, [...] así todos constituyeran un Dios».¹⁶ En su opinión, el politeísmo era producto de la diseminación de signos verbales. De igual manera, los autores del Tercer Concilio consideraban que las lenguas andinas habían perdido su capacidad para comunicar lo divino y solo expresaban los errores de una religión falsa.

La jerarquía eclesiástica concebía el nexo entre las lenguas indígenas y las creencias heterodoxas en términos hereditarios, siguiendo la hipótesis de que la religión falsa se transmitía de generación en generación. Para José de Acosta, la religión andina era «una enfermedad idolátrica hereditaria, [...] contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche».¹⁷ Así, pues, el autor jesuita expresaba que, debido a su lengua materna, solo podían esperarse vicios e

¹⁴ *Doctrina Christiana*, p. 167.

¹⁵ MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 221.

¹⁶ Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, p. 383, citado en MacCormack, *Religion in the Andes*, p. 221.

¹⁷ Acosta, *De procuranda*, t. II, p. 255.

idolatrías de los aborígenes. Las lenguas indígenas, consideradas por algunos clérigos como portadoras de supersticiones contagiosas, obstaculizaban, de este modo, la aplicación exitosa de las nuevas políticas de evangelización. Para transformarlas en lenguas cristianas, Acosta y los preladados del Tercer Concilio se vieron obligados a romper la cadena de significación que vinculaba lingüísticamente a las generaciones sucesivas de andinos con un pasado autóctono.

Así, para estandarizar el quechua, el Tercer Concilio promovió una versión simplificada de la variante cuzqueña a expensas de los dialectos calificados de *corruptos* y considerados de menor extensión. También prohibió el uso de palabras empleadas antiguamente por los Incas y señores andinos: «vocablos, y modos de dezir tan exquisitos, y oscuros, que salen de los límites del lenguaje, que propriamente se llama Quichua, introduziendo vocablos que por ventura se usavan antiguamente, y agora no, o aprovechándose de los que usavan los Ingas, y señores, o tomándolos de otras naciones con quien tratan».¹⁸ Esta reforma tuvo dos objetivos: el primero fue desprestigiar las lenguas regionales con las que los aborígenes adoraban a las divinidades locales y, el segundo, eliminar aquellas palabras del vocabulario indígena que dieran sustento a las creencias autóctonas. Además, tanto el quechua como el aymara carecían del vocabulario apropiado para comunicar las ideas cristianas y, por esta razón, los autores de los textos doctrinales crearon neologismos e introdujeron términos españoles en los textos escritos en dichas lenguas, como, por ejemplo, *Dios, cruz, rezar y matrimonio*.

¹⁸ *Doctrina Christiana*, p. 167; véase Mannheim, *The Language of the Inka*, p. 67. La codificación del léxico aymara por el Tercer Concilio siguió pautas similares: «Lo principal que se procuró en esta traducción Aymara fue no hazer el lenguaje exquisito y obscuro al común de los indios, y a muchas naciones, que hablan esta lengua corruptamente, y que tampoco fuesse tosco y grossero en demasía. Y assí se procuró usar de vocablos generales entendidos de quasi todos los Aymaraes, y de lenguaje accomodado a las más naciones que usan esta lengua Aymara, que son muchas, y tienen mucha diversidad». *Doctrina Christiana*, p. 175.

EL TERCERO CATECISMO (1585) O LA NEGOCIACIÓN DE LA DIFERENCIA CULTURAL

La aplicación de dichas políticas de traducción dependía de la aptitud retórica de los ministros cristianos que enseñaban por medio de los nuevos catecismos. En su lúcido análisis de *los poderes de la palabra* en el proyecto de cristianización, Juan Carlos Estenssoro Fuchs ha afirmado que la publicación del *Tercero catecismo*, el sermonario trilingüe del Tercer Concilio, marcó el momento en que la prédica reemplazó a la ceremonia y a la liturgia como el principal vehículo pedagógico de la evangelización andina. Al elaborar una colección de sermones estandarizada para la enseñanza de los indígenas, la Iglesia peruana respondió a la urgencia de ampliar su proyecto de catequesis y fijar definitivamente los sentidos de la ortodoxia por medio de la palabra impresa en castellano y las lenguas generales.¹⁹ Esta estrategia retórica del Tercer Concilio también implicó la creación de modelos verbales para dirigirse a los andinos,²⁰ siguiendo las pautas formuladas por Acosta en su *De procuranda indorum salute* (1577), el monumental tratado sobre el gobierno pastoral en el Perú. Así, el prólogo del sermonario exigió la explicación sencilla y razonada de la doctrina, adaptada a la capacidad espiritual de los andinos.²¹ También mandó a los padres doctrinantes cumplir con su deber ciceroniano de deleitar a la audiencia, recomendando el empleo de figuras retóricas, particularmente la comparación, o «símbolos de cosas entre ellos usadas», a fin de que el mensaje doctrinal resultase más comprensible.²²

Acosta argumentó que era preciso establecer comparaciones, o semejanzas entre las costumbres cristianas y andinas, para crear un lenguaje

¹⁹ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. «Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie». *Annales*, LI/6 (1996), pp. 1231-1232.

²⁰ Adorno, Rolena. *Cronista y príncipe: La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, pp. 211-212.

²¹ *Tercero catecismo*, pp. 353-356.

²² *Ibíd.*, p.356.

común con el cual edificar la Iglesia.²³ Naturalmente, el jesuita y los oficiales del Tercer Concilio notaron la importancia del componente cultural inherente al proceso de traducción y procuraron, al menos en teoría, acomodar tradiciones andinas compatibles con la práctica del cristianismo. En palabras del padre Acosta: «La caridad de Cristo —combinada con grandes dosis de prudencia y moderación— nos dirá exactamente qué es lo que hay que permitir y tolerar y, por el contrario, qué es lo que hay que cambiar o lo que de ninguna manera hay que consentir».²⁴ No obstante, predicar la fe con referencia a las costumbres andinas suponía una contradicción sumamente difícil de manejar. Esta contradicción consistía en reconocer, por un lado, el potencial cristiano de la religión andina y negar, por otro, su capacidad para comprender plenamente lo divino. De esta manera, los autores del *Tercero catecismo* tuvieron que enfrentar una paradoja esencial relacionada con la traducción a través de fronteras culturales: la necesidad de establecer semejanzas entre culturas para explicar la doctrina y rechazar, a la vez, cualquier propuesta de su compatibilidad.

Pese a dicha tolerancia respecto de las costumbres andinas y la confianza de Acosta en la caridad y el buen juicio del clero, los sermones mismos presentan un mundo radicalmente dividido entre fuerzas divinas y paganas, y condenan rotundamente las costumbres religiosas andinas, como documentan los análisis de Adorno y Estenssoro Fuchs.²⁵ Los teóricos del Tercer Concilio fueron conscientes de los peligros de establecer equivalentes falsos y de las confusiones que su aproximación a las costumbres tradicionales pudieran ocasionar a los feligreses. Por lo tanto, en los 31 sermones definitivos de la colección, en especial las dos homilías sobre la religiosidad andina, presentaron el encuentro entre tradiciones cristianas y andinas en términos

²³ Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1984, t. I, pp. 587-593.

²⁴ *Ibíd.*, p. 591.

²⁵ Adorno, *Cronista y príncipe*, p. 213; Estenssoro Fuchs, «Les pouvoirs de la parole», p. 1232.

de opuestos irreconciliables. El clero temía que tras la apariencia de culto cristiano sobrevivieran las prácticas de tradiciones antiguas, de modo que la autoridad del mensaje cristiano requería la demarcación estricta de las diferencias culturales. En su examen de los discursos de extirpación compuestos para públicos andinos, Kenneth Mills ha argumentado que, al reunir todas las prácticas tradicionales andinas bajo la rúbrica de «idolatría», los sermones autorizados por el Arzobispado de Lima impidieron, en efecto, la posibilidad de comprensión interreligiosa.²⁶

EL CLERO CENSURA EL BILINGÜISMO INDÍGENA

Está fuera de toda duda la función central que cumplieron los indios ladinos en las nuevas políticas de evangelización. Las publicaciones conciliares confirmaron su autoridad como catequistas laicos, fiscales de visitas y supervisores de la conducta indígena en las parroquias y, como ha indicado Adorno, un sermón del *Tercero catecismo* los citó como ejemplos por imitar para los neófitos andinos: «son buenos hijos y se confiessan entre año muchas vezes y rezan, y se disciplinan:

²⁶ Mills, Kenneth. *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997, p. 196. Desde los tiempos apostólicos, «idolatría» se equiparaba con religión falsa, y el tema de la idolatría cobró nueva importancia durante la Reforma. Mientras la Iglesia perseguía los cultos tradicionales del Nuevo Mundo, los iconoclastas protestantes de Europa definían la piedad católica y su devoción a los santos y las imágenes como «idolatría». En su estudio de las guerras religiosas en Europa durante el siglo XVI, Carlos Eire ha elucidado las dimensiones políticas e ideológicas de este término, que vienen al caso del presente ensayo sobre el discurso de extirpación en los Andes: «“Idolatry” is a fighting word. It presupposes a definition of what is true and what is false in religion, for an idol can universally be recognized as such. Idolatry is not simply the worship of a physical object, but rather any form of devotion that is judged to be incorrect. Thus, the Reformed concern with idolatry existed among Catholics as well as Protestants, but its meaning was different in each camp. In the sixteenth century, one man’s devotion was another man’s idolatry». Eire, Carlos. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 5.

estos son benditos de Dios: y los padres los quieren mucho».²⁷ A pesar de las posibles divergencias en sus opiniones sobre el cristianismo, los indios ladinos se convirtieron en una piedra angular dentro de la pedagogía pastoral. Los andinos letrados ayudaron a traducir los catecismos y otros textos devotos del periodo colonial, y los auxiliares eclesiásticos que escribieron obras independientes —los cronistas Guaman Poma y Santacruz Pachacuti constituyen dos ejemplos destacados— llegaron a conocer íntimamente las políticas de comunicación intercultural del Tercer Concilio. Dado el carácter pedagógico de sus relatos sobre la historia religiosa andina, es probable que los deberes de ambos autores consistieran en educar a los indígenas en los preceptos de la fe cristiana. Al exhibir su conocimiento de los catecismos del Tercer Concilio, los historiadores y catequistas nativos reafirmaban su ortodoxia cristiana y su estatus de conversos.

Sin embargo, el Tercer Concilio no tenía control sobre el grado de bilingüismo que había promovido entre sus asistentes indígenas. Los indios ladinos eran censurados frecuentemente por enseñar la doctrina con neologismos y préstamos lingüísticos no autorizados en las normas conciliares, y por utilizar lenguas nativas incorporando elementos del código español. A comienzos del siglo XVII, el lexicógrafo jesuita Diego González Holguín resumió la actitud predominante hacia los indígenas bilingües: «españolizan lo que hablan, y precíanse de atraer su lenguaje al castellano, y yérranlo tan en que ni bien hablan su lengua, ni bien ymitan la nuestra, y assí hazen a su lengua mezclada y bárbara».²⁸ La naturaleza mixta de su expresión verbal, producto inevitable de su actividad como mediadores entre dos lenguas, frustraba los intentos de parte del clero de regularizar la diversidad e inestabilidad del habla indígena. Como ha señalado César Itier, para la mayoría de los ayudantes indígenas de la arquidiócesis

²⁷ *Tercero catecismo*, p. 477. Esta cita también es recogida por Adorno en «El indio ladino», p. 380.

²⁸ González Holguín, Diego. *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca*. Lima: Francisco del Canto, 1607, f. 119r.

de Lima el quechua eclesiástico era un segundo o hasta tercer idioma, y su uso manifestaba influencias de hablas locales.²⁹ La forma de expresarse de los ladinos, tal como es descrita en el testimonio del clero misionero, revela las características de lo que la lingüística ha denominado las *lenguas en contacto*, que se desarrollan de manera improvisada entre hablantes de diferentes idiomas. Estas, a menudo, suelen ser calificadas de *bárbaras* y desprovistas de estructura sintáctica y gramatical por los hablantes nativos de la lengua dominante.³⁰

En las provincias del sur, el jesuita Ludovico Bertonio, especialista en aymara y contemporáneo de González Holguín, también desconfiaba de los catequistas bilingües que le servían en la parroquia de Juli, cerca del lago Titicaca. Equiparó el modo de hablar ladino con formas heterodoxas de culto religioso: «resulta que [los feligreses] los creen [a los ladinos] con muchos errores, y assí vienen a ser un monstruo, ni del todo Gentiles, ni enteramente Christianos».³¹ El testimonio de Bertonio es muy claro: los auxiliares indígenas se encontraban en el límite entre el paganismo y el cristianismo, de modo que los eclesiásticos temían las posibles herejías, o confusiones de los principios religiosos cristianos con las creencias nativas, que su actividad lingüística podría ocasionar. Desde el punto de vista clerical, las lenguas indígenas y sus intérpretes quedaban estrechamente vinculados a prácticas autóctonas. Era imposible para los padres doctrinantes fiarse por completo de las lenguas y de sus intérpretes indígenas, ya que se encontraban próximos a las divinidades gentiles.

Los registros de las visitas de extirpación de idolatrías llevadas a cabo en el siglo XVII documentan que indios ladinos participaban

²⁹ Itier, César. «La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. XXI/3 (1992), pp. 1009-1051.

³⁰ Siguan, Miguel. *Bilingüismo y lenguas en contacto*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 19.

³¹ Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Chucuito: Francisco del Canto, 1612, s. f.

como líderes en movimientos espirituales prohibidos por el clero.³² Asimismo, muchos indígenas acusados de idolatría usaban fórmulas cristianas para mantener sus rituales tradicionales, como, por ejemplo, la oración de rodillas, el uso de agua bendita, invocaciones a Dios y a Jesús, y la señal de la cruz.³³ Para frenar la propagación de la idolatría, una vez imbuida de elementos de la oratoria y el ritual católico que los guías espirituales andinos tomaban del repertorio misionero, el Tercer Concilio había ordenado, en su segunda sesión, el aislamiento de los líderes nativos. Esta medida fue promulgada por medio de una retórica del contagio, manifiesta en el mismo decreto, cuyo objetivo fue erradicar los vicios que resultaban como consecuencia de la infiltración perjudicial de las devociones andinas en la práctica doctrinal, es decir: «para desterrar del todo la peste de la fe y religión cristiana que los hechiceros y ministros abominables del demonio no cesan de causar continuamente a la tierna grey de Cristo, siendo su maldad y embustes tales que en un día destruyen todo quanto los sacerdotes de Dios han edificado en un año».³⁴ En 1618, durante la primera campaña de extirpación de idolatrías, el virrey Francisco de Borja mandó la construcción en Lima de una casa de reclusión para apóstatas indígenas. Tanto la Iglesia como la autoridad monárquica creyeron necesario eliminar la influencia de predicadores andinos sobre comunidades locales para afianzar la evangelización.³⁵

³² Adorno, «El indio ladino»; Mills, *Idolatry and Its Enemies*.

³³ Kubler, George. «The Quechua in the Colonial World». En Steward, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington, D. C.: United States Government Printing Office, 1946, t. II, p. 398.

³⁴ Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana, 1951, t. I, p. 340. El encarcelamiento de los ministros nativos fue ordenado en 1567 por el Segundo Concilio Provincial de Lima; véase Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, t. I, pp. 211-212. En 1582, Alonso Ramírez Granero, obispo de La Plata, también recomendó la fundación de una prisión similar en las provincias sureñas del virreinato; véase Polia Meconi, Mario (ed.). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 204-205.

³⁵ Véase Arriaga, *La extirpación de la idolatría*, pp. 148-149.

Algunos indios ladinos se enfrentaron con el clero, mientras que otros asimilaron los valores cristianos y animaron a sus pueblos a seguir el mismo camino. No obstante, como ha demostrado Mills, la mayoría de los indígenas no vivía conforme con las dicotomías establecidas por los extirpadores.³⁶ Es, precisamente, el caso de los indios ladinos, cuyo bilingüismo les permitía participar simultáneamente de dos culturas que no eran, para ellos, incompatibles. Volviendo al ejemplo anterior de Juli, los indios ladinos del pueblo también se consideraban cristianos y guardianes de sus tradiciones autóctonas. Después de su residencia en Juli, en 1603, el provincial jesuita Rodrigo de Cabredo escribió una carta al padre general de la Compañía, Claudio Acquaviva, en la que refirió que los catequistas de esa doctrina enseñaban a los feligreses a abrazar la fe cristiana sin dejar atrás las viejas devociones: «[los indios de Juli creen] q. Jesucristo a de ser adorado y q. es dios y su ley buena, pero q. juntamente se an de adorar las guacas [o adoratorios] y ofrecerles sacrificios, porq. tambien son dioses y q. unas vezes an de sacrificar a Xp.o y otras a las guacas porq. no se enojen».³⁷

Los auxiliares eclesiásticos se ubicaron en la frontera inestable entre dos culturas en oposición. Ejemplificaban la mezcolanza (lo que Bertonio llamaba *monstruosidad*) que acompañaba el proceso de traducir ideas religiosas a través de límites lingüísticos y culturales, y así nos enfrentamos al problema de cómo definirlos. La *contaminación* de significados cristianos que su actividad lingüística aparentemente provocaba no solo ponía dificultades para precisar costumbres cristianas y andinas en términos irreconciliables, sino también fortalecía la imagen de su perfidia ante los ojos de los padres doctrinantes. De tal manera, las afirmaciones del clero demuestran que era difícil precisar la naturaleza del cristianismo andino en medio de prácticas lingüísticas y culturales en conflicto.

³⁶ Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p. 4.

³⁷ Transcrito en Polia Meconi (ed.), *La cosmovisión religiosa andina*, p. 249.

LAS INTERVENCIONES LADINAS EN EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Quizás las fuentes más destacadas para conocer los retos que enfrentó la implementación del proyecto lingüístico-doctrinal del Tercer Concilio son los informes de archivo y las crónicas elaborados por los intermediarios nativos de la Iglesia. Entre sus múltiples y variadas experiencias como catequistas y fiscales de la doctrina, los auxiliares testificaron que las lenguas codificadas por los autores conciliares eran vehículos poco transparentes para la comunicación de ideas religiosas. En particular, las obras de Guaman Poma y Santacruz Pachacuti relatan vívidamente las interacciones entre el clero misionero y las poblaciones indígenas en el campo de la lengua. Es significativo, en el contexto de la presente discusión, por ejemplo, que para ambos las variantes del quechua y el aymara usadas por el Tercer Concilio resultaban ajenas a la mayoría de los andinos. Estos cronistas subrayaron la importancia de la larga tradición de multilingüismo andino en desmedro de las lenguas generales que las autoridades eclesiásticas trataban de imponer, pues, en efecto, estas se encontraron con grandes obstáculos al intentar ser aplicadas a una región caracterizada por su diversidad lingüística. Así, la censura que Arriaga y otros plantearon de los fiscales nativos adquiere nuevos matices cuando uno considera los inconvenientes que les causaron a los indios ladinos la imposición del quechua estandarizado del catecismo.

En su *Nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616), que se terminó aproximadamente treinta años después del Tercer Concilio, Guaman Poma satirizó cáusticamente los sermones en quechua que los padres doctrinantes dirigían a públicos andinos.³⁸ Los discursos que el cronista puso en ridículo señalan la imperfecta aplicación de las políticas conciliares por parte de sacerdotes con poca formación retórica, que usaban su ministerio para explotar económicamente a sus

³⁸ Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducción del quechua de Jorge L. Urioste. México: Siglo Veintiuno, 1980, pp. 623-626; véase Adorno, *Cronista y príncipe*, p. 210.

feligreses. Según Guaman Poma, el clero no satisfizo los altos requisitos de oratoria y piedad moral que Acosta había contemplado en su *De procuranda indorum salute*, como consta por su descripción de la invectiva del predicador dominical: «Sabiendo quatro palabras: “Apomuy cavallo. Mana miconqui. Padreta ricunqui. Maymi soltera? Maymi muchachas? Apomoy dotrinaman” [“¡Trae el caballo! ¡No comas! ¡Anda a ver al padre! ¿Dónde está la soltera? ¿Dónde están las muchachas? ¡Tráelas a la doctrina!”], no save más». ³⁹ El famoso dibujo que acompaña la denuncia muestra a un padre misionero en el púlpito que amonesta a sus feligreses por adorar divinidades locales (figura 2). Se trata de un quechua mal expresado, lleno de préstamos españoles y términos extraños, que no logra captar la atención del público. Unos feligreses duermen y otros apartan la mirada sin acusar mayor comprensión del mensaje, ya que la incapacidad lingüística del padre, las fracturas y préstamos de su lenguaje producen un discurso religioso ajeno a un público andino con poco conocimiento del quechua eclesiástico. ⁴⁰ La ilustración comunica una perspectiva indígena ausente en los manifiestos del Tercer Concilio: traducir la doctrina cristiana no transforma el quechua en una lengua propia de andinos; más bien, lo convierte en una lengua extraña.

³⁹ Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica*, p. 624; traducción del quechua por Jorge Urioste. Según Guaman Poma, una notable excepción fue el cura cuzqueño Cristóbal de Molina. El autor andino transcribe para su crónica un sermón en quechua de Molina, el cual manifiesta el uso de símiles, metáforas y lenguaje afectivo. Molina, quien cumplió su labor evangelizadora en la década anterior a las reformas pastorales del Tercer Concilio, trató de incorporar ciertas costumbres religiosas de los andinos a la práctica del cristianismo; véase Mills, *Idolatry and Its Enemies*, pp. 33-34.

⁴⁰ No obstante, la llegada del Espíritu Santo (representado por una paloma) y las lágrimas de un devoto señalan el poder operante de la palabra, a pesar de la insuficiencia lingüística del sacerdote. A propósito de este dibujo, Adorno ha comentado que la gracia divina podía facilitar la conversión aun sin una comprensión lingüística adecuada o conocimiento doctrinal; véase Adorno, *Cronista y príncipe*, p. 210. Vale agregar que la ilustración dramatiza así la interacción entre dos teorías de evangelización: una basada en la retórica persuasiva y el razonamiento humano, y otra basada en la intervención divina en asuntos humanos.

609



2. Sermón del cura doctrinero según Guaman Poma.

Santacruz Pachacuti ofreció una crítica igualmente profunda, y algo más sutil, del empleo de la palabra en el proceso de evangelización. Su *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* se escribió también en la segunda década del siglo XVII y, como la obra de Guaman Poma, relata la historia de los incas en el marco del cristianismo. Es evidente la probable formación de Santacruz Pachacuti como asistente en las campañas para la extirpación de devociones tradicionales,⁴¹ puesto que el autor utilizó la retórica de la ortodoxia cristiana para presentarse a sí mismo y a sus ancestros incaicos como enemigos de toda idolatría. A diferencia de la imagen de los indios como idólatras que tenían los españoles, en esta crónica los Incas antiguos dominaban los preceptos básicos de la verdad religiosa y rechazaban las afirmaciones falsas de los cultos tradicionales. Pero Santacruz Pachacuti, al igual que las autoridades conciliares, dio mayor énfasis al problema del lenguaje en la enseñanza doctrinal, como lo ha notado Raquel Chang-Rodríguez en un valioso estudio.⁴² El cronista andino concluye su obra con un breve relato de la conquista española, la llegada triunfante del conquistador Francisco Pizarro al Cuzco y el bautismo en masa de la elite incaica por el fraile dominico Vicente de Valverde. En este momento culminante de su crónica, Santacruz Pachacuti sugiere que Valverde habría logrado más si hubiera sabido la lengua de los andinos y critica a los «sacerdotes de agora» por su desidia e ignorancia de las lenguas indígenas y artes retóricas.⁴³ La insuficiencia lingüística y la falta de ejemplo moral en el clero misionero son dos características que Guaman Poma también quiso resaltar.

⁴¹ Szemiński, Jan. *Un kuraca, un dios y una historia. («Relación de antigüedades deste reyno del Pirú» por don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua)*. Jujuy: UBA/MLAL, 1987, p. 3.

⁴² Chang-Rodríguez, Raquel. «Santo Tomás en los Andes». *Revista Iberoamericana*, LIIII/140 (1987), pp. 559-567.

⁴³ Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Edición de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993, p. 268; véase Chang-Rodríguez, «Santo Tomás en los Andes», p. 567.

En su calidad de auxiliar eclesiástico, Santacruz Pachacuti conocía el reto de traducir conceptos cristianos a lenguas nativas, pero esperaba que ciertos aspectos de la tradición andina se integraran en la formación religiosa de los indígenas en vez de quedar excluidos. Resulta importante mencionar un remedio que propuso para el problema de la comunicación entre culturas: el lenguaje del mito andino. Al narrar el pasado prehispánico del Perú, Santacruz Pachacuti retomó la historia de Tunapa, el emisario del Creador Viracocha, que fue venerado en la región del lago Titicaca.⁴⁴ Sobre la base de las tradiciones orales de sus ancestros, Santacruz Pachacuti transformó la leyenda andina en la historia de un profeta cristiano que vino en tiempos apostólicos para traer la religión verdadera a las poblaciones indígenas. Tunapa extirpaba idolatrías, vivía como un pobre y curaba enfermos sin pedir nada a cambio. Hablaba todas las lenguas nativas «mejor que los naturales» y predicaba con «amorosas palabras» y razonamientos: «les predicava [a los indios] señalándoles y rayándoles cada capítulo de los razones».⁴⁵ Así, su fervor religioso ilustró tácitamente los valores de retórica y conducta moral establecidos por el Tercer Concilio, los que faltaban en la época colonial. Muchos eclesiásticos, incluso Bertonio, descartaron la leyenda de Tunapa por considerarla una invención diabólica para engañar a los neófitos.⁴⁶ En cambio, Santacruz Pachacuti reivindicó el mito regional y lo dotó de

⁴⁴ Véase Chang-Rodríguez, «Santo Tomás en los Andes», pp. 563-567. La leyenda de la transmisión del cristianismo en el Nuevo Mundo por los apóstoles, presente en las crónicas peruanas de Santacruz Pachacuti y Guaman Poma, y otros testimonios de la época colonial, ha sido comentada detalladamente en: Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*; MacCormack, *Religion in the Andes*; Pease G. Y., Franklin, «Felipe Guaman Poma de Ayala: mitos andinos e historia occidental». *Caravelle*. 37 (1981), pp. 19-36; y Vigneras, Louis-André. «Saint Thomas, Apostle of America». *Hispanic American Historical Review*. LVIII/1 (1977), pp. 82-90.

⁴⁵ Santacruz Pachacuti, *Relación de antigüedades*, pp. 188, 189, 190.

⁴⁶ El padre Bertonio, en su vocabulario de la lengua aymara, escribe: «Thunnupa: Nombre de uno de quien los indios antiguos cuentan muchas fábulas: y muchos aún en este tiempo las tienen por verdaderas: y así sería bien procurar deshazer esta persuasión que tienen, por embuste del Demonio». Bertonio, *Vocabulario*, f. 99.

un sentido cristiano, aprovechando así el pasado antiguo para articular nuevas identidades conformes con las aspiraciones religiosas de los indígenas. Ilustrando lo que el antropólogo George Foster ha llamado «los procesos informales» de las «culturas de conquista», el autor indígena asimiló los elementos culturales impuestos por el invasor para reconfigurarlos y determinar los contextos nativos originarios por los cuales se comunicarían con el destinatario andino.⁴⁷

Sin embargo, el mensaje del misionero antiguo quedó incompleto. Santacruz Pachacuti señaló que antes de regresar a las aguas del lago Titicaca, Tunapa entregó un pedazo de su bordón (*tupa yauri*) a Apo Tambo, el padre del primer inca, Manco Cápac. El bordón contenía las normas de su doctrina moral, que se aproximaban a las leyes que Dios transmitió al gran profeta Moisés, pero con dos omisiones significativas: «caçi, caçi era 10 mandamientos de Dios, prinçipalmente los siete preçeptos no les faltava. Solamente nombre de Dios Nuestro Señor y de su hijo Jesuxpo Nuestro Señor les faltava, que es público notorio entre los viejos».⁴⁸ Es decir, los Incas recibieron ciertas verdades religiosas, pero a su lengua le faltaba el vocabulario preciso para nombrar al único Dios verdadero y a su hijo Jesucristo. Ante la deficiencia léxica del idioma de sus antepasados, no era del todo posible para Santacruz Pachacuti definir las devociones antiguas en términos plenamente cristianos.⁴⁹

⁴⁷ Foster define así los procesos de intercambio cultural en las zonas de conquista: «A conquest culture is the result of processes that screen the more dynamic, expanding culture, winnowing out and discarding a high percentage of traits, complexes, and configurations found in it and determining new contexts and combinations for export. It is the result of a process in which the new face of the donor culture is precipitated out of the infinite variety of original forms and enriched by the elements produced by the contact situation itself». Foster, George. *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Nueva York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1960, p. 12.

⁴⁸ Santacruz Pachacuti, *Relación de antigüedades*, p. 189.

⁴⁹ En contraste con los pronunciamientos de Santacruz Pachacuti sobre los límites del léxico quechua, el Inca Garcilaso de la Vega aseveró en la primera parte de los *Comentarios reales de los Incas* que la clase dirigente del Cuzco había adorado al Dios verdadero con el nombre de Pachacamac: «Pero si a mí que soy indio cristiano católico por la

A diferencia de estudios anteriores, que han leído en este episodio una asección clara de una evangelización prehispánica en los Andes, me gustaría sugerir que el relato de Santacruz Pachacuti se caracteriza más bien por su ambigüedad. El mensajero divino que presentó a sus lectores está revestido, a la vez, con los atributos de figuras bíblicas y con los arquetipos andinos, sin pertenecer por completo a ninguna de las dos tradiciones. El Tunapa de Santacruz Pachacuti cumplió, así, varios roles que hacían puente incierto sobre la división cultural que separaba a los padres europeos de sus feligreses indígenas: era un Moisés sin todos los mandamientos, un apóstol prehispánico sin nuevas de Cristo, un fundador del gobierno incaico sin lealtad a los cultos tradicionales. Ni del todo gentil, ni enteramente cristiano, ocupa un espacio impreciso que no se somete a las reglas discursivas oposicionales del sermionario oficial del Tercer Concilio. Después de resumir las célebres hazañas del profeta, Santacruz Pachacuti formuló la siguiente pregunta: «pues ¿no era este hombre el glorioso apóstol Sancto Thomás?». ⁵⁰ Pero, a fin de cuentas, no pudo ofrecer a sus lectores ninguna respuesta definitiva.

La historia de Tunapa ilustra la perspectiva de un indio ladino acerca de las limitaciones y posibilidades creativas del diálogo interreligioso. La actividad lingüística de los indios ladinos demuestra que las imperfecciones del lenguaje crearon espacios para imponer nuevas interpretaciones, aquello que Arriaga llamaba los «errores» o el «diverso sentido» de la práctica cristiana en los Andes. El visitador jesuita nos dejó un testimonio de las dificultades para aprehender las nuevas formas de culto religioso que nacieron de la cultura de conquista del Perú virreinal. Para los padres misioneros era más fácil identificar categorías monolíticas —español y andino, cristiano y

infinita misericordia, me preguntasen ahora, ¿cómo se llama Dios en tu lengua? Diría: Pachacamac, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino este» (*Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Ediciones Atlas, 1960, t. II, p. 44).

⁵⁰ Santacruz Pachacuti, *Relación de antigüedades*, p. 189.

pagano— que espacios intermedios indefinibles habitados por los ayudantes eclesiásticos.⁵¹ Sin embargo, tales dicotomías se atenúan ante la realidad de los indios ladinos, ya que estos sabían que toda traducción era siempre incompleta y nunca del todo fiel. A pesar de los dictámenes de la ortodoxia, se veían obligados a desarrollar nuevos modos de comunicación para ajustar el cristianismo a realidades andinas y hacerlo comprensible para su público. La ambigüedad cultural era, para ellos, si no para todo el clero, una condición necesaria para captar la atención de nuevos oyentes en el territorio peruano e instruirles en la fe de sus gobernantes.

⁵¹ Serge Gruzinski establece esta teoría en su libro sobre el mestizaje cultural en el Nuevo Mundo; véase Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*. París: Fayard, 1999.