

La Casa del Corregidor, Puno, 5 de agosto de 2003

Tertulia:

La religión andina ayer y hoy

Presentación por

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz:

La lengua de la cristianización en la época colonial¹

➤ MANUSCRITO (Agosto 2003) – ¡NO CITAR SIN PERMISO DE LA AUTORA! ◀

Introducción

Las dos religiones: la cristiana y la andina

Los esfuerzos que hicieron los europeos en la época colonial para cristianizar a la población indígena han sido descritos y analizados por varios investigadores, y se han establecido diferentes hipótesis en cuanto al resultado del trabajo misionero.

Borges (1960: 521-522), para fines del siglo XVI, habla de una "yuxtaposición" de dos religiones causada por prácticas defectuosas en la adoctrinación. En su opinión no se trata de un mestizaje religioso, sino de "simplemente una coexistencia de dos religiones *yuxtapuestas*, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo, practicando en ocasiones el uno sin dificultad para practicar en otras ocasiones el otro". Aclara que se trataba de "una compaginación de dos cosas que nosotros las consideramos opuestas, pero que los indios no las veían así." (*ib.* p. 524-525).

¹ Institut für Altamerikanistik und Ethnologie, Universität Bonn, Römerstr. 164, 53117 Bonn, Alemania, Tel. +49-228-734412, Fax +49-228-734385, E-Mail sdedenba@uni-bonn.de.

Esta es la versión escrita de la presentación hecha en la Tertulia. Se basa principalmente en algunos aspectos escogidos de los estudios de Dedenbach-Salazar Sáenz (1997, 1999, 2003).

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

Después de un largo tiempo de contacto generalmente caracterizado por el intento de imponer ideas y conceptos cristianos a las poblaciones originarias de las Américas, a mediados de este siglo, ahora ya con la participación de sacerdotes indígenas y antropólogos, se han establecido centros de estudio y promoción de lo que en un principio se denominaba la *teología indígena*.² La difícil conmemoración de los 500 años de presencia europea en las Américas llevó a una discusión intensificada de lo que ahora se ha llegado a llamar *teología india* la cual todavía es un movimiento elitista, protagonizado por un número reducido de personas, pero que se encuentra en vías de popularización. Algunas características importantes de esta teología india son por ejemplo que entiende la religiosidad como un proyecto concreto, real e integral cuyo sujeto es el pueblo; se concibe como parte de la teología latinoamericana de la liberación e intenta mostrar la compatibilidad entre la fe cristiana y la indígena. (Gorski 1996; cf. Irarrázaval 1996.)

² A éstos pertenecen en el Perú el IPA, el IDEA, el CAAAP, en el Ecuador Abya-yala, en Brasil el CIMI, en Bolivia el CTP y el CEPITA, y en México el CENMAMI. Pertenecen a distintas orientaciones así católicas como también protestantes y ecuménicas estos centros. (Gorski 1996: 78, 80).

El rol de las lenguas

En cuanto a la situación de los idiomas en la colonización de América, Konetzke (1964) presenta la discusión que hubo desde el comienzo de la colonización con relación a aquéllos que se deberían usar para instruir a los indígenas. Aunque en el III Concilio Provincial de Lima en 1582-83 y en otras ocasiones la tendencia iba hacia la enseñanza de la religión cristiana en los idiomas indígenas, ya en esa época hubo opiniones en contra, lo que llevó al rey Felipe II a decir en 1590 que los indios tendrían que aprender castellano "para que se les quiten las ocasiones de idolatrías y otros vicios y cosas en que se distraen por medio de su lengua." (Konetzke 1964: 87-88, también en Solano 1991: Doc. 49.) En general se puede observar que los eclesiásticos (regulares y seculares) favorecían la enseñanza de la doctrina en las lenguas indígenas, mientras que los obispos se pronunciaban por una cristianización en castellano.³

D O C T R I N A C H R I S T I A N A .		D O C T R I N A	
<p>P Or la señal de la fancta Cruz, de nuestros enemigos, libranos señor Dios nuestro. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Spiritu Sancto. Amen.</p>		<p>las perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dexes caer en la tentació. Mas libranos de mal. Amé.</p>	
Q V I C H V A .	A Y M A R A .	Q	A .
<p>S Ancta cruzpa vnanchanraycu, aucaycu cunamanta, quipichihuaycu Dios apuycu. Yayap, Churip, Spiritu Sanctop futimpi. Amen Ielus.</p>	<p>S Ancta crúzana vnanchapaláycu, aucanacahata nanaca quispjta, nanacana Dios apula. Anquina, Yocansa, Spiritufandónfalutipana. Amen Ielus.</p>	<p>Y Ayaycu, hanacpachacunapicac. Sutij quimuchalcacachú Capac caynijqui ñocay cumá hamuchú. Munay nijqui, turafca cachun: ymaná hanacpachapi hinatac cay, pachapijas Punchaunincuna tátaycueta, cuna coaycu. Huchaycuctari pampachapuycu, ymanam ñocay cupac, ñocaycuman huchallieucunaeta, pampachaycu hina. Amatac cacharihuaycu, huarccayman vrmancaycupac. Yallinrac, mana allimanta quispichihuaycu. Amen Ielus.</p>	<p>N Anacana àuquiha haracpachanacana caneta. Sutima hápa tita cancpa. Capaca can cáñama nanacáruhurpa Munáñama luráta cancpa, camifa haracpachana, vquifátraqui aca pacháná. Vruñhama tántaha ichúru nanacáru churita. Nanacana huchanacaháca pápacharapita, camifa nanacá nanacáro huchachafisiri náca pápachat ha hama Haniraqui nanáca antu titáti huathecáñaru tincunábatáqui. Yallirhá yanacáta quispjta. Amé Ielus.</p>
E I P A T E R N O S T E R .		E L A V E M A R I A .	
<p>P Adre nuestro, que estas en los cielos, santifica do fea el tu nombre. Venca a nos el tu reino. Hagafe tu voluntad, así en la tierra, como en el cielo. El pan nuestro de cada día, danos lo oy. Y perdona nos nuestras deudas, así como nofotros</p>		<p>D IOS te salve Maria, llena de gracia. El señor es contigo. Bendita tu en las mugeres. Y ben</p>	
A las	ditu		
- 21 -		- 22 -	

Doctrina Christiana, 1584

³ Solano (1991: LXXV-LXXVI). Los documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica, compilados por Solano (1991), muestran que a lo largo de la época colonial siempre hubo ambas opiniones, la que estaba en favor de emplear las lenguas indígenas para la catequización y la opuesta, que insistía en que se abandonaran estas lenguas y se usara exclusivamente el castellano.

Con ocasión del III Concilio Provincial de Lima en 1583, se decidió traducir los textos de la Doctrina Cristiana a las lenguas generales andinas, el quechua y el aymara.

También se preparó un llamado Tercero Cathecismo que contenía sermones en estas mismas lenguas que explican los conceptos más importantes de la fe.

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

A continuación quisiera presentar brevemente tres campos en los que se notan claramente los problemas de la cristianización mediante la lengua indígena. Se trata de la palabra, de la gramática y el discurso y finalmente de la imagen y el lenguaje.

La palabra

Aquí quiero referirme sólo a un único término para ilustrar cómo los indígenas pueden haber entendido algunos conceptos cristianos. Para esto me sirvo de la palabra quechua **yaya** y su uso en el Padrenuestro.

EL PADRENUESTRO (Doctrina Christiana 1584)

Yayaycu, hanacpachacunapi cac.
Sutijqui muchasca cachun[.] Capac
caynijqui ñocaycuman hamuchun.
Munaynijqui, rurasca cachun: ymanam
hanacpachapi hinatac cay pachapipas

Padre nuestro, que estás en los
cielos, santificado sea el tu nombre.
Venga a nos el tu reyno. Hagase tu
voluntad, assi en la tierra, como en el
cielo. El pan nuestro de cada dia,

Punchaunincuna tantaycucta, cunan
 coaycu. Huchaycuctari
 pampachapuaycu, ymanam
 ñocaycupas, ñocaycuman
 huchallicuccunacta, pampachaycu hina.
 Amatac cacharihuaycuchu,
 huatecayman vrmancaycupac.
 Yallinracc, mana allimanta
 quispichihuaycu. Amen Iesus.

danos lo oy. Y perdona nos nuestras
 deudas, assi como nosotros las
 perdonamos a nuestros deudores. Y
 no nos dexes caer en la tentacion.
 Mas libranos del mal. Amen.

Como se nota aquí, la palabra **yaya** se usa en el Paderenuestro para referirse al dios cristiano.

Miremos lo que significa **yaya** en el quechua de la época. **Yaya** en primer lugar implica la relación de parentesco con el 'padre progenitor' y se encuentra así en el diccionario de Santo Tomás (298: "Yayanc – padre, o padrasto. ... señor generalmente") como en el de González Holguín (366: "Yaya. Padre, amo Señor"). Su uso está documentado en los primeros capítulos de las *Tradiciones de Huarochirí* (ca. 1608), donde en la Introducción incluye también a los ancestros: "cay huc yayayuc Guarocheri ñiscap machoncunap causascanta", 'la vida de los ancestros de los llamados Huarochirí que tenían un solo padre' (Taylor 1987: 40).

Como insinúan las entradas de Santo Tomás y González Holguín, **yaya** también se refiere a una persona de respeto, lo que es comprobado por el uso de la palabra en Huarochirí, cuando Chuquisuso, una mujer, se dirige a un hombre que después resulta ser Pariacaca (cap. 6, Taylor 1987: 128).

Otro significado es el de 'dios' que se encuentra en Guaman Poma así como también en Huarochirí. En Guaman Poma Pachacamac es nombrado "yaya pachacamac" (302 [304]) y también en una oración a Viracocha se emplea **yaya**: "maypim canqui yaya", '¿dónde estás, padre?' (Guaman Poma 51). En Huarochirí Pariacaca es denominado **yayanchik**, 'nuestro padre' (cap. 9, Taylor 1987: 190).

Es de notar que había otros términos más que igualmente se usaban para denominar a los dioses andinos **y** al dios cristiano, como por ejemplo **apu**. Además se usaba **quya**

mama para designar a la deidad de la Luna y después a la Virgen. Igualmente el nacer del dios andino y cristiano se denominaba con las mismas palabras quechuas. (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1997).

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

Mi pregunta es entonces: ¿Qué relacionaba un indígena con estos términos cuando aprendía a rezar el Padrenuestro?

La gramática y el discurso

Como era uso en el estilo retórico de las prédicas en la época colonial, Fernando de Avendaño, en sus sermones de 1649, se servía de imágenes y comparaciones para dar una idea clara de lo que pretendía explicar. (cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 1999.) Con frecuencia deriva estas comparaciones de las creencias andinas, enmarcándolas en su concepción cristiana del mundo. Sus referencias a lo andino son explícitas: los ejemplos que da los introduce frecuentemente diciendo que los ancestros de los indígenas creían tal cosa, y durante la exposición del asunto queda claro que él supone que los indígenas siguen creyendo esto.

A continuación veremos a manera de ejemplo cómo se sirve Avendaño de estos recursos y cuáles pueden haber sido los efectos que podrían haber tenido en los destinatarios de los sermones.

Avendaño Sermón II (fol. 22r-v)

1	Todos vuestros antepassados dixeron [-asert.]:	Llapa machaiquichicunari huillaccoc <u>mi</u> carccancu:
2	que vbo antiguamente [-report.] vnos hombres muy malos,	ñaupacc pachapi <u>ṣ</u> atimoscoi, huañui millai runacuna carccancu
3	assi en lo yunga como se ven sus guesos en la costa de la mar en Manta [allí -asert.], y por aquellas Prouincias,	yunca quinraipipas, ccocha patapi Manta ñisca llacta quitip (chaipim ari cunancama tullumpas riccurichcan) sallcca quinraipipas
4	y tambien en la cierra junto a Potosi [allí -asert.] se ven algunos guesos dellos, que son muy grandes [de personas muy grandes -asert.],	Potochi quitipipas chaipitac <u>mi</u> hatuncarai tullucuna riccurichcan. Chai tullucunari cunan ancha çuni hatuncarai runacunap<u>mi</u>
5	y dizen que eran Gigantes [-asert.].	Gigantes ñisccap <u>mi</u> carccancu,
6	Y que estos [-report.] por sus pecados, porque matauan los Indios, y les quitauan sus mugeres, y cometian el pecado nefando,	paicuna <u>ṣ</u> ari, huchancunaraicumanta, runacunacta huañuchisccanmanta, huarmicunacta qquechupuscanmanta,
7	juntandose vnos hombres con otros, y otras culpas	ccaripura tincunacusccanmanta, huc huc huchancunamantam,
8	cayó fuego del cielo, y los abraso, y todos perecieron quemados.	hanaccpachamanta nina vraicumuspa rupachirccan llapallampas rupachisccacamalla huañurccancu, ccollarccancu.
9	Aora os pregunto:	Tapuiquichicmi cunan
10	Quien [-asert.] castigó a estos Gigantes?	Pi <u>m</u> cai Gigantecunacta muchuchirccan, mirararccan?
11	Castigaronlos los Leones, o los Tigres?	Pumacunachu? Vturuncucunachu?
12	No [-asert.].	Manapunim,
13	Porque estos los comieran [-asert.], o los despedezaran [-asert.].	caicunacca ari millppunman <u>mi</u> , naccarccarinman <u>mi</u> .
14	Castigaronlos los hombres?	Runacunachu?

- | | | |
|----|--|---|
| 15 | Tampoco [-asert.], porque los hombres no [-asert.] tienen poder para hazer bajar fuego del cielo: | Manatacc <u>mi</u> : runacunacca manam
hanaccpachamanta ninacta
vraicuchimui <u>pac</u> callpayocchu |
| 16 | luego abeis de confessar, que ay [-asert.] Dios, el qual [-asert.] castigó a estos Gigantes por sus enormes pecados;
[te digo] | cai hina captinri, i, Dios can <u>mi</u> , cai
Diostacc <u>mi</u> cai Gigantecunacta millai
millai huchancunaraicu ccollochirccan,
ñispa ñinaiquim: |
| 17 | porque no [-asert.] hay a quien poder atribuir este castigo; sino es a Dios. | manam ari maiccampas cai hina
muchuchijpacc callpayocchu. |
| 18 | De la misma manera [-asert.] cuentan vuestros antepassados, | Chai hinallatacc <u>mi</u> Machuiquichiccuna
huillaccun |
| 19 | que vbo antiguamente [-report.] vn dilubio, con que se anegó todo el mundo [con esta inundación -report.], por los pecados de los hombres, | ancha ñaupacc pachapis
hanaccpachamanta huc lloclla
pachacuti, dilubio ñiscca carccan, cai
loccllahuans <u>i</u> runacunap
huchancunaraicu hinantin teccçimuyu
vnupi huañurccan: |
| 20 | y esta verdad que es de Fe catholica la cuentan mezclada [-asert.] con mil mentiras, como gente que no tenia libros | cai Fee Catolica ñisccap checcan
simintari, mana libroyocc runacuna
hina, achca hahuaricui simi, llulla
simicunahuan chaccrusccacta <u>m</u>
huillaccuncu. |

En el relato sobre los gigantes de una época antigua Avendaño no pone en duda el contenido mismo del cuento, que consiste en la existencia de una antigua generación de gigantes que fue destruida por fuego, es decir el clérigo comparte algunos supuestos conocimientos (que nosotros llamaríamos fantásticos y los interpretaríamos en términos metafóricos o simbólicos) con la población andina. No se sabe si los cristianos y los andinos de esa época tomaban estos acontecimientos como reales o como metáforas. Donde se diferencia Avendaño de la versión andina, o mejor dicho, donde le aumenta de su propia cosecha, es en la explicación de los motivos para la destrucción de los gigantes. Avendaño explica que quien causó el castigo fue el Dios cristiano, aunque en el cuento que cita, el fuego que cae del cielo ni siquiera tiene un actor sobrenatural.

Hoy en día existe un cuento sobre el origen de la quebrada de Huanta (*Wanta Wayqu*, en: Parker 1963: 73-76). Dice que antes del tiempo de los incas vivía gente muy alta, llamados *willca*?, en la orilla de un lago. La terminología empleada es la misma en Avendaño y en el relato moderno: **hatunkaray runakuna**. Ellos, y una mujer que buscaba su protección, estaban amenazados por una persona que se llamaba Mancharu. Mancharu los sorprendió, los mató y los *villca* se sentaron como cerros en la quebrada; Mancharu corre como río y la mujer que se había convertido en un ovillo sigue saltando por los manantiales. Mancharu es descrito como un personaje muy feroz que camina con ruido de trueno y que tiene ojos que echan fuego y rayos.

Aquí se encuentra una narración etiológica completa de gigantes que –igual que la narración del diluvio que forma parte de los textos de Huarochirí– no ofrece causas por los acontecimientos extraordinarios. En cambio, la versión cristiana del diluvio y también la que Avendaño ofrece de los gigantes, explica que la causa de la catástrofe es la maldad de los humanos. Es probable que Avendaño haya tenido conocimiento de un relato parecido al que he mencionado, pero lo enmarca en una estructura explicatoria europea. El procedimiento es hábil porque si se hubiera predicado este sermón, los oyentes hubieran podido encontrar algo suyo en el relato, pero al mismo tiempo se hubieran visto forzados a creer en el dios cristiano como máximo poder. Por lo menos se puede suponer que ésta fue la idea y motivación de Avendaño. Pero ¿cuál hubiera sido el efecto que habría tenido ese cuento en el auditorio? Al usar hasta los términos quechuas que seguramente se utilizaban en el cuento andino original (marcados con negrilla), Avendaño puede haber despertado una asociación por parte de los indígenas que ellos probablemente hubieran recordado el cuento después en la forma y con el contenido **suyo** y no en la forma abreviada de Avendaño.

En el texto aquí citado se nota el uso de los sufijos evidenciales (marcados con subrayado). En quechua, estos sufijos tienen la función de documentar la fuente de los datos del hablante como conocida personalmente (sufijo asertativo **-mi**), escuchada (sufijo reportativo **-si**) o supuesta (sufijo dubitativo **-cha**). Avendaño emplea este recurso también, pero lo interpreta de otra manera: lo que cuentan los indígenas en forma de narraciones de carácter mítico recibe el sufijo reportativo **-si** y es calificado

por el autor de los sermones como mentira (línea 19-20). En cambio, narraciones de tipo mítico parecido, pero que existen en la esfera cristiana, reciben el sufijo asertativo **-mi**, que, por consiguiente, marca una afirmación que tiene carácter de verdad, como por ejemplo la creación de Adán y Eva por Dios. Este carácter de verdad es con frecuencia apoyado por una referencia al hecho de que lo narrado está documentado por escrito.

La manera de cómo Avendaño emplea estos sufijos es una instancia de la re-interpretación gramatical del quechua por parte de los misioneros: el modo reportativo ahora equivale a lo inventado, el asertativo a la verdad. De esta manera, un elemento lingüístico recibe no solamente una valoración, sino que ésta es de carácter moral. Cabe añadir que aún hoy en día se sigue usando el sufijo **-mi** del modo asertativo para las narraciones bíblicas (*Chuya qellqa* 1987: *passim*).

Al relato mismo del cuento presentado por Avendaño sigue una explicación en la que el autor deja claro que la destrucción por fuego sólo puede haber sido causada por el dios cristiano. Pero también en los mitos de Huarochirí (y Avendaño fue visitador en esa región) el fuego se relaciona con dioses que lo usan como arma; así Huallallo Caruincho y Manañamca se sirven del fuego, aunque pierden la lucha contra Pariacaca que usa el relámpago y el agua para vencer a su adversario (*Tradiciones de Huarochirí* cap. 8). Así es que el diálogo ficticio de Avendaño en el que supone que los indígenas van a pensar que han sido los animales o los humanos quienes han causado la destrucción de los gigantes, es poco realista. Más bien parece probable que los indígenas, en base a su propia experiencia religiosa, hubieran adscrito tal destrucción a la naturaleza o un ser sobrenatural que forma parte de ella, con lo cual no les hubiera sido difícil también integrar en su panteón al dios cristiano que figura como el que castiga los pecados.

La imagen y el lenguaje

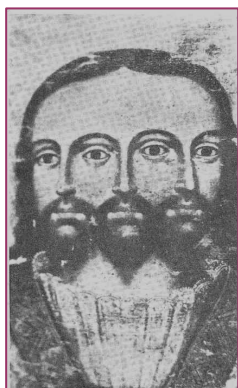
"... por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro" - el malentendido adscrito por Garcilaso de la Vega ([1617] I. I, cap. XXIII, 1960, t. 3: 48) al intérprete Felipillo cuando tenía que traducir las palabras de fray Valverde a Atahualpa llama la atención sobre la problemática de la catequización: ya desde el comienzo de la conquista europea se presentaron malentendidos, aquí basados en la equivocada traducción, y posiblemente, como en muchos otros casos, aumentados por las distintas experiencias religiosas de los europeos y andinos.

El concepto de la Trinidad se presta para examinar los conceptos europeos de una deidad múltiple en comparación con los conceptos andinos de fenómenos parecidos. También sirve para estudiar la combinación de la imagen con el lenguaje ya que no se debe subestimar la influencia que habrán tenido las imágenes que se encontraban en las iglesias, en la formación de la fe en la mente andina. (Cf. Dedenbach-Salazar Sáenz 2003.)



Templo de la Asunción, Juli, Perú (Foto Dedenbach, 2002)

Estos cuadros de Juli muestran una forma aceptada en la época colonial de visualizar la Trinidad: tres personas iguales, a veces con distintos símbolos de poder.



Representación de la Trinidad o Gran Poder como una sola persona con rostro triple.

Museo de Arte, Lima

(Gisbert: *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 1980, No. 85)

Pacheco (1638):

"un hombre con tres rostros, o cabezas, ... 'ficción diabólica'"

Otra manera, ya en la Edad Media debatida como peligrosa "ficción diabólica", fue la de mostrar un hombre con tres caras (Pacheco [1638] 1956: 562-565).

Acosta, el cronista jesuita, encontró una relación entre una figura andina y la trinidad cristiana, y –enmarcado en su tiempo– veía esta similitud como algo que hizo el diablo.

Cómo el demonio quiso también imitar el misterio de la Santísima Trinidad

Acuérdome que, estando en Chuquisaca [Sucre, Bolivia], me mostró un sacerdote honrado una información, que yo la tuve harto tiempo en mi poder, en que había averiguado de cierta guaca o adoratorio, donde los indios profesaban adorar a Tangatanga, que era un ídolo, que decían que en uno eran tres, y en tres uno; y admirándose aquel sacerdote de esto, creo, le dije, que el demonio todo cuanto podía hurtar de la verdad para sus mentiras y engaños, lo hacía con aquella infernal y porfiada soberbia con que siempre apetece ser como Dios. (Acosta [1590] 1954, I. V, cap. XXIII: 174-175.)

Tenemos la representación en piedra de lo que bien puede haber sido esta deidad:



Una deidad triple en piedra

(de excavaciones de Cliza, Dep. Cochabamba, Bolivia, *Cultura de los Túmulos*, ca. 500 BC – Class. Tiahuanaco)

(Colección arqueológico-etnográfica del Instituto de Estudios Americanistas y Antropología Cultural, Universidad de Bonn, pieza adquirida en 1956, publicada en Trimborn 1959: 16, cf. 37-38).

También hay otras instancias –esta vez en el medio hablado– de la íntima relación que los indígenas pueden haber concebido entre el múltiple dios cristiano y los dioses multifacéticos andinos. En los *Tradiciones de Huarochirí* encontramos dioses múltiples:

Chcakunam ñinku Chaupiñamcakta "pichqas karqan" ñispa. Kaykunap mayorninmi Cotocha o Paltacha sutiuyuq Chaupiñamuca. Huk segunda ñañanmi Copacha ñisqanchik Llacsahuato sutiuyuq. Kay Llacsahuatus Chillacopi tiyan. ... Chaymantam Ampuche o Ampuxe ñisqanchikri Mirahuato sutiuyuq karqan ...

Los checas dicen de Chaupiñamca: "Se dice que era cinco". La mayor de ellas era la Chaupiñamca llamada Cotocha o Paltacha. Una segunda de sus hermanas es la que llamamos Copacha, con el nombre de Llacsahuato. Se dice que esta Llacsahuato vive en Chillaco. ... Y después había la que llamamos Ampuche o Ampuxe, con el nombre de Mirahuato ...

(Cap. 13)

Kay Chaupiñamcas kanan pichqa rikra rumi karqan chirayasqa.

Esta Chaupiñamca pues, se dice, era una piedra de cinco brazos, petrificada.

(Cap. 10)

Kay ñisqanchikkunakta ña puchukaptinsi, Pariacaca ñisqaqa pichqa runtumanta pichqa waman pahyamurqan. Chay pichqa wamansi, ña runaman tukuspa, puririrqan.

Cuando lo que hemos dicho ya había terminado, nació el llamado Pariacaca de cinco huevos cinco halcones. Ese cinco halcones, se dice, empezó a caminar después de haberse transformado en un ser humano.

(Cap. 5)

La diosa Chaupiñamca era entonces cinco hermanas, representada en piedra como de cinco brazos. Pariacaca nació de cinco huevos y volaba hecho falcón.

Me parece que también en este caso podemos legítimamente especular que para el indígena no era difícil incorporar un concepto cristiano –en este caso él de la Trinidad– en **su** universo de los dioses múltiples que además podían tomar distintas formas y que en sí incorporaban facetas de parentesco, no tan diferente del dios cristiano.

Consideraciones finales

Para volver a los diferentes puntos de vista presentados en la introducción, quisiera formular la impresión que he ganado en base al análisis de la evidencia de la política misionera lingüística: esta política lingüística parece haber contribuido a que la religión indígena haya podido seguir existiendo durante los siglos incorporando elementos de la religión cristiana en su propio sistema – mostrando su dinámica y fuerza vital a través de este proceso.

Quisiera terminar con una cita de Mariátegui:

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

Ciertamente esta observación de Mariátegui simplifica la relación de las diferentes religiones que se encontraban en el continente americano cuando llegaron los europeos.

Pero espero que la cita de Mariátegui y lo que he expuesto aquí nos pueda servir para abrir la conversación sobre la religión andina de ayer y hoy.

Referencias bibliográficas

Acosta, José de

[1590] Historia natural y moral de las Indias. en: José de Acosta: *Obras*.
1954 Mateos Francisco (ed.). (Biblioteca de Autores Españoles 73.) Pp. 1-247. Madrid: Atlas.

Borges, Pedro

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

Chuya qellqa

1987 *La Biblia en quechua ayacuchano*. Traducción directa de los textos originales: hebreo, arameo y griego. Sociedad Bíblica Peruana. Lima.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

- 1997 La terminología cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI. En: *Latin American Indian Literatures: Messages and Meanings*. Papers from the Twelfth Annual Symposium, Latin American Indian Literatures Association. Mary H. Preuss (ed.). Pp. 195-209. Lancaster, California: Labyrinthos.
- 1999 "... luego no puedes negar que ay Dios Criador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a sauer, y lo llamaron Pachacamac" – La lengua de la cristianización en los *Sermones de los misterios de nvestra santa fe catolica* de Fernando de Avendaño (1649). En: *La lengua de la cristianización: catequización e instrucción en lenguas amerindias de Latinoamérica / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Lindsey Crickmay (eds.). Pp. 223-248. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 32 & Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, Occasional Papers 29.) Markt Schwaben: Saurwein.
- 2003 "... son tres personas y vn solo Dios – cay quimça persona huc çapalla Diosmi" – La Trinidad cristiana y la multiplicidad de los dioses andinos: Creencias indígenas e instrucción colonial de la doctrina cristiana en quechua. Ms.

Doctrina Christiana

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

Garcilaso de la Vega, Inca

- [1606/17] *Comentarios reales*. En: Garcilaso de la Vega: *Obras completas*, t. 2 (Primera parte) & t. 3 (Segunda parte). (Biblioteca de Autores Españoles 133 & 134.) Madrid: Atlas.

González Holguín, Diego

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

Gisbert, Teresa

- 1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cia.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- [ca. 1615] *Nueva corónica y buen gobierno*. (Codex péruvien illustré.) Paul Rivet
1936 (ed.). (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 23.) Université de Paris. Paris.

- [ca. 1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de*
1980 *Ayala[Waman Puma]*. 3 vols. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. (Colección América Nuestra, América Antigua, 31.) México: Siglo Veintiuno.

Gorski, Juan F.

- 1996 El fenómeno de la llamada "Teología India". *Yachay*, año 13, no. 23: 75-98. Cochabamba.

Irarrázaval, Diego

- 1996 Trenzado de religiones: Una aproximación a las vivencias y al diálogo interreligioso en una iglesia local. *Allpanchis*, año XXVIII, no. 48: 81-106. Cusco.

Konetzke, Richard

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

Mariátegui, José Carlos

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

Marzal, Manuel M.

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

Pacheco, Francisco

- [1638] *Arte de la pintura*. Edición del manuscrito original, acabado el 24 de
1956 enero de 1638. Preliminar, notas e índices de F. J. Sánchez Cantón. 2 tomos. Instituto de Valencia de Don Juan. Madrid: Imprenta y Editorial Maestre.

MacCormack, Sabine

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

Parker, Gary John (ed.)

- 1963 *Ayacucho Reader*. Quechua Language Materials Project. Cornell University. Ithaca, New York.

Santo Tomás, Domingo de

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

Solano, Francisco de (ed.)

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

Tercero Cathecismo

- 1585 véase *Doctrina Christiana*

Tradiciones de Huarochirí

- [ca.1608] *Runa yndio ñiscap machoncuna ñaupapacha* Ms. 3169. Biblioteca Nacional, Madrid.

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

Trimborn, Hermann

- 1959 *Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens*. (Baessler-Archiv, Neue Folge, Beiheft 2.) Berlin: Reimer.