

De: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.):

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

**‘Salvando las almas de los indios’:
Los conceptos de ‘alma/ánima’ en las lenguas coloniales
náhuatl y quechua**

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz y Elke Ruhнау

Abstract. – Taking a comparative stance, this paper shows which methods colonial Nahuatl and Quechua lexicographers and other authors applied in order to translate the Christian concept of ‘soul’. These include loanwords which some of them tried to contextualise formally and culturally in the Amerindian societies; the ‘simple’ mono-morphemic translation of the term as a supposed equivalent in the target language and the creation of a complex vernacular word which used authentic grammatical devices, but may have been coined for the particular purpose. The comparison shows that Mexican authors experimented with the construction of complex words during the entire early colonial period, whereas the Third Lima Council in Peru imposed the exclusive usage of the loanword in the 1580s, leading to a new lexicographical way of figurative explanations by a later lexicographer. A look at the hypothetical reaction of the indigenous recipients of these translation efforts shows that they must have ranged from incomprehension and confusion to what we call ‘nativisation’, an integration of the European term into their own cosmovisions. [*Indigenous reactions, Nahuatl, Quechua, Translation comparison, Translation methods*]

1. Introducción

En este artículo queremos comparar los diccionarios náhuatl y quechua de la temprana época colonial para ofrecer un primer análisis de cómo los autores misioneros lingüistas intentaban explicar los conceptos cristianos. A manera de ejemplo hemos escogido el término ‘alma/ánima’ y los métodos¹ de su traducción a las dos lenguas generales. Aquí nos limitamos al examen de los diccionarios coloniales y, para complementar la información encontrada en ellos, a algunas gramáticas y textos de instrucción cristiana. Mediante el análisis de esta palabra queremos sistematizar los métodos que se usaban, es decir: entenderlos, describirlos y analizarlos dentro de un marco semántico-lexicográfico y gramatical.

Para esta contribución hemos optado por introducir nuestra propia sistematización que hace referencia a lo que llamamos la ‘función cultural-lingüística’ que tienen las expresiones del náhuatl y del quechua.² En particular nos referimos a

¹ Definimos ‘método’ aquí como el procedimiento (planificado) para obtener una meta. Le puede o no subyacer una hipótesis.

² Somos conscientes que hay una gran cantidad de bibliografía sobre la lingüística misionera y la

los métodos de los lingüistas misioneros, pero en nuestras conclusiones también intentamos entender qué deben haber significado las traducciones para los destinatarios indígenas.

Distinguimos los recursos siguientes de los cuales se sirven los misioneros lingüistas:³

- Uso de un préstamo. Se puede encontrar listado en un vocabulario sin contexto o aplicado en un texto, en ese caso su co-texto provee la explicación. Esta se puede hacer en el marco de tradiciones indígenas o cristianas, dependiendo del objetivo del autor.
- Traducción simple a un elemento mono-morfológico que ya tiene un determinado significado en la lengua meta. Esto casi siempre implica una re-significación de ese término.
- Traducción a una construcción compleja en la lengua meta. Esta construcción puede existir en la lengua meta o puede ser un invento del lingüista. Las dos lenguas aquí estudiadas son aglutinantes, por eso la expresión construida se manifiesta en una entidad léxica que comprende una raíz léxica y varias morfemas gramaticales, es decir, la construcción traducida suele ser una palabra (en otras lenguas sería una frase tipo paráfrasis). Siempre se trata de una paráfrasis del nuevo elemento semántico que recurre a otros que individualmente forman parte de la lengua meta pero no necesariamente presentan una forma ya existente. Muchas veces es una acuñación: basadas en palabras existentes se crean palabras complejas adicionales,⁴ usando procesos gramaticales de la lengua meta. Alternativamente puede ser la re-significación de una palabra compleja ya existente.⁵

formación léxica en la transferencia de palabras a otras lenguas. Como la definición detallada varía según cada autor, usamos nuestra propia terminología adaptada a la situación particular que tratamos (hemos encontrado informativas las obras de Diekema 2003: 18–23; Baker 1992, cap. 2, y Smith-Stark 2009); ver también Sachse y Zwartjes en este volumen.

³ El concepto de ‘traducción’ parte de la idea de comparar dos lenguas, mientras que el de ‘neologismo’ (ver Borr 2005) mira la práctica dentro de una lengua determinada. Aunque se encuentra una diferenciación entre estos dos acercamientos para ampliar el vocabulario, o mejor dicho, los significados, con respecto a la situación aquí estudiada los dos métodos no son claramente divisibles.

⁴ La definición del uso metafórico de ‘acuñar’ que tiene el *Diccionario de Autoridades* (1766/1 [I 1726]: 76, subrayados SDS y ER) es apta: “Metaphoricamente vale guardar, meter, y apretar, lo que regularmente se entiende de la moneda: y assi se dice de uno que es codicioso, que acuña los doblones [monedas antiguas], dando à entender, que porque estén mas segúros los mete unos con otros, y los ajusta y aprieta como si pusiera y apretára con cuñas”, o, como lo expresa el *Diccionario de la lengua española* (2001, s. v. acuñar; subrayado por las autoras) más brevemente: “Ajustar unas cosas con otras, encajarlas entre sf” (de ‘cuña’), “Dar forma a expresiones o conceptos” (de ‘cuño’).

⁵ Este procedimiento de los misioneros lingüistas nos evoca una situación parecida a la que describe El-Madkouri Mataoui (2011: 108) en cuanto a la traducción de los textos árabes: “se nota de vez en cuando un afán explicativo. ... explicita los significados lingüísticos y no los conceptuales”.

En cuanto al significado de ‘alma/anima’ en la España de los siglos XVI y XVII es posible colegirlo de textos y diccionarios (ver abajo).

Sin embargo, es más difícil formarnos una idea de la posible existencia de fenómenos parecidos o que por lo menos se podrían considerar similares, en las culturas amerindias de la época prehispánica inmediatamente precedente. De forma resumida, la imagen se presenta de la manera siguiente: en base a las fuentes coloniales y la situación actual podemos suponer que en los Andes el ser humano está imbuido de vida, al igual que todos los otros seres y objetos naturales. Se ha estudiado especialmente el término *kama(-)* (Taylor 1974–76) del cual suponemos que hace referencia a que los seres, en lugar de ser creados de la nada, recibieron su ‘espíritu’ de los seres sobrenaturales quienes de esta manera ponían el mundo en orden (cf. Marzal 1992: 44). No podemos saber si esto se refería exclusivamente a la ‘creación’, es decir, la infusión de vida en tal proceso, o también a que cada ser estaba personalmente imbuido así, **kamasqa*. Si recurrimos a Santo Tomás que escribió el primer diccionario en 1560, vemos que nos ofrece por ‘alma/anima’, aparte de derivaciones de *kama(-)*, también la palabra *sunqu*, normalmente traducida como ‘corazón’ (cf. Dedenbach 1979). Pero, como se observa en el diccionario de González Holguín (1608) y todavía en el de Lira (1944), es posible que este concepto comprenda elementos parecidos a los que nosotros relacionaríamos con ‘alma’. La narración sobre la muerte que se encuentra en las *Tradiciones de Huarochirí* ([ca. 1608] 1987, cap. 27, 28),⁶ habla del “anima” que se suelta de la persona muerta y escapa, pero ni siquiera en este texto quechua se usa una palabra vernácula, sino el préstamo, lo que nos hace dudar que esta tradición fuera realmente prehispánica (ya que ocurre también en las culturas europeas, ver “Traducciones de ‘alma/ánima’ en quechua”). Por supuesto, puede haber habido una congruencia en este caso. El único argumento que nos permite suponer la existencia de un fenómeno parecido al de alma es que sí existían palabras indígenas a las cuales podían recurrir los primeros lingüistas cristianos en su acercamiento a ambas religiones.

Las fuentes coloniales redactadas en náhuatl muestran que los misioneros supusieron que entre los nahuas existía un concepto parecido a ‘alma/anima’, el concepto de *tonalli*. Los diccionarios de Alonso de Molina así como un gran número de otras fuentes registran como significados de la palabra *tonalli* ‘día’, ‘signo del día (del nacimiento)’, ‘destino’ y ‘ración o posesión personal’⁷. Solo en el diccio-

⁶ Para una descripción del manuscrito anónimo del Perú ver Salomon (2008).

⁷ En el diccionario náhuatl-castellano de 1571, Molina traduce el posesivo *totonal* (con prefijo posesivo *to-* ‘nuestro’) como “el signo, en que alguno nasce, o el alma y espíritu” ([1571] 1977, N-C: 150v), y el posesivo *tetonal* (con prefijo posesivo *te-*, ‘poseedor animado y indefinido’) como “racion de alguno, o cosa diputada para otro” ([1571] 1977, N-C: 110v). En los diccionarios castellano-náhuatl de 1555 y 1571, Molina parafrasea en náhuatl la palabra ‘calendario’ como “sanctome ic yntonal moquetza” (“parecen los días de los Santos”; “yntonal” con prefijo posesivo *yn-*, ‘sus’) ([1555] 2001: 41r; ib. [1571] 1977, C-N: 23r). Cf. nota 20.

nario náhuatl-castellano de Molina de 1571 se encuentran además los significados ‘calor del sol’ y ‘tiempo de estío’ ([1571] 1977, N-C: 149r). Según los informantes indígenas del franciscano Bernardino de Sahagún el destino del hombre se desarrolla dentro de un marco determinado por el día de su nacimiento que se caracteriza por su signo (Sahagún [1577/80] 1957, vol. 5: 1). La pareja divina que gobierna el cielo crea a cada persona que entonces baja del cielo y entra como niño en el seno materno. En este caso la pareja divina creadora envía su *tonalli* (Sahagún [1577/80] 1961, vol. 11: 169; 1969, vol. 7: 202). No sabemos si en este contexto *tonalli* se puede entender como el día del nacimiento del niño, el signo del día, el destino del niño que es vinculado con el signo y la posesión personal del niño, o como un concepto más complejo que integra todos estos elementos.

Al igual que los misioneros de los Andes, los frailes de la Nueva España también supusieron que la palabra náhuatl *yollotl* que significa ‘corazón’, era adecuada para aludir a ‘alma/ánima’, tal vez porque el sustantivo es una derivación del verbo *yoli* que significa ‘animarse; ser vivo, vivir’. Mientras tanto Molina en el diccionario náhuatl-castellano traduce *yollotl* como “corazón o meollo de fruta seca” ([1571] 1977, N-C: 40v). Bernardino de Sahagún y Juan Bautista usan *yollotl* como sinónimo del préstamo *anima* (Burkhart 1989: 49; Klaus 1999: 103–104, 145–146). Según Klaus (1999: 146), en el siglo XVI no se diferenciaba entre ‘alma/ánima’ y *yollotl*.⁸

Esta es la información en cuanto a las culturas prehispánicas que a continuación se va a usar para discutir la problemática de la traducción del término ‘alma/ánima’ al náhuatl y al quechua. Se nota que hay que tener cuidado al usarla como si fuera el ‘auténtico’ contexto indígena ya que metodológicamente el problema es que toda la información escrita que tenemos sobre la época prehispánica procede únicamente de fuentes producidas por europeos o por autores indígenas que ya habían crecido en la época colonial y muchas veces habían recibido su formación en el ámbito eclesiástico.⁹

2. El concepto de ‘alma/ánima’ en España

‘Alma’ y ‘ánima’ tenían el mismo significado en el castellano del siglo XVII, siendo ‘ánima’ la forma “cult” y ‘alma’ la “popular”.¹⁰ El alma o ánima para los cris-

⁸ En la variedad moderna del náhuatl de Santa Catarina en Morelos, el absolutivo *yollotl* tiene el significado de ‘corazón’, pero las formas posesivas también significan ‘alma’ y ‘novia’, por ejemplo *no-yollo* es ‘mi corazón’, ‘mi alma’ o ‘mi novia’ (Guzmán Betancourt 1979: 101).

⁹ Por eso, para ‘construir’ un significado de una entidad espiritual relacionable a ‘alma/ánima’ tenemos que usar estas fuentes o proyectar lo que se sabe de este concepto en los siglos XX y XXI. Hay que tener presente que los resultados de ambos procedimientos son obviamente limitados en su fiabilidad y altamente influenciados por la cultura europea.

¹⁰ Corominas ([1954] 1970: 138). San Isidoro de Sevilla (siglo VII) ya habló del ánima (traducida del

tianos era (y es) el principio por el cual la persona vive.¹¹ Términos asociados con este eran ‘espíritu’¹² y ‘virtud’ y, como Rubio Moreno (2009: 731, cursiva en el original) muestra, ya resaltó la complejidad de los conceptos en la obra de Bartolomé de Anglico (traducida al castellano en 1494 y muy difundida) que ella resume:

Para alcanzar esta sintonía la materia que compone los diferentes organismos se conforma en su realidad existencial gracias a la *virtud*, la finalidad de cada uno de los elementos u organismos, su función, su objetivo en el entramado vital; la conexión entre la materia y su virtud, es decir el paso de lo inerte a lo vivo racional o irracional, corre a cargo de los *espíritus*, principios vivificantes de animales y elementos de la naturaleza. ... [el] cerebro es, pues, la sede de las tres clases de alma. Por él regido, el organismo humano alcanza su mejor momento cuando todas las *virtudes* de las vísceras y sentidos cumplen su propósito, tanto física como espiritualmente, es decir, cuando sus *tres almas* desarrollan toda su capacidad de hacer o de actuar, toda su capacidad *virtual*.¹³

El *Lexicon ecclesiasticvm latino hispanicum*, impreso en 1585, refleja la comprensión de los términos ‘alma/ánima’, usados como sinónimos en el castellano de la época:

El anima o alma: que es la forma con que los animales y plantas viuen. Item el huelgo o ayre que espiramos y respiramos. Algunas vezes en la escriptura se pone Anima, pro vita, la vida. ... Digo que se pone Anima por todo el hombre per synecdochen, y por ser ella la principal parte del hombre y no ... porque sola el alma sea el hombre, y el cuerpo vestidura suya.¹⁴

latín “animus” por los editores) y del alma (del latín “anima”), aun diferenciando ambas en que “animus” estaba referida a la inteligencia y “ánima” a la vida (Rubio Moreno 2009: 730). Esto muestra la complejidad del concepto también en Europa. Cf. Venegas (1568, Punto IV, cap. II–III, fol. 90r–93v) quien se remonta a Aristóteles.

¹¹ No incluimos aquí otros conceptos derivados de esto, como son ‘tener / ganar fuerza’ (Cobarruvias [1611] 1977: 92). También se refería ‘alma’ (de hecho de “aalma”) a la “virgen escondida, y secreta y guardada: de la qual no se podia concebir sospecha de mal, por ser guardada” (Ximenez Arias 1585: 2).

¹² Como se nota, esta palabra también se relaciona estrechamente con ‘alma/ánima’. Por falta de espacio aquí no es posible integrarla en la discusión.

¹³ Esta complejidad se refleja en que, por ejemplo, González Holguín ([1608] 1989: 128–129) tiene para el quechua: “Kaçscanña animayqui allin cascanmanta. Ya te has resfriado en la virtud que tenias”, literalmente: ‘ya estás enfriado en tu alma, de haber sido bueno’.

¹⁴ Ximenez Arias (1585: 34). El uso como sinónimos también se nota en la bibliografía quechua. González Holguín es el único autor de comienzos del siglo XVII que distingue claramente el préstamo *anima* en quechua de la palabra ‘alma’ que usa en castellano. Aunque la *Doctrina Christiana* de 1584 tiene *anima* en las traducciones al quechua y al aymara, el lingüista misionero Bertonio (1612) dice explícitamente que *alma* también se usa en aymara “porque ya sauen, y vsan deste vocablo” (Primera parte: 39). Cuatro años más tarde, en el “Vocabulario breve” de su *Arte* quechua (1619), Torres Rubio ofrece “anima alma” por castellano (s. v.) “alma” y “alma, anima” por castellano (s. v.) “ánima”, es decir, propone el uso de ambas palabras sin diferencia en quechua y en castellano. En su texto para la Extrema Unción solo usa *alma* en el texto quechua, conectado con los sufijos requeridos (ib.: penúltima página de la gramática).

Este diccionario es más bien general en su definición: el ‘alma/ánima’ es la forma con que vivimos, el aire que espiramos o respiramos, y también la persona misma,¹⁵ mientras que el cuerpo es la vestimenta. Como dice Cobarruvias ([1611] 1977: 92), se distinguían tres ánimas:

Alma. Del nombre latino *anima* *Anima est principium quo vivimus, sentimus ... et quo intelligimus*. ... Las cosas que tienen alma viven por ella, como la planta la que tiene vegetativa, el bruto sensitiva, el hombre que tiene alma racional, excluyendo las demás por su perfección, comprendiendo en sí esas potencias.

Ribadeneyra emplea esta concepción en su *Manval de oraciones* de 1604 (fol. 75r-v):

... que en vn cuerpo como el nuestro de carne, ayais vos [Dios] inxerido y plantado como forma vn alma espiritual, inmortal, intelectual, independiente [sic] del cuerpo, y criada de la nada: la qual con ser vna y simple sustancia tiene tres potencias, o facultades. ...

Ya se puede adivinar el problema de traducción de este término a otras lenguas y con el propósito de la cristianización: ¿Cómo decir ‘aire, huelgo o esencia de la vida, no corporal’, sin colidir con conceptos indígenas aparentemente parecidos, pero distintos en su contexto cultural?

Veremos cómo los autores coloniales manejaron este problema de traducción.

3. Traducciones de ‘alma/ánima’ en náhuatl

Los misioneros nahuatlistas usaron sobre todo derivaciones del verbo *yoli* como traducciones de *alma*. *Yoli* significa ‘animarse, ser vivo, vivir’ y por eso su uso se presta al significado que *alma* tenía en los siglos XVI y XVII entre los castellano-hablantes. Para observar los modos y el desarrollo de la traducción del concepto de ‘alma’ al náhuatl, se han consultado tres diccionarios y tres gramáticas. Se verá que los misioneros consideraron el concepto de *yoli*, tal como lo entendían ellos, como clave para transmitir el concepto cristiano de ‘la esencia de la vida humana’, pero también crearon derivaciones de esta palabra náhuatl. Además, para apreciar el uso contextualizado de la palabra, vamos a observar el trato que recibió en los textos narrativos del lingüista misionero Sahagún y del cronista indígena Chimalpahin Quauhtlehuanitzin.

¹⁵ Hoy en día es común en el castellano andino y en quechua el uso de la palabra ‘alma’ para la persona, especialmente el difunto (ver, por ejemplo, los artículos sobre la muerte en *Chungará: La muerte* 2009, y Condori Mamani y Quispe Huamán 1977: 47), al igual que en México (Almeida 2009).

Acercamientos lexicográficos

Alonso de Molina¹⁶ –franciscano que enseñaba en el Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco¹⁷– compuso los dos únicos y más comprehensivos diccionarios del náhuatl de la época colonial y creó además diversas doctrinas y confesionarios en esta lengua general (Hernández de León-Portilla 2007: 63, 74, 76–77). El diccionario en ambas direcciones salió en 1571, después de una versión anterior que Molina ya había publicado en 1555.¹⁸

Molina traduce casi siempre la palabra castellana ‘alma’ o ‘ánima’ al náhuatl. En sus diccionarios y en la gramática hay en total solo tres casos donde usa la palabra castellana como préstamo en una traducción al náhuatl, integrándola en la estructura de esta lengua, como por ejemplo:

quãdo estan delante de las vocales, mudã la n en m. ... ymanima por ynanima. el anima daquellos (Molina, *Arte* [1571] 1945, Segunda parte: fol. 24r);

Molina presenta el préstamo *anima* en formas híbridas con los posesivos del náhuatl *te-* (poseedores desconocidos y animados), *to-* (primera persona plural) e *im-* (tercera persona plural).

Como veremos, todas las otras entradas se basan en dos raíces del náhuatl: *yoli*, ‘vivir’, y *tona*, ‘hacer calor’.

Anima de alguno. teyolia, teyolitia.
(Molina [1555] 2001: fol. 18v);

Alma o anima. teyolia, teyolitia.
(ib. fol. 15v);

Anima o alma. tetonal. teyolia. teyolitia. totonal. toyolia. tanima.
(Molina *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 10v);

¹⁶ Molina nació hacia 1513/14 en el sur de España (Galeote 2001: XIII; Hernández de León-Portilla 1993: 210; 2007: 74). Según Chimalpahin Quauhtlehuanitzin ([depués de 1631] 2001, vol. 1: 270–271, vol. 2: 286) murió en 1579, y según García Icazbalceta (1981: 288) en 1585.

¹⁷ En la época anterior a la invasión europea, Tlatelolco era una ciudad que se hallaba en la cercanía inmediata de la capital azteca Tenochtitlan. Fue su aliada y después de la conquista se convirtió en un barrio de la ciudad de México. En la época colonial era un colegio para los hijos de la aristocracia azteca donde los estudiantes recibían una educación clásica europea.

¹⁸ Mientras que el diccionario de 1555 es solamente unidireccional (castellano-náhuatl), el de 1571 es bidireccional (castellano-náhuatl y náhuatl-castellano). La parte castellano-náhuatl de 1571 abarca todo el inventario léxico de la versión anterior de 1555, pero se le añadió un gran número de entradas. El diccionario de 1571 se publicó en dos volúmenes, con la parte náhuatl-castellano como volumen separado con su propia portada y paginación (ambas partes publicadas en un solo tomo en 1977). Para la parte castellano-náhuatl Molina se atuvo estrictamente al modelo del diccionario castellano-latín de Antonio Nebrija, pero la parte náhuatl-castellano es enteramente nueva ya que Molina no aplicó el modelo de Nebrija a este tipo de diccionario (Flores Farfán 2009: 116, 199; Galeote 2001: xi–xii, xvii–xxviii, xxiv).

Alma o anima. teyoliya. teyolitia. teanima.

(ib. fol. 8v);

Tetonal. racion de alguno, o cosa diputada para otro.

(Molina *Vocabulario* [1571] 1977, N-C: 110v);

Teyoliya. el alma, o anima.

(ib. fol. 95r);

Teyolitia. el alma, o anima.

(ib. fol. 95r);

Toyoliya. alma, o anima.

(ib. fol. 148v).

Las formas aquí indicadas se derivan de las siguientes palabras del náhuatl: la raíz *yoli* se encuentra como ‘cosa que vive, vivir, resucitar, avivar, empollarse el huevo’ y se puede glosar como ‘animarse; ser vivo, vivir’. *Yolitia* aparece como ‘animar, dar vida a otro’ y la podríamos glosar como ‘hacer que uno se anime, que sea vivo’.¹⁹

Las dos palabras *yoliya* y *teyolitia* son derivaciones del verbo *yoli*. *Yoliya* es un nombre verbal que se refiere al instrumento que se usa para una acción. Molina ofrece dos versiones añadiendo posesivos: *te-* para poseedores desconocidos y animados y *to-* de la primera persona plural.

La palabra *teyolitia* constituye una frase verbal con el verbo *ylitia*; se trata de la tercera persona singular presente y un objeto desconocido y animado. *Yolitia* es un causativo derivado del verbo *yoli* y entre los náhuatl-hablantes de la época colonial significaba ‘hacer vivir, mantener vivo’.

Otra raíz que Molina emplea es:

Tona. hazer calor o sol

(Molina *Vocabulario* [1571] 1977, N-C: fol. 149r);

Tonatiuh. el sol.

(ib. 149r);

Tonalli. calor del sol, o tiempo de estio.

(ib. 149r);

Tetonal. racion de alguno, o cosa diputada para otro.

(ib. 110v);

Totonal. el signo, en que alguno nasce, o el alma y espiritu.

(ib. 150v);

Tonalamatl. martillojo.

(ib. 149r);

¹⁹ Respectivamente en: Molina *Vocabulario* [1571] 1977, N-C: fol. 39v; Molina *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 51, 117r; Molina [1555] 2001: fol. 98v; Molina *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 10v; Molina *Vocabulario* [1571] 1977, N-C: fol. 40r; Molina [1555] 2001: fol. 18v.

Tonalpoa.ni. adiuinar por signos o sueños, o sacar las fiestas por su calendario antiguo. (ib. 149v);

Hazer calor. tlatotonia. tona. tlacacauaca
(Molina *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 69r);

Hazer calor. tlatotonia. tlacacauaca. cenca tona
(Molina [1555] 2001: fol. 137r);

Sol planeta. tonatiuh.
(Molina [1555] 2001: fol. 227r; Molina *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 109v);

Calor del sol. tonalli.
(Molina *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 23v);

Racion de cada uno. tetonal, tetch poui tlaqualli.
(Molina [1555] 2001: fol. 207v; Molina *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 101r);

Anima o alma. tetonal. teyolia. teyolitia. totonal. toyolia. tanima.
(Molina, *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 10v);

Martilogio. tonalpoualoni. tonalamatl.
(Molina [1555] 2001: fol. 165r; Molina *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 82v);

Adiuinar por signos, o sueños. ni, tonalpoua.
(Molina *Vocabulario* [1571] 1977, C-N: fol. 4v);

Calendario. ylhui tlapoal amuxtli. Sanctome ic yntonal moquetza
(ib. fol. 23r).

En base a estas entradas podemos señalar a las palabras los significados de ‘calor, verano, día, signo del día de nacimiento, parte individual, destino’.

Tonalli es un nombre verbal que se refiere al resultado de una acción y es derivado del verbo *tona* con el significado de ‘hacerse caliente, amanecer’. El lexema se encuentra en las entradas como el absoluto *tonalli*, con los posesivos *te-* (poseedor desconocido y animado) y *to-* (primera persona plural) y como componente de palabras compuestas.

El significado ‘destino’ no se encuentra en los diccionarios de Molina. Sin embargo, por ejemplo Bernardino de Sahagún usa el lexema *tonalli* en este sentido en el libro 4 del Códice Florentino que trata del calendario ritual de los aztecas que sirvió, entre otros, para adivinar el destino de un recién nacido ([1577/80] 1957, vol. 5: 29; 1969, vol. 7: 203). Los significados ‘día’, ‘signo del día’, ‘signo del día del nacimiento’ y ‘parte individual’ se encuentran también en otras fuentes más.²⁰

²⁰ *Tonalli* como ‘día’ (Sahagún [1577/80] 1970, vol. 2, cap. 12, p. 24; 1957, vol. 5, cap. 8, p. 29); como ‘signo de día’ (Sahagún [1577/80] 1970, vol. 2, cap. 12, p. 24; 1957, vol. 5, cap. 8, p. 29; Sahagún [siglo XVI] 1995: 134–135; Chimalpahin Quauhtlehuanitzin [después de 1631] 2001, vol. 1: 221, 240, Ruiz de Alarcón [1629] 1953: 67); como ‘destino’ (Sahagún [1577/80] 1957, vol. 5, cap. 1, p. 1 y cap. 8, p. 29; 1969, vol. 7, cap. 37, p. 203); como ‘ración o posesión personal’ (Chimalpahin Quauhtlehuanitzin [después de 1631] 2001: 225; Humboldt 1892: Manuscrito pictográfico ‘Fragmento Humboldt 2’; Ruhnau 2011: 129–132; Kingsborough 1831–48, vol. 2, cuadro II).

Cf. nota 7 en la introducción a este artículo.

Como se puede ver, Molina emplea la raíz *tona* y sus derivaciones en sus dos diccionarios, pero solamente en el diccionario bilingüe de 1571 establece el lexema *tonalli* como traducción de ‘alma/ánima’.

En el tercer diccionario consultado para este análisis, el diccionario trilingüe (castellano-latín-náhuatl) de un autor anónimo, escrito hacia 1545,²¹ se traduce ‘alma/ánima’ solamente como *tonalli*:

Alma por la qual biuimos. anima. tonalli.
(Aztec Manuscript Dictionary ca. 1545: fol. 10v).

Como se puede apreciar, entre las traducciones de Molina se encuentran tres métodos para traducir *alma*. Aparte del préstamo castellano, siempre como *anima*, el autor usaba *tonalli* y *teyolitia*. Ambas tenían distintos significados en la lengua y cultura náhuatl de la época colonial, y Molina simplemente sustituyó *alma* por estas palabras como equivalencias morfológicas básicas, re-significándolas de esa manera.

Podemos suponer que el uso cristiano de *tonalli* causara bastante confusión entre los indígenas. Tiene un extenso espectro de significados que nosotros consideramos seculares, tales como ‘calor’, ‘verano’, ‘día’ y ‘parte individual’, y espirituales, como ‘signo del día (del nacimiento)’ y ‘destino’. Suponiendo que los indígenas entendían el contexto espiritual cristiano de la palabra, siempre tenían que escoger entre ‘signo del día (del nacimiento)’ y ‘destino’, ambos considerablemente diferentes del concepto europeo. Sin embargo, el indígena del cual se supone que hizo las traducciones al náhuatl en el diccionario trilingüe, también usó esta palabra semánticamente polivalente para traducir ‘alma’. Tal vez supuso que *tonalli* en el sentido de ‘signo del día de nacimiento’ o ‘destino’ hace alusión a ‘alma’ porque ambos conceptos se refieren a las características concedidas al hombre por los poderes divinos.²²

Podemos suponer que la frase verbal *teyolitia* que significa ‘él/ella hace vivir, mantiene vivo a alguien’ era un poco más clara para los indígenas. Pero es probable que no entendieran que ‘alma’ era el supuesto agente de la acción.

La palabra *yoliya* es una construcción ‘molinaense’ en base a la lengua fuente. En náhuatl existen cuatro maneras de construir nombres verbales que se refieren al instrumento usado para llevar a cabo una acción. Una manera es la derivación mediante el sufijo nominalizador *-ya*. Otras se derivan mediante el sufijo nominalizador *-ca* y los sufijos de abstracción *-yo* y de absoluto *-tl*, así como *yolcayotl*. El significado literal de *yolcayotl* es ‘el medio para animarse, ser vivo, vivir’ y entre

²¹ Este diccionario es un traslado del diccionario castellano-latín de Antonio Nebrija. Su poseedor añadió algunos comentarios a las entradas en náhuatl. Smith-Stark (2009: 71) supone que un autor indígena hizo estas adiciones alrededor de 1545 ya que ciertas características de las traducciones al náhuatl indican que el diccionario fue usado por un indígena náhuatl-hablante (ib. 23).

²² Véase nuestra introducción a esta contribución.

los náhuatl-hablantes era el término por ‘sustento’ o ‘comida’. Obviamente Molina era consciente de esto y pensó que sería peligroso sustituir simplemente ‘alma’ por *yolcayotl*. Prefirió acuñar un término nuevo, lo que podríamos llamar una pseudo-sustitución. Sin embargo se puede suponer que para los indígenas no era claro que *yoliya* era el intento de significar ‘alma’ y no algo de comer.²³

Las gramáticas: Frases de ejemplo

Para complementar la imagen, es oportuno ver cómo se acercaron al tratamiento lexicográfico los gramáticos de la época que se ocupan de esta palabra.

Ambos, Antonio de Rincón y Horacio Carochi querían evitar la traducción de ‘alma’ en los ejemplos de sus gramáticas. Por eso presentaron traducciones de derivaciones del verbo *yoli* con palabras españolas y latinas que aluden a la noción de ‘alma’ tal como se encuentra en la definición de Cobarruvias.

La gramática del jesuita Antonio de Rincón que se publicó en 1595²⁴ presenta como ejemplo un tipo de adjetivo:

teyoliti, viuificans
[lit. ‘que alguien se anime, que sea vivo, que viva’]
(Rincón 1595: fol. 32v).

Teyoliti es un nombre verbal derivado del verbo *yoli* y se refiere al agente de la acción. En cuanto a su forma este tipo de nombre verbal es idéntico con el pretérito. Rincón no traducía *teyoliti* por una palabra española, sino por una palabra latina, *vivificans*, participio presente nominativo del verbo *vivificare* que significa ‘hacer vivo, vivificar, animar o revivificar’. Al igual que el nombre verbal náhuatl, el participio presente latino tiene el significado básico del agente de una acción. Se encuentra, por ejemplo, en el Credo de Nicea (381b y a respectivamente):

[Credo ...] Et in Spiritum Sanctum, dominum et vivificantem ...

Creo-en [sic] el Espíritu Santo, Señor y dador de vida ...

Según el Génesis, Rincón probablemente consideraba que *teyoliti* podía verse como el que hizo ‘alma viva’ al hombre en el Credo y es el Espíritu Santo.²⁵ Se

²³ En cambio, López Austin (1980: 253) opina que *yoliya* es una palabra autóctona y que se refiere a una entidad anímica porque en las fuentes coloniales se tradujo como ‘ánima’. Otros investigadores siguen este círculo vicioso, como por ejemplo Burkhart (1989: 49) y Klaus (1999: 247, 251). Lockhart (2001: 178–179), en cambio, reconoce que *yoliya* puede ser una acuñación creada especialmente para identificar ‘alma/ánima’.

²⁴ Nació en Nueva España en 1556 y era descendiente del linaje real indígena de la ciudad de Tetz-coco (Guzmán Betancourt 2002: 253–256).

²⁵ Cf. la sección “Domingo de Santo Tomás: La re-significación” en este mismo artículo.

puede decir que ‘proyectaba’ la explicación en latín a su composición náhuatl. Obviamente debe haber sido difícil para los indígenas seguir y comprender lo que Rincón quería decir con este juego de ideas.

Cabe observar que Rincón emplea el mismo método de una acuñación que Molina (quien tiene esta misma forma, pero en causativo), gramaticalmente aceptable, pero de la cual no sabemos si ya existía con un significado particular en náhuatl.

La gramática del italiano Carochi –jesuita y secretario de la provincia regular de México– se publicó medio siglo más tarde, en 1645 (Bandelier 1908).

Al igual que sus predecesores, en su explicación del concepto de ‘ánima’ Carochi recurre a una derivación de *yoli*:

yolihuani, instrumento para viuir, como del Santíssimo Sacramento se puede dezir es comida

[lit. ‘medio para animarse, ser vivo, vivir’]

cemicac yolihuani, que da vida eterna.

(Carochi [1645] 1892: 448).

Yolihuani es un nombre verbal derivado del verbo *yoli* con significado instrumental. En contraposición a *yoliya* que significa ‘instrumento para animarse, ser vivo, vivir’, *yolihuani* se refiere al ‘medio para animarse, ser vivo, vivir’. La palabra *yolcayotl* representa otro tipo de nombre verbal instrumental. *Yolcayotl* ya se ha mencionado, y su significado básico es ‘medio para animarse, ser vivo, vivir’, es decir, es sinónimo de *yolihuani*. Su significado original era ‘sustento’. Al traducir ‘Santísimo Sacramento’ por *yolihuani*, Carochi evitó el uso del sinónimo *yolcayotl* que entre los indígenas significaba ‘sustento como comida’. Por otro lado, según Carochi, *yolihuani* significaba ‘sustento espiritual o sustento de alma’. Se puede dudar que los indígenas hayan entendido la intención de Carochi, y que tal vez consideraban el Santísimo Sacramento simplemente como comida característica ofrecida por la Iglesia, interpretando de esta manera lo que para ellos debe haber sido una paráfrasis incomprensible.

Además es posible que Carochi quería que en la frase *cemicac yolihuani* el nombre verbal aludiera al Espíritu Santo, dador de vida, como en el Credo, o al alma inmortal.

Obviamente Rincón y Carochi no querían traducir ‘alma’ directamente sustituyendo esta palabra por una palabra náhuatl o usando el préstamo *anima*. Se puede suponer que varias décadas después de la publicación de los diccionarios de Molina se consideró como demasiado ‘peligroso’ el uso de las palabras presentadas por este como sustituciones de ‘alma’ o ‘ánima’ porque se sospechaba su posible malentendido por parte de los indígenas o incluso la adopción de fenómenos amerindios a través del nuevo significado.

Por otra parte no estaban seguros que los indígenas comprendieran correctamente un préstamo. Ambos misioneros nahuatlistas resolvieron el problema intro-

duciendo ciertas palabras del náhuatl, esperando que pudieran aludir al concepto de ‘alma’. Sin embargo, este método del cual deben haber resultado paráfrasis incomprensibles, no se puede considerar menos ‘peligroso’ que las sustituciones ‘molinaenses’. Además con su tratamiento del concepto varían en los detalles de las de Molina, pero en general se remontan al mismo método de este, es decir, de procurar traducciones en forma de palabras complejas las cuales ya existían con determinados significados y/o que eran nuevas en términos formales. De todas maneras fue nueva su aplicación a conceptos religiosos cristianos.

Bernardino de Sahagún: Textos de cristianización

Más o menos al mismo tiempo en el que Molina creó su primer diccionario, el franciscano Bernardino de Sahagún²⁶ intentó aclarar lo que significa ‘ánima’, recurriendo a una explicación de la cual se puede dudar su comprensibilidad. En el contexto de su paráfrasis del Génesis Sahagún se sirvió de la acuñación *teyoliya*, aparentemente de acuerdo con Molina:

Sahagún ([1564] 1949: 127)	Traducción al castellano de ER
... tlalli çoquitl itech quimochihuili in inacayo in achto tota. Auh niman itic quimocalaquili centetl <u>teiolitica</u> ²⁷ itoca <u>ánima</u> ic yol con tierra y lodo (Dios) creó la carne de nuestro primer padre y entonces entró en su interior <u>con un instrumento para vivir de alguien llamado ánima</u> así que vivió ...

Hablando de la expulsión del Paraíso y de la idolatría, Sahagún también asoció el alma con Mictlan, que en la cultura azteca había sido el lugar donde residía el Dios de la muerte, Mictlan Teuctli, y el lugar donde estaban los que morían de una muerte natural (Sahagún [1577/80] 1952, vol. 4: 39, 45, 47):

²⁶ Bernardino de Sahagún nació alrededor de 1499 en España. En 1529 llegó como misionero a Nueva España y murió allí en 1590. Desde 1536 a 1540 enseñó en el Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco (vease la nota 17), y ya en aquellos tiempos se le estimaba por su conocimiento profundo del náhuatl. Además de numerosos textos pastorales en esta lengua también compuso con sus colaboradores indígenas la *Historia general de las cosas de Nueva España*, escrita en náhuatl con una paráfrasis en castellano. Esta obra que hoy en día se considera como la obra más importante de Sahagún fue concebida como ayuda enciclopédica para los otros misioneros. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia (Ruhnau 2001: 241–242).

²⁷ En los “Colloquios y Doctrina Christiana” de 1564 (1949) Sahagún usó una palabra basada en *yoliya* para designar el concepto de ‘alma/ánima’, como Molina lo había recomendado en su primer diccionario de 1555. Catorce años antes, en 1540, cuando redactó su sermonario, Sahagún había usado el préstamo ‘ánima’ o la palabra náhuatl *yollotl* que significa ‘corazón’ como sinónimos. En cambio empleó muy raramente la paralelización *yollotl anima* o *anima yollotl* (Klaus 1999: 103–104).

Sahagún ([1564] 1949: 130–131)	Traducción al castellano de ER
... oquimomiquiztlatzontequilili inic mi-quizque inic tlaltiz in innacayo ihuan mictlan quimmotlaxiliz in <u>ianima</u> (Dios) les condenó a muerte así que murieron y se hará tierra su carne y (Dios) tiró <u>su alma</u> a Mictlan ...
Sahagún ([1577/80], 1970, vol. 2, Apéndice, cap. 16, p. 69)	Traducción al castellano de ER
... auh in <u>ianima</u> oquimotlatzontequilili in totecuio Dios mictlan quimotlaxili ompa ca cemicac tleco tlaihiyohuiz Nuestro Señor Dios condenó <u>su alma</u> (y) la tiró a Mictlan donde padecerá eternamente en el fuego ...

Vemos que Sahagún, además de hacer una traducción y de usar el préstamo, es decir de servirse de recursos lingüísticos, también trató de integrar el concepto cristiano en el mundo indígena.

Domingo de San Antón Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin: Una crónica indígena

Este autor²⁸ aparentemente también suponía que *anima* necesitaba explicación. Por eso (aparte de una instancia del préstamo) usa la figura discursiva particular del náhuatl, el difrasismo, una figura retórica que se compone de dos palabras/frases con significados sinónimos, metafóricos o no-metafóricos, que pueden ser una simple paralelización o pueden formar la base para colegir de ella un tercer concepto.²⁹ El autor indígena empareja el préstamo *anima* una vez con *yoliliztli* lo que significa ‘vida’, y otra con *yoliya*, ‘instrumento de alguien para animarse, ser vivo, vivir’. En ambos casos el difrasismo recurre a un elemento extranjero y a uno náhuatl, aunque en el último caso probablemente ya usaba una acuñación de los lexicógrafos, establecidos en el náhuatl pastoral. Chimalpahin redactó su crónica

²⁸ Domingo de San Antón Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin nació en 1579 en Amecameca en la región de Chalco que se encuentra en el sureste de la Cuenca de México. Era descendiente de uno de los linajes reales indígenas que antes de la conquista azteca en 1465 gobernaba dicha región. Desde los 14 años de edad trabajó para la parroquia de San Antonio Abad en México Ciudad, pero no sabemos cuál era su función. Al mismo tiempo escribió su crónica más importante, las *Diferentes historias originales*. Tampoco sabemos cuándo falleció, pero fue sin duda después de 1631 porque en dicha crónica menciona que sus tíos murieron en ese año (Chimalpahin 2001, vol. 1: 5; Ruhnau 1998: 198).

²⁹ Hanks (2010: 161); cf. Bright (1990) y Montes de Oca Vega (1997).

Por supuesto, es también posible que el autor recurra a una convención cristiana de paralelismos, como se encuentra en algunos libros de la Biblia (p. ej. el Libro de los Proverbios, en la *Biblia* 1995–2010) o textos litánicos. La frecuente ocurrencia de esta organización discursiva es además una estructura encontrada en la tradición oral en general (cf. Finnegan 1992: 175). Si pensamos en el ambiente cultural en el que creció Chimalpahin, podemos suponer que usaba –consciente o inconscientemente– ambas tradiciones de arte verbal.

para lectores o auditorios indígenas (Chimalpahin Quauhtlehuanitzin [después de 1631] 2001, vol. 1: 63, vol. 2: 1; Ruhnau 1998: 199–200), pero podemos suponer que no intentó que los indígenas interpretaran el concepto cristiano de ‘alma’ a su propia manera. Como se puede ver en varios pasajes de su crónica titulada *Diferentes historias originales*, sobre todo en la ‘Primera relación’, el autor era un fiel cristiano con un conocimiento teológico impresionante. La crónica tiene dos objetivos: conservar el conocimiento histórico vernáculo y convencer a los indígenas de que el cristianismo es su propia fe desde la Creación (cf. Ruhnau 1997, 1998). Chimalpahin usó el difrasismo como figura literaria familiar paralelizando simplemente la palabra castellana y la supuesta palabra vernácula con la intención de que los lectores pudieran entender el concepto más fácilmente. Pero a mediados del siglo XVII el difrasismo todavía contenía implícitamente un tercer concepto que se podía colegir en base a lo expresado, y por eso Chimalpahin en efecto ofreció dos maneras de lectura, una lectura europea, es decir, una suma de ambas palabras, y una lectura indígena que exhortaría al lector a incluir el conocimiento del discurso náhuatl para producir su propia interpretación. Podemos suponer que los lectores vernáculos no entendían la intención del autor y más bien suponían que se trataba de un verdadero difrasismo, es decir tal vez hubieran tratado de comprender la expresión como un difrasismo que presuponía un tercer elemento.

Chimalpahin ([después de 1631] 2001, vol. 1, ‘Primera relación’: 68–69)	Traducción al castellano de ER
... auh in itic amo no tle polihui auh ye oc cenca ipampa itechpa in <u>yoliliztli in anima</u> pero en su (el hombre) interior no perece una cosa también, sobre todo, porque <u>la vida, el alma</u> está en su interior ...
... auh ca huel no iuhqui in <u>iyoliya in ianima</u> in tlacatl ipan ca itech ca in cemanahuatēpitzin <u>la vida, el alma</u> del hombre que está en su interior también es así, está en su interior, es el mundo pequeño ...
... yehica in iuhqui yehuatzin tt. Dios ca ça huel cetzin ... auh in <u>anima</u> çan no ce porque Nuestro Señor, Dios es verdaderamente uno ... el <u>ánima</u> también es una ...

A manera de resumen se puede decir que los datos que tienen los misioneros lingüistas para el náhuatl no muestran un desarrollo cronológico. Por un lado, los recursos de los cuales se sirven parecen reflejar la continuada preocupación y creatividad lingüística de los autores y sugieren que los tardíos hayan consultado a los anteriores, pero sin copiar necesariamente las formas, sino el método. Por otro lado, dependen aparentemente también del tipo o género de datos producidos, es decir, en un género narrativo, como lo muestran los ejemplos de Sahagún y Chimalpahin, los autores pueden recurrir a medios retóricos o al contexto cultural indígena para hacer encajar en ellos el concepto cristiano.

Vista de conjunto: El náhuatl

Funciones culturales-lingüísticas de las traducciones al náhuatl

	Tipo de traducción	Género de uso	Función	Efecto en el hablante vernáculo	Fuentes
1	préstamo	vocabulario, textos	seudo-sustitución incomprensible	extranjerización: incomprensión	Molina <i>Vocabulario</i> 1571; Sahagún 1564, <i>anima</i> 1577/80; Chimalpahin desp. de 1631
2	sustitución tipo supuesta equivalencia morfológica ‘simple’	vocabulario	seudo-equivalencia, re-significación	seudo-comprensibilidad, interpretación distinta de la intencionada	Molina <i>Vocabulario</i> 1571; <i>Aztec Manuscript Dictionary</i> ca. 1545 Molina 1555; Molina <i>Vocabulario</i> 1571 <i>tonalli</i> <i>teyolitiia</i> ‘hace que se anime, que sea vivo, que alguien viva’
3	palabra acuñada completa de la lengua meta	vocabulario, gramáticas	acuñación semántica en base a criterios vernáculos formales de gramática, pseudo-sustitución, paráfrasis/explicación	incomprensión o interpretación distinta de la intencionada	Molina 1555; Molina <i>Vocabulario</i> 1571 <i>yoliya</i> <i>teyoliti</i> <i>yolihuani</i> ‘instrumento para animarse, ser vivo, vivir’ ‘el que hace que uno se anime, que uno viva’ ‘medio para animarse, ser vivo, vivir’
4	combinación de 1 y 3	textos	contextualización de 1 y 3 en tradición cultural indígena	nativización: posible inclusión en sistema vernáculo	Sahagún 1564 <i>-yoli- ... anima</i>
5	combinación de 1 y 3	textos	integración de 1 y 3 en forma retórica indígena	nativización o confusión	Chimalpahin desp. de 1631 <i>-yoli- ... anima</i>

4. Traducciones de ‘alma/ánima’ en quechua

Para el quechua vamos a tener en consideración tres diccionarios quechuas así como algunos ejemplos de fuentes textuales.

Domingo de Santo Tomás: La re-significación

Domingo de Santo Tomás³⁰ escribió su diccionario, el *Lexicón*, y una prédica, su “Plática” (fol. 86v–95r, pp. 188–207 de la *Gramática*), en 1560 (1951b y 1951a respectivamente). Fue dominico y trabajaba en ese tiempo en la costa centro-norte peruana. El se perfiló por su aporte lingüístico y por su defensa de los indígenas, en lo cual estaba estrechamente vinculado con Bartolomé de las Casas (Pease 2008: 194).

En su *Gramática* (fol. 42v–43r, pp. 100–101), Santo Tomás explica el acercamiento metodológico de sus traducciones y el problema de crear una terminología cristiana en quechua, lengua que él considera ser “tan polida y abundante, regulada y encerrada debaxo de las reglas y preceptos de la latina” (*Gramática*: “Prólogo”, sin fol., p. 10). Sin embargo,

carece de nombres de algunas cosas y de verbos para algunas obras, como son de la que estos no tenían noticia, ni se hallauan ni vsauan entre ellos, como de los mysterios y sacramentos de nuestra sancta fe catholica Y assi para significarlas se vsa de los proprios terminos latinos, o españoles, declinandose, si son nombres, o conjugandose, si son verbos, conforme a la conjugacion [quechua] y declinacion arriba dichas ...

Otras cosas de nuestra fe, explicanse o por los proprios terminos (como esta dicho) o por circunloquios, o por los nombres de las causas, o efectos de las cosas que se quieren explicar, o declarar. v. g. Porque en esta lengua no ay terminos que propriamente signifiquen lo que dezimos (credo) explicamoslo por effecto del creer, que es la confession de la fe, y assi dezimos (sullull ñini, suc çapalla dios, hanampachap tucuy yma ayca cacpa, yachachic ruraquenc[]), que es dezir. Digo y confieso que es verdad que ay vn solo Dios criador y hazedor del cielo, y de la tierra, y de todo lo demas

Siguiendo sus propias sugerencias, en su *Lexicón* Santo Tomás ([1560] 1951b) tiene tres traducciones para las dos palabras, ‘ánima’ y ‘alma’.

Alma, por la qual viuimos – camaquenc, o songo, o çamaynin (fol. 9r, p. 35);

Anima – camaquenc, o songo, o camaynin (fol. 11v, p. 40);

Animar, dar animo – cinchechini.gui. o cauçachini.gui. [lit. ‘dar fuerza’, ‘dar vida’] (fol. 11v, p. 40).

³⁰ Ver Dedenbach-Salazar Sáenz (2008) para una breve presentación de los diccionarios y gramáticas y Pease (2008) para la vida y obra de Santo Tomás.

Las palabras relacionadas son las siguientes:

Camani.gui. o yachachini.gui. – criar, o hazer algo de nueuo. (fol. 114v, p. 246);

çamani.gui. – espirar, echar el huelgo. [‘exhalar’];

también: çamani.gui. – descansar, o cesar de obra. (fol. 114v, p. 246);

Espirar, echar el huelgo – çamani.gui. (fol. 58r, p. 133);

Espiritu, o soplo – çamay. (fol. 58r, p. 133).

Es interesante observar que en este caso Santo Tomás no opta por un préstamo. Por un lado, para expresar el concepto cristiano, Santo Tomás usa una palabra que ya tiene un significado determinado en la cultura y lengua quechua: “songo”, que significa “coraçon”, como parte interior de un ser o un vegetal, y en forma adjetivada también expresa que algo se hace con afecto (“songontin – de coraçon, o de voluntad” [ib. fol. 167v, p. 352], *-ntin* significa ‘en conjunto, en grupo’). Además se acerca al “*anima razonable*”, exclusiva del ser humano en la cosmovisión europea, en que “la *virtud vital* o *espiritual*” de ella reside en el corazón (Rubio Moreno 2009: 733, cursivas en el original). Es posible que justamente por esta aparente cercanía de los conceptos, después se dejara de usar *sunqu* por ‘alma’ pues había que dejar claro que lo indígena era diferente de lo cristiano.

Por otro lado esta sustitución cultural o, en términos lingüísticos, simple traducción por una equivalencia morfológica mínima no le era suficiente a Santo Tomás para expresar el concepto complejo de *alma*. Usa además, como él mismo dice, “circunloquios”, las palabras complejas “camaquenc”³¹, “camaynin” y “çamaynin”.

“Camaquenc” y “camaynin” son derivadas de la forma básica *kama-* que significa ‘caber en lugar alguna cosa’ (Santo Tomás *Lexicón* fol. 114v, p. 246); ‘hacer algo de nuevo’, ‘crear’.³² “Çamaynin” en su forma general, *sama-*, significa ‘descanso, descansar’; ‘salir huelgo, expirar’ (‘exhalar’); *-y* es un sufijo nominaliza-

³¹ Santo Tomás escribe regularmente “-nc” para indicar la pronunciación velarizada de la *-n* final, especialmente cuando le precede una (post)velar que en este caso está representada por “-qu” (el dialecto que describe Santo Tomás no distingue claramente entre explosivos velares y postvelares). En la palabra siguiente, cuya nominalización simple termina en *-y*, Santo Tomás solo escribe “-n” por el mismo sufijo posesivo de la tercera persona singular.

³² Santo Tomás y otros autores de la época usan consistentemente “criar”. Cobarruvias ([1611] 1977: 369–370) deja claro que en su época “criar” tenía la función y el significado del moderno *crear*: creado ‘solo de Dios’, ‘engendrar’. Para aclarar que en el caso de *kama-* se trata de conceptos distintos en castellano, Santo Tomás añade un sinónimo a cada entrada: ‘crear’, ‘hacer de nuevo’ es también “yachachini”, y ‘caber’ es también “pactani” (fol. 114v, p. 246). Probablemente es del significado ‘caber’ que se explica la extensión figurativa de *kama* como ‘obligación, cargo’ (ver abajo; cf. González Holguín [1608] 1989: 47–48). Y tal vez la idea original de *kama-* combinaba ambos conceptos y se remontaba a algo como: *‘crear en un espacio, dentro de una medida adecuada’ (en contraposición al concepto europeo se limitaría a algo finito, a una creación de algo que ya está, ‘de todo lo que cabe’, mientras que en el cristianismo es lo contrario: se crea de la nada, de lo no existente).

dor que se usa para producir un sustantivo de una acción simple (el infinitivo para Santo Tomás, *Gramática* fol. 47r-v, pp. 109–110).

Nuestra reconstrucción de la terminación “-quenc” es la siguiente, siguiendo las palabras “yachachic ruraquenc” que significan literalmente ‘el que enseña’ (según su propia comprensión del verbo en su *Lexicón*, Santo Tomás (1951b: fol. 139v, p. 296) y ‘el que lo hace/crea’ respectivamente (ib. fol. 166r, p. 349: “hazedor o criador”). Con *rura-*, ‘hacer’, Santo Tomás produce “*rura-qu-enc*” lo que interpretamos como *rura-q-ni-n* que sería ‘el que lo hace’ (con *-ni* eufónico, sin significado, y *-n*, posesivo tercera persona).³³ Es este el significado que Santo Tomás nos quiere dar, como lo comprueba el siguiente uso en su “Plática”: “criador nuestro”, “Dios ruraquenchi” (*Gramática*, 1951a, fol. 90r, p. 195; normalizado: *rura-q-ni-nchik*, *rura-*, ‘hacer’, *-q*, el que lleva a cabo una acción, *-ni*, eufónico, *-nchik*, primera persona plural inclusive), literalmente ‘el que nos crea’; “criador mio”, “ruraqueymi” (ib. fol. 96r, p. 207; normalizado: *rura-q-ni-y-mi*, de *rura-*, ‘hacer’; *-q*, el que lleva a cabo una acción; *-ni*, eufónico; *-y*, primera persona singular; *-mi*, evidencia: asertativo), literalmente: ‘el que me crea’. El sufijo posesivo (añadido a la forma nominalizada del verbo) de la persona que lleva a cabo la acción representa un objeto directo cuando se trata, como en este caso, de un verbo transitivo (Hoggarth 2004: 66).

En concordancia con esta construcción se puede interpretar el sustantivo “*camaquenc*”; normalizado sería *kama-q-ni-n*, literalmente ‘el que lo crea de nuevo’, o: ‘el que lo hace a medida’. Este es el término que usa Santo Tomás para el concepto de alma. Terminando en *-nchik* sería ‘él (el ánima de Dios) que nos crea’, en el sentido de ‘que nos da vida’ y se puede referir al alma.

No sabemos si alguna de sus nuevas palabras ya desde antes tenía un significado andino parecido al que él le adscribe. En realidad sus equivalentes parecen ser nuevos inventos, probablemente basados en reglas gramaticales válidas, pero creando conceptos semánticos oscuros, por lo menos cuando “*camaquenc*” no es ‘el ser que la crea (a la persona)’, como se encuentra en las *Tradiciones de Huarochirí*,³⁴ sino ‘el ánima que la hace persona’, es decir, el alma. La aplicación de algunos de estos términos se encuentra en la “Plática” y muestra el potencial de interpretación y confusión:

³³ Tal vez “*ruraquenc*” ([*ruraqin*]) llegó a ser la forma más fácilmente pronunciable de *rura-q-ni-n* en el quechua de cristianización y por eso la forma moderna, del siglo XX, *ruraqi*, que tiene Lira (1944: 859: “RURÁKKE”), es un residuo de esta adaptación fonética.

³⁴ En estos textos *kama-* se relacionaba con una deidad creadora, como se muestra en el primer capítulo: “ña atispas canan runacta yscayllata: huachacunampac camarcán”, ‘habiéndolo[s] [otros seres sobrenaturales] vencido, les inspiró vida [a las personas], para que dieran a luz solo dos [hijos]’ (*Tradiciones de Huarochirí* ([ca. 1608] 1987: cap. 1, p. 44; traducción al castellano y subrayados de SDS).

“nuestras animas / nuestros spiritus / este de dentro, / ... no muere” - “Sõngonchic / cámaquenich / úcupi cac / ... màna guañúcchu” (*Gramática* fol. 88r, p. 191), literalmente: ‘nuestro(s) corazón(es), el (lo) que nos crea, lo que está adentro (o: el cuerpo) ... no muere’);

comparando el ser humano con los animales de los cuales “la carne con el ánima / juntamente todo muere” - “aycha songonguan, / sinantin tucuy guañuc” (fol. 87r/88r, pp. 189/191) [lit. ‘la carne con su corazón’];

y, contrario a nuestra carne (“aycha”) y huesos (“tullu”), “Nuestras ánimas / nuestros spiritus / este de dentro” - “songonchic / cámaquenich / úcupi cac” no mueren (fol. 88r, p. 191), [lit. ‘nuestro(s) corazón(es), el (lo) que nos crea, lo que está adentro’].

Como si la confusión en cuanto a los significados que Santo Tomás introduce no fuera suficiente, el autor (¿o quien ha impreso el libro?) da (como hemos visto) - por ‘alma/ánima’ - una vez “çamaynin”, además de “camaynin”.

En la composición de “çamaynin” Santo Tomás usa claramente el nominalizador neutral -y conectado al verbo *sama-*, seguido por el eufónico -ni, plus el posesivo de la tercera persona singular -n: ‘su descanso’, ‘su exhalación’ (un significado diferente, complementario que Santo Tomás tiene en su *Lexicón* aparte de “çamay - descanso”, es “çamaynin - occiudad [sic]”, fol. 114v, p. 246, posiblemente conectado con el mismo sentido de ‘exhalar’).

Según el mismo Santo Tomás se derivan de distintos verbos: *sama-*, ‘espirar, echar el huelgo’, y *kama-*, ‘medir para caber’; ‘crear’. Sabemos lo difícil que es entender estos conceptos complejos. Obviamente, si entendemos “camaynin” como ‘su creación’ y “çamaynin”, derivado por el mismo Santo Tomás de “çamay - espíritu, soplo”, como ‘su espíritu, su soplo’, tenemos no solo tres traducciones para *alma*, sino cuatro. Una de ellas es una substitución cultural con un término y concepto que ya se tiene en la lengua amerindia: “songo”. Las otras son construcciones ‘tomasianas’ en base a la lengua meta: “camaquenc”, “çamaynin”, “camaynin”.³⁵ Además en este último caso hay que preguntarse si el autor realmente quería diferenciar entre “c-” y “ç-” o si era un error.

³⁵ Crickmay (1994) presenta un interesante análisis de la posible relación semántica de “qopa” y “çu-pay” y supone que tal vez la oclusiva y la sibilante iniciales, respectivamente, no presentan una diferencia fonológica tan grande como parecen tener a primera vista. No es imposible que históricamente se hayan desarrollado de una misma forma. Así Landerman (1982) analiza una posible conexión entre velares y sibilantes, vía [x]. Aunque esta argumentación no es concluyente en términos lingüísticos formales, la evidencia semántica está presente, y si miramos la diferencia de significado entre “cama-” y “çama-”, no es improbable que se derivaban de una misma forma cuyo origen se remontaría a un pasado que no podemos reconstruir lingüísticamente.

En este contexto es interesante referirse a la Biblia en Génesis 2.7:

Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et <i>inspiravit</i> in faciem <i>eius spiraculum vitæ</i> , et factus est homo <u>in animam viventem</u> . ³⁶	Y el Señor Dios formó al hombre de barro de la tierra, y le <i>inspiró</i> en la cara <i>su/este espiro/aliento de la vida</i> , y el hombre fue hecho <u>un ánima viva</u> .
---	---

Si suponemos que Santo Tomás tomó como guía la Biblia, escogió el significado “camaynin”, ‘su creación’, como *alma*, y tal vez sabía que en los Andes ‘crear’ era más ‘infusionar, infundir’ que ‘crear de la nada’, y por eso le asignaba “çamaynin”, ‘su sopro (de Dios)’.

Aquí el lingüista misionero implica que Dios soplara el ánima a la tierra para que fuera persona y que al mismo tiempo la creó – un juego de palabras muy atractivo para los cristianos expertos, ¿pero para los nuevos fieles?³⁷

Lo que es cierto es que para los indígenas la palabra más clara debe haber sido *sunqu*, ‘corazón’, mientras que tal vez *sama*-³⁸ evocara más bien el concepto de *sami* que explica Allen (1988: 49–50): “Anything displaying an inherent, internally generated liveliness, or power is described as *samiyuq* (*sami* plus possessive suffix *-yuq*), possessing the *sami*.”³⁹ Y por último “camaquen/camaquenchi” posiblemente ya tenía de antes el significado de un creador en el sentido andino, de infusión de vida.

El Tercer Concilio de Lima: El préstamo

Por las peripecias de re-significación con que Santo Tomás experimentó no sorprende que, veinte años más tarde, el diccionario que con gran probabilidad se produjo por y para el Tercer Concilio Provincial de Lima, al crear las traducciones catequéticas y los sermones cristianos (ver Mills 2008: 191–192) tomara un rumbo diferente.

³⁶ De: *Biblia* 2001–13, Latin Vulgate; <<http://www.drbo.org/lvb/chapter/01002.htm>> (subrayados y cursivas por SDS y ER, traducción al castellano SDS y ER).

³⁷ También llama nuestra atención al problema de cómo expresar, incluso en castellano, la diferencia entre ‘infundir el alma’ e ‘infundir la vida’, un debate teológico antes de ser lingüístico.

³⁸ Aquí no tomamos en cuenta que hubo varias sibilantes quechuas en la época colonial (Landerman 1982).

³⁹ Por supuesto, no se puede simplemente tomar *sama*- y *sami* por idénticos. Santo Tomás no tiene en su diccionario *sami*- con un significado parecido; González Holguín ([1608] 1989: 77, s. v. Çami) lo tiene como “La dicha o ventura en bienes de fortuna y caso” que parece ser el significado que describe Allen. No creo que sea improbable que ambas palabras, *sama*- y *sami*-, tenían un significado común o por lo menos relacionado (esto a pesar de que no parece haber [habido] ninguna regla de un cambio sistemático dialectal entre /-a/ e /-i/).

Traduce *alma* por el préstamo *anima*:

alma. anima. (*Gramática y vocabulario quechua* 1603, C-Qu s. v.);

Es interesante que el mismo diccionario todavía tiene “camac” / “camaquey” – ‘creador’ / ‘mi creador’.

camac. Criador.

camaquey. Mi criador, no se dize propriamente, por el anima.

(*Gramática y vocabulario quechua* 1603 s. v.)⁴⁰

El hecho de que las derivaciones de *kama-* pueden confundir la creación cristiana con la andina (ver arriba) parece no molestar al lexicógrafo del Tercer Concilio, sino más bien él enfatiza que “camaquey ... no se dize propriamente, por el anima”, dejando claro que sí se usa, pero no para traducir ‘ánima’. Más bien para él es esencial establecer un uso diferenciado entre *anima* por un lado y *kamaq(iy)*, ‘(mi) creador’, por otro. Puede ser que aquí intente solucionar el problema que encontró en Santo Tomás donde *kamaq-* era el ‘alma’.

Esto se muestra en el uso de *kama-*, ‘crear’, en la *Doctrina Christiana* ([1584] 1985): “cay Diosmi ... camarcán” – ‘este Dios ... creó’ (fol. 18v, p. 56, trad. SDS), “Diospa camascanmi” – ‘es lo creado por Dios’ (fol. 19r, p. 57, trad. SDS). “Tucuy yma hayca camac capac Diosmi” – ‘poderoso Dios, el que crea/creó todo lo que sea’ (fol. 25v, p. 70, trad. SDS).

La complejidad de la forma *kama-* se refleja en las ‘Anotaciones’ de la *Doctrina Christiana*, donde se diferencian distintas formas que tienen distintos significados, entre ellos: “quando es verbo significa criar de nada o señalar a alguno para officio o dignidad, inde camac criador que es equivalente de rurac, camasca criado.” (fol. 75v–76r, pp. 170–171, trad. SDS).

Con esto queda claro que por lo menos los autores de la *Doctrina Christiana* unificada y normativa ya no quieren que se use una forma derivada de *kama-* para señalar *alma*.

Este uso es consistentemente seguido por los autores de las obras eclesiásticas y por otros, indígenas, como son Guaman Poma y un autor de Huarochirí, siempre en un contexto de cristianización o cristiano.

Preguntado en el Catecismo Breve si hay una vida después de esta, hay que responder:⁴¹

⁴⁰ González Holguín también tiene “camak Dios” por “Dios criador” ([1608]1989: 47) y con esto sigue a la *Gramática y vocabulario quechua* y se distingue claramente del castellano *alma* que se traduce, según González Holguín, como ‘anima’ en quechua (p. 401).

⁴¹ Igualmente se usa en los sermones creados por el Tercer Concilio donde, por ejemplo con referencia a los rezos y cómo se pueden hacer, dice: “fuera de las oraciones de la yglesia, tambien podeys hablar con Dios otras cosas buenas que vos quereys, pidiendole lo que aueys menester, para vuestra alma y para vuestro cuerpo, y para vuestra muger, y para vuestros hijos”, “Cay hahuamantari yupaytatacmi

<i>Doctrina Christiana</i> ([1584] 1985: fol. 14v, p. 48)		Traducción del texto quechua al castellano de SDS
Texto castellano	Texto quechua	
R. Si [sí] ay, porque las <u>animas</u> de los hombres no mueren como los cuerpos, como las bestias, mas son immortales, y nunca se acababan.	R. Y, canmi, runacunap <u>animancunaca</u> , manam llamacuna hinachu vcuncunahuan huañuncu, viñaypac cac, viñaypac mana huañucmi.	R[espuesta]. Sí, hay –yo lo he visto– ⁴² las <u>almas</u> de las personas no mueren como las llamas y el interior (el cuerpo), estando para siempre, para siempre sin morir –yo lo he visto.

Sin embargo, hay por lo menos una instancia donde se usa *sunqu*, ‘corazón’, para traducir ‘alma’:

<i>Doctrina Christiana</i> ([1584] 1985: fol. 23r, p. 65)		Traducción del texto quechua al castellano de SDS
Texto castellano	Texto quechua	
Por esso hijo mio guarda en tu <u>alma</u> estas palabras de Dios que te ha enseñado ...	Chayraycu churi. Diospa cunascay yachachiscay simintaca <u>soncoyqui</u> huacaychanqui ...	Por eso, [mi] hijo, guarda [imperativo cortés o futuro] en tu <u>corazón</u> lo que Dios me [nos] ha mandado y enseñado ...

Es posible que aquí se emplee ‘corazón’ porque se refiere a la capacidad del ser humano de obedecer, más que a la idea del alma infundida por Dios; pero también puede ser que el traductor haya transmitido cuasi espontáneamente el concepto cristiano, o que había sido educado en una tradición ‘santo tomasiana’.⁴³ De todas maneras la formulación puede ser de una persona bastante fluida en quechua ya que el traductor usa la segunda persona del tiempo general no marcada y no el

Diosa rimachispa, yma hayca allincuna munascayquita, mañacunquichic, vcuyquipacpas, animayqui pacpas, huarmijquipacpas, churijcunapacpas.” (Sermón XXVIII del *Tercero Cathecismo* [1585] 1985, fol. 180v–181r, pp. 708–709).

⁴² Este sufijo de evidencia de testigo ocular es frecuentemente usado en textos de cristianización (hasta el presente) aunque en los producidos por hablantes vernáculos solo se emplea cuando se ha presenciado el evento. En todos los otros casos, por ejemplo en informes o mitos, se usa el sufijo de evidencia reportativa (-si) que no hace el evento menos válido, sino solamente lo clasifica lingüísticamente como algo que no se ha presenciado.

⁴³ Es también un ejemplo que muestra que hubo varios traductores y que el conjunto de estos textos no era tan unificado como se pretendía.

imperativo, y no marca el plural, sino solo una primera persona singular, recurso frecuente en quechua donde se evita la pluralización cuando no es absolutamente necesaria.

Sin embargo, esto es una excepción, y vemos en las obras escritas por autores indígenas que han interiorizado el préstamo.

En un rezo cristiano, por ejemplo, el autor indígena Guaman Poma⁴⁴ dice:

Guaman Poma ([ca. 1615] 2001: 828 [842])	Traducción al castellano de SDS
cunan punchau – cunan tuta <u>animayta</u> – cay ucuy aychaytauan uacaychauay –	Hoy día, esta noche – mi <u>alma</u> , mi cuerpo y mi carne protégeme.

En las *Tradiciones de Huarochirí*, una colección de mitos prehispánicos y ritos asociados con ellos, se cuenta lo que pasaba antes con el alma de la persona que acababa de morir:⁴⁵

<i>Tradiciones de Huarochirí</i> ([ca. 1608] 1987: cap. 27, p. 410)	Traducción al castellano de SDS
chaysi <u>animanri</u> huc chuspi chicallan, sio, ñispa pahuac carcan ...	entonces su <u>alma</u> , tamaño de una mosca, solía irse volando, diciendo ‘sio’ ...

Este simple reemplazo puede haber sido entendido por los indígenas que ya habían tenido por largo tiempo contacto con la Iglesia y que (pensaban y) entendían más o menos el concepto de ‘alma/ánima’ – pero siempre les iba a ser explicado por clérigos individuales y tal vez por eso con ciertas diferenciaciones. Al mismo tiempo hay que tomar en cuenta que los ‘nuevos fieles’ no tenían idea de lo que significaba alma o ánima; por eso podemos hablar de una ‘extranjerización’ de la nueva religión que en si misma ya estaba distante del mundo indígena.

⁴⁴ Para la vida y obra de Guaman Poma ver Adorno (2008).

⁴⁵ Aquí parece tratarse de un paralelo entre la cultura andina y la europea ya que también en España se creía que las almas salían del cuerpo cuando la persona se moría, por ejemplo según Venegas (1568, Punto IV, cap. IV: fol. 93v): “Mas segun su sustancia indiuisible en vn instante acaba de salir de todo el cuerpo. Aunque por el coraçon, assi como es el primero que biue, assi es el vltimo que muere, y porque el coraçon no tiene vida sin el halito o ressuello con que le resocilla [resolla] el pulmon, diremos que la anima sale con el vltimo resuello.” Ya en la Biblia (Génesis 35.18, Biblia 2001–13, Latin Vulgate, <<http://www.drbo.org/lvb/chapter/01035.htm>>) se encuentra que el alma sale del cuerpo al morir: “Egrediente autem anima ...”.

Diego González Holguín: Explicaciones en contexto y metáforas

El jesuita González Holguín publicó en 1608 su diccionario monumental que sigue siendo (aparte del de Lira) el más voluminoso hasta la fecha.⁴⁶ En su “Svma de las cosas qve salen a luz de nuevo en este vocabvlario” (1989: [3]), el autor dice que es una versión aumentada del “Vocabulario que andaua” y como muchas entradas son una ampliación de las de la *Gramática y vocabulario quechua*, supongamos que se refiere a ese. Ve su contribución lexicográfica como necesaria para los “Curas y Predicadores religiosos, y ... a los yndios que apeteçen saber la lengua Castellana”, y con referencia al dominio religioso comenta que incluye la “suma de vocablos de cosas de Dios, alma virtudes &c. de que es corta la lengua” (ib.).

Como vamos a ver, su tratamiento del concepto de ‘alma/ánima’ esclarece el problema que le debe haber causado la decisión del Tercer Concilio de Lima de solo emplear el préstamo.

González Holguín ([1608] 1989) muestra que *anima* se ha adaptado para ‘traducir’ ‘alma’ del castellano:

Alma. Anima. (p. 401);⁴⁷

Anima racional. Sonccoyoc Alma, o yuyak, o yuyayniyoc. [lit. ‘el alma que tiene corazón, o el que piensa, o el que tiene la capacidad de pensar’]. (p. 408).

Esto significa que en su época el uso de *anima* en quechua estaba establecido, aunque al mismo tiempo todavía usa ‘ánima’ como entrada castellana donde se refiere a un ser racional, opuesto a “los animales brutos” (ib.). Para hacer sus explicaciones más comprensibles, González Holguín, por consiguiente, emplea formas de las palabras quechuas *yuya-*, ‘pensar’, y *sunqu*, ‘corazón’, que tienen –como ya hemos mencionado– un significado más comprehensivo que solo ‘corazón’ porque se refieren también al juicio, a la consciencia y a la razón.

Además González Holguín no usa *sunqu*, sino *uku*, ‘adentro, centro, cuerpo’, cuando empareja el cuerpo y el alma:

Ofendenos el demonio en el cuerpo y en el alma. Çupayca vccunchicapapas animanchicapapas allinninta huatucayapucuhuanhic (p. 606) [lit. ‘el Diablo nos ofende para nuestra desventaja, el bien de nuestro cuerpo así como también el de nuestra alma’].

Además recurre, con una forma verbal, a la tradición de Santo Tomás. En términos positivos puede significar

⁴⁶ Véase Dedenbach-Salazar Sáenz (2008) y Mannheim (2008).

⁴⁷ El diccionario tiene inmediatamente después: “Almadeado. Soncon caymarayasca caymarayak. Almadearse. Sonccoy caymarayan” (ib. p. 401; cf. p. 65). Es posiblemente del aymara *q’ayma*, ‘indiferente, apático’ (Büttner y Condori Cruz 1984: 188), cf. Bertonio ([1612] Segunda parte, p. 49: “Kay-masitha, Andar peaplexo [sic], sin hazer nada.”). En castellano solo hemos encontrado “almadiado”, ‘sentir mareo’ (de “almadía”, un tipo de embarcación) (*Diccionario de la lengua española* 2001); no figura en Cobarruvias ni en el *Diccionario de Autoridades*.

Çamaycuni. Infundir Dios el alma y en ella gracias o virtudes, o luz o inspiraciones buenas (p. 76).

Pero también se puede usar en un sentido negativo, referido al Diablo,

“Çupaypa çamacusccan o çamasccan[,] el hechizero o inspirado del demonio” (p. 77) [lit. ‘está infundido/inspirado por el demonio (cristiano) / el espíritu del mundo de las sombras (andino)’].

Aquí coincide con el uso que Cobarruvias ([1611] 1977: 557), en particular, documenta por ‘espíritu’ que se refiere en castellano al espíritu divino, pero en plural se puede referir también a los demonios, y al mismo tiempo refleja el pensamiento andino de que cada fenómeno puede tener un lado positivo o negativo, dependiendo de la actitud de la persona humana.

No tiene *alma* o *anima* como entrada de palabra quechua (préstamo), pero sí frases de ejemplo que contienen *anima* bajo algunas entradas.

El uso que más se ejemplifica en el diccionario de González Holguín es el de la limpieza y suciedad del alma donde se encuentra el préstamo *anima* en expresiones metafóricas:

Karacha. Sarna seca sin criar materia. ...

Animap karachan. Sarna de la alma. (p. 136);

Armachini. Lauar a otro por su mano o al niño. ...

Animacta armachicum [sic]. Limpiar el alma. (p. 34).

González Holguín incluso lo usa sin referirse explícitamente a *anima*, y solo implícitamente integrándolo en la traducción quechua; en este caso el significado depende del contexto pragmático:

Machitmacuk. La comida que se esta sazonzando y reposada.

Machitmachini. Sazonar assi las comidas. ...

Machitmachini. Sazonar disponer el alma o cuerpo, penetrarle con algo. (p. 222).

Es en este marco de contextualización y conversión de los significados indígenas en el ambiente cristiano que González Holguín trae muchos ejemplos, pero se mueve en un campo misionero que llamaríamos bastante peligroso, lo cual se nota especialmente en el ejemplo siguiente.

Miremos su entrada para *hampi*-, que como sustantivo significa: “Hamppi, o hamppicuna. Qualquiera medicina” (p. 145). De manera andina típica, el concepto negativizado significa lo contrario: “Mana allin hampi. Ponçoña, o hechizos, o bocado” [lit. ‘no buena medicina’] (p. 145).⁴⁸ En la misma sección de entradas, González Holguín transfiere este concepto andino de ‘curar’ y ‘medicina’ al con-

⁴⁸ Cf. cómo Santo Tomás en su “Plática” traducía “demonio” como “mana allí çupay”, mientras que

texto cristiano de curar el alma. Aparentemente se refiere al sacerdote cristiano quien llevaría a cabo esta acción:

Hampini, o, hampipayani animacta huchanmanta sacramentocunahuan. Curar al alma de sus pecados con los sacramentos.

Pero por la siguiente traducción se puede colegir que un médico indígena podía ser sacerdote y, por consiguiente, curar el alma:

Hampipayak. El sacerdote médico.

La curación en general y la del alma puede tener consecuencias positivas o negativas:

Hampini. Curar a otro con medicinas.

Hampictam upiyachini. Dar purga, o hechizos, o beuedizo mortal.

Hampicuni hampiyacuni. Curarse.

Hampichicuni. Hazerse, o dexarse curar.

Hampichini. Hazer curar a otro, o darle ponçoña. (pp. 145–146).

Aquí se ve que con la nueva contextualización que ‘convierte’ el significado de la palabra a otro uso diferente, hace posible que el destinatario del usuario, es decir, el indígena, podía hacer confluir dos significados y de esta manera crear uno nuevo, es decir, una ‘nativización’ andina de la religión cristiana: el sacerdote andino y cristiano no eran solamente muy parecidos, sino más bien idénticos y curaban el alma y el cuerpo, concepto ciertamente familiar en una cultura en la cual el cuerpo es visto como una entidad, más que en partes divisibles como es el caso en la cultura europea moderna.

Cabe añadir que además de sus usos metafóricos para aclarar el significado cristiano de ‘alma/ánima’ en quechua, González Holguín es el único autor colonial (y moderno) que también nos la presenta con el término quechua “nuna”:⁴⁹

Nuna spiritu, / yuyak nuna. El alma / mana alli nuna. El demonio / alli nuna. El angel bueno (p. 263; oblicuas de SDS para resaltar las diferentes glosas); [yuya-, ‘pensar’, -q, el que lleva a cabo una acción, *mana*, ‘no’, *alli*, ‘bueno’, *mana alli*, ‘malo’].⁵⁰

La existencia de esta palabra y sus traducciones con significados cristianos muestra que en algún momento alguien intentó emplear esta palabra para explicar ‘alma’,

en años posteriores “çupay” solo llegaba a significar “demonio” ([1560] 1951a: fol. 93r, p. 201, frente al sermón XIX del *Tercero Cathecismo* [1585] 1985: fol. 109r, p. 565).

⁴⁹ Solo el diccionario quechua de Ancash-Huailas (Parker y Chávez 1976: 111) tiene “nuna” como sinónimo de “runa”, ‘persona, gente, adulto, hombre’. ¡Es interesante que aparece innumerables veces en las entradas populares de Google!

⁵⁰ He usado el mismo diccionario de González Holguín para las traducciones literales. Para entender la traducción de los sufijos se puede consultar Hogarth (2004).

pero también se aplicaba para traducir ‘angel’. El hecho de que se encuentra en el diccionario parece mostrar que realmente este constituía una amplia colección de palabras, reflejando también las voces de los diferentes consultores de González Holguín.⁵¹

Al mismo tiempo González Holguín es el autor que más hace resaltar la multiplicidad de la religión cristiana: incluso en sus entradas de frases en castellano se nota la dificultad de ser consistente en cuanto a la terminología y los significados, y más aun en la traducción al quechua que muchas veces usa préstamos castellanos integrados en el quechua pero no usados en la frase fuente. Aquí siguen algunos ejemplos.

En el primero el castellano ‘espíritu’ es explicado como sinónimo de ‘ángel’, empleando esto como préstamo en quechua (cf. Cobarruvias [1611] 1977: 120: “los espíritus celestiales”):

Espiritu. Angel hina vcunnac (p. 517) [lit. ‘como un angel, alguien sin su cuerpo’].

En los siguientes casos las explicaciones quechuas que recurren a los préstamos *angel* y *ánima* parafrasean el concepto castellano de ‘espiritual’:

Animamanta Diosmanta cunaycunacuni, o cunanacupuni. Tratar de cosas de Dios, y de su aprouechamiento, o tener conferencias espirituales (González Holguín ib., p. 55) [lit. ‘me aconsejo bien con otros, o me aconsejo con otros por su beneficio por el alma, por Dios’];

Espiritual persona que trata solo de Dios, y de su alma. Diosllacta animallanta yuyak runa, o pituicuk angelpa hucnin (p. 517) [lit. ‘el hombre que piensa solo en Dios, solo en su alma, u otro que se encarga con cuidado del ángel’];

Espiritual de vida pura. Angelpa cauçaynin cauçayniyoc, o angel ñirac cauçayniyoc (p. 517) [lit. ‘su vida, el que tiene vida de ángel, o el que tiene vida parecida a la de un ángel’];

Espiritual libro. Diosllamanta animallamanta rimak libro (p. 517) [lit. ‘un libro que habla solo de Dios, solo del alma’].

En la instancia siguiente González Holguín usa ‘espíritu’ aparentemente como sinónimo de ‘alma/ánima’ ya que es común contraponer ‘alma’ y ‘cuerpo’ como par semántico:⁵²

⁵¹ González Holguín ([1608] 1989: Al christiano lector prohemio del avtor, [p. 8]) menciona a sus colaboradores indígenas en el proemio de su diccionario (como lo hacían pocos autores de su época): “... yo no estoy persuadido para mi a que esta obra sea mia principalmente sino de los muchos indios del Cuzco a quienes yo he repreguntado y aueriguado con ellos cada vocablo, y de ellos lo he sacado, assi ellos son los principales autores desta obra, y a ellos se deue atribuir todo lo bueno que vuiere en ella despues del autor principal que es Dios, y a mi como a instrumento de ellos no mas todo lo que no fuere tan acertado cumplido y ajustado”.

⁵² E. g. Cobarruvias ([1611] 1977: 92).

Aycha. Carne. Aychayoc. El que es de carne [lit. ‘el que tiene carne’]. Aychannac. El espíritu que no es de carne (p. 39).

En el ejemplo que sigue el autor parece servirse de los significados prehispánicos para componer el significado complejo ya que “Hucha, o cama” significaba “Pecado, o negocio o pleyto” (p. 199):

Perlado juez espiritual. Anima hucha, o camamanta apun (p. 626) [lit. ‘señor principal/deidad del asunto, o del negocio del alma’].

Aquí hay que tener en cuenta que *apu* se refiere además a las importantes deidades de los cerros más altos (*Tradiciones de Huarochirí* [ca. 1608] 1987, por ejemplo, cap. 2, 5).

El laberinto y mosaico de significados que crea este autor para la lengua cristiana relativiza las soluciones unificadas y normativas que quiso introducir el Tercer Concilio de Lima poco más de veinte años antes.

A manera de resumen se nota que después de una primera fase de experimentación (Santo Tomás), posiblemente con el efecto de confusión entre los indígenas (si no también entre los misioneros), el Tercer Concilio de Lima estableció el préstamo como traducción normativa. Sin embargo, para hacer el concepto más comprensible a los indígenas, González Holguín introdujo un sinnúmero de imágenes y metáforas los cuales, sin embargo, también podían conducir a una interpretación nativizadora por parte de los indígenas.

Vista de conjunto: El quechua

Las funciones culturales-lingüísticas de las traducciones al quechua

	Tipo de traducción	Género de uso	Función	Efecto en el hablante vernáculo	Fuentes
1	préstamo	vocabulario, textos	seudo-sustitución incomprensible	extranjerización: incomprensión	<i>Doctrina Christiana</i> 1584 <i>Gramática y vocabulario quechua</i> 1603 [1586] González Holguín 1608 <i>Tradiciones de Huacoricchiri</i> ca. 1608 Guaman Poma ca. 1615 <i>anima</i>
2	sustitución tipo supuesta equivalencia morfológica ‘simple’	vocabulario	seudo-equivalencia, re-significación	seudo-comprensibilidad, interpretación distinta de la intencionada	Santo Tomás 1560 <i>songo</i> ‘corazón’
3	palabra compleja de la lengua meta, re-significada	vocabulario	acuñación semántica en base a criterios vernáculos formales de gramática, pseudo-sustitución, paráfrasis	incomprensión o interpretación distinta de la intencionada	Santo Tomás 1560 <i>camaquen</i> <i>camaynin</i> <i>çamaynin</i> ‘el que lo crea’ ‘su creación’ ‘su soplo, exhalación’
4	préstamo contextualizado	vocabulario	contextualización de l en tradición cultural, sea general o indígena	nativización: posible inclusión en sistema vernáculo	González Holguín 1608 p. ej. metáfora del cuerpo

5. Conclusiones

En base a nuestros resultados, primero queremos esbozar un escenario que nos muestre –de manera hipotética– cuál hubiera sido la reacción del hablante vernáculo expuesto a los tipos de traducciones arriba analizadas, y luego terminaremos con una apreciación de la situación colonial frente al desarrollo de métodos de traducción para la cristianización.

La hipotética reacción del hablante vernáculo

En cuanto al uso del préstamo, el hablante de la lengua indígena no entiende de qué se trata ya que no sabe lo que significa la palabra castellana. Esta debe haber sido la razón por la cual, al usar los préstamos, los misioneros los contextualizaban. Cuando el préstamo se integraba en el contexto espiritual de la cultura meta, debería haber sido posible la inclusión de un nuevo elemento –aunque la palabra fuera desconocida– en la creencia existente (Sahagún). En otros casos el indígena escuchaba una serie de componentes léxico-semánticos en forma de expresiones metafóricas, es decir que había paráfrasis dentro de contextos mayormente conocidos por el receptor, como por ejemplo de limpieza y suciedad (González Holguín). Recurriendo a estos componentes, el hablante vernáculo debía explicarse él mismo el concepto total de ‘alma’. Es posible que de esta manera integraba el nuevo concepto en lo suyo,⁵³ pero esto depende de si estaba familiarizado con las metáforas o si eran imágenes ajenas para él. Cuando el receptor indígena estaba frente a una forma retórica conocida, como es el difrasismo náhuatl, probablemente adscribía el concepto a su esfera familiar. Sin embargo, si los elementos estaban compuestos de castellano y de una palabra indígena acuñada, esto lo podía llevar a confusión (Chimalpahin).

Si el hablante vernáculo escuchaba la traducción simple a un elemento monomorfológico, ‘entendía’, es decir pensaba que se trataba de algo que él conocía, ya que era una palabra de su propia lengua, pero se puede suponer que la comprensión era diferente de la intencionada.⁵⁴

Hemos visto que se hacían también traducciones de términos castellanos para las cuales los misioneros se servían de una construcción compleja en la lengua

⁵³ Zimmermann (2005: 121) habla de “apropiación” y para él el resultado ha sido el sincretismo mientras que nosotras pensamos que esta inclusión aportaba a la conservación de estructuras indígenas más que a una fusión (lo cual se puede observar aún hoy).

⁵⁴ Cf. Zimmermann (2005: 120) quien subraya, por ejemplo, con referencia al concepto de ‘Dios’ de los aztecas que “*teotl* sí era un ser supremo equivalente a nivel sistémico al dios cristiano, pero el concepto de *teotl* incluía la existencia de varios dioses y estos eran vistos desde el monoteísmo cristiano como *falsos dioses*, como *dioses inexistentes*, hasta como *diablos* ...” (cursiva en el original).

meta, parafraseando el pretendido concepto a explicar. Al igual que en el caso de una traducción ‘simple’, el indígena podía dar sentido a la palabra acuñada en base a los elementos léxico-semánticos y morfológicos de su lengua, pero si realmente tenía un significado comprensible, este era probablemente otro, diferente del intencionado por el misionero ya que este partía de su propia intención y contexto cultural para la traducción que era diferente de los de los indígenas. Es decir, el indígena intenta o trata de explicarse la palabra dentro de su propio marco de cosmovisión (Santo Tomás), dando una re-significación al término. En el caso de tratarse de una palabra compleja acuñada, no usada anteriormente, el receptor indígena igualmente habrá intentado dar a esa palabra un significado comprensible para él.

Lo que valía para todo tipo de receptor es que deben haber sido solo los indígenas que habían tenido contacto con la Iglesia por largo tiempo los que podían entender el significado del préstamo *anima* o sus re-significaciones o acuñaciones en lengua amerindia. Seguramente eran solo ellos los que entendían más o menos claramente el concepto de ‘alma/ánima’, no importa en qué tipo de traducción.

Las consecuencias se pueden sistematizar de la manera siguiente:

Recursos	Hipotética reacción del receptor indígena
préstamos sencillos	incomprensión
préstamos contextualizados	posible confusión, o nativización
traducciones simples (‘equivalentes’)	comprensión diferente de la intencionada; confusión
traducciones complejas (re-significaciones, re-creaciones, acuñaciones)	comprensión diferente de la intencionada; confusión

La situación colonial frente al desarrollo de métodos de traducción para la cristianización

Más que reconocer no-equivalencias en los conceptos y las palabras de significado religioso, los lexicógrafos misioneros concibieron las diferencias como vacíos léxicos (“lexical holes”, Diekema 2003: 21) en las lenguas indígenas en cuanto al vocabulario cristiano. En realidad, sin embargo, se trataba de que las estructuras conceptuales eran diferentes entre las comunidades lingüísticas, es decir, existían desajustes léxicos (“mismatches”, ib.), o sea, las dos comunidades de hablantes tenían distintas cosmovisiones y organizaciones sociopolíticas y económicas, lo cual implicaba que diferían también las estructuras conceptuales y, consecuentemente, las estructuras semánticas. Para solucionar estos problemas en la creación de una lengua cristiana indígena, se pueden observar dos métodos tempranos.

Por un lado, Santo Tomás (1560) y Molina (1555, 1571), en sus diccionarios para el quechua y el náhuatl respectivamente, experimentan con la traducción simple y compleja. Crean cognados falsos y/o ambigüedades léxicas, especialmente cuando construyen nuevas palabras complejas. Por otro lado, Sahagún (a partir de los años posteriores a 1560), en sus textos de cristianización, contextualiza el préstamo en la cosmovisión indígena.

En el Perú, a partir del Tercer Concilio de Lima, en los primeros años de la década de 1580, se nota un claro cambio de la política de traducción: mientras que hasta ese entonces Santo Tomás (1560) había experimentado con la re-significación de términos quechuas, ahora solo se emplea el préstamo.⁵⁵ El hecho de que esa decisión parece haber hecho difícil la explicación y comprensión del concepto cristiano se ve en que González Holguín (1608) recurre a co-textualizar este préstamo mediante expresiones figurativas, metáforas, para explicar aspectos individuales del nuevo concepto.

En México, en cambio, no se puede observar tal ruptura en la política de traducción. Rincón (1595) y Carochi (1645), ambos jesuitas, siguen experimentando con traducciones complejas que resultan en paráfrasis acuñadas, probablemente incomprendibles, más que traducciones que podrían ayudar a la comprensión del concepto cristiano. Esto es aun más sorprendente considerando que el cambio introducido por el Tercer Concilio de Lima se tiene que adscribir también a un jesuita, José de Acosta, intelectual reconocido en las Américas y España que debe haber tenido influencia también en México.⁵⁶

Es posible que las diferencias resulten de una política lingüística temprana diferente en México y en el Perú. En la Nueva España, las asambleas eclesiásticas trataron asuntos de la política lingüística ya a partir de los años cuarenta del siglo XVI. La junta eclesiástica de 1546 decretó la traducción de dos doctrinas⁵⁷ a lenguas indígenas novohispanas y obligó a los curas de parroquias indígenas a predicar en estas lenguas. El Primer Concilio Provincial de México (1555) así como el Segundo (1565) dieron un paso más allá decretando la creación e impresión de dos doctrinas en lenguas vernáculas como instrumento pastoral para los indígenas. Además, los concilios decretaron la obligación de los curas de los indígenas de aprender sus lenguas.⁵⁸ Incluso el Tercer Concilio Provincial de México (1585)

⁵⁵ Hay que tener en cuenta que aquí solo hemos examinado un término.

⁵⁶ Ver Marzal (2008) y Pino-Díaz (1992) para resúmenes de la vida de Acosta. Ver también Martínez Ferrer (1999: 193).

⁵⁷ Una de ellas es la ‘Doctrina cristiana para instrucción de indios’ del dominico Pedro de Córdoba que se redactó en La Española y se publicó primero en la Nueva España en 1544 (Saranyana 1999: 37, 39).

⁵⁸ Alejos-Grau y Martínez Ferrer (1999: 111–112, 115, 117). Es interesante que el Primer Concilio tuvo lugar en el mismo año en que se publicó el primer diccionario de Molina para el náhuatl, donde se encuentran como traducciones de ‘alma/ánima’ una pseudo-equivalencia y una acuñación en la lengua meta, pero no el préstamo. En el segundo y más comprehensivo diccionario de Molina que se publicó

trató como asuntos centrales la vida cristiana y la elevación del nivel espiritual de la población española. Respecto a los idiomas indígenas decretó nuevamente que la instrucción religiosa de estos tenía que ser conducida en sus lenguas maternas (Martínez Ferrer 1999: 184, 202–203).

En el Perú se decidió más tarde que la doctrina tenía que traducirse. Ciertamente el primer Arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, ya implementó una “instrucción para curas de indios” en 1545, pero se decidió enseñar la doctrina cristiana en latín o castellano mientras que no fueran examinados los escritos en lenguas indígenas por personas cualificadas (Tineo 1990: 80, 85). El Primer Concilio Limense, de 1551–52, exigió a los sacerdotes que supieran bien las cartillas en la lengua general o quechua (pero se enfatizó que había que unificar estos textos) (ib. 116), y en el marco del Segundo Concilio de 1567 se esperaba además que los párrocos aprendieran la lengua indígena dentro de un plazo prudencial, imponiéndose penas a los negligentes (ib. 185). Pero recién en el Tercer Concilio, a mediados de los años 1580, se realizó la publicación de textos de cristianización en quechua y aymara.

Es decir que, mientras que en el Perú salió el primer texto de cristianización en quechua y aymara recién en 1584, hasta esa fecha en México ya se había impreso una docena de estos textos en náhuatl, ya a partir de los años 1540 (especialmente por Sahagún [1540–63]).

De estas observaciones que naturalmente tienen que considerarse como preliminares, podemos concluir (a) que la pertenencia de los misioneros a una misma orden no implicaba una discusión ni menos un acuerdo en la política lingüística o en el acercamiento a las lenguas indígenas, y (b) que el Tercer Concilio de Lima tuvo una directa influencia en la lingüística, mientras que no se puede notar tal intervención en México. Estos dos resultados preliminares necesitan más investigación ya que sugieren que la comunicación en cuanto a cómo manejar las lenguas desde la perspectiva político-lingüística era muy limitada⁵⁹ y que las políticas lingüísticas de ambos virreinos no se afectaban mutuamente – una conclusión opuesta a lo que esperábamos encontrar al empezar este estudio.

Así pues, contrariamente a una considerable influencia de las instituciones y comunicación en todo el territorio latinoamericano⁶⁰ se nota que, en ambas esferas culturales y lingüísticas y a través de distintos géneros discursivos, los autores lingüistas coloniales seguían experimentando individualmente con la implementación de conceptos cristianos en las lenguas indígenas. Por eso tenemos que pre-

seis años después del Segundo Concilio, en 1571, el autor presenta el préstamo *anima* además de las mencionadas traducciones al náhuatl.

⁵⁹ Además de inconsistente incluso dentro de cada virreinato (ver Solano ed. 1991).

⁶⁰ Con referencia a la adoración de los santos, Conover (2011) muestra que existía una cierta competencia entre el Perú y México y que se enfatizaban los lazos con España más que aquellos entre los dos virreinos – un punto de vista que merecería tomarse en cuenta en investigaciones posteriores.

guntarnos si la creación de estos materiales no era más bien un logro personal e individual más que el resultado de esfuerzos institucionales tipo estrategia, especialmente si tomamos en consideración los dos subcontinentes.⁶¹

Por supuesto, este breve estudio muestra que necesitamos investigaciones que comprendan más términos, que estudien obras tempranas sobre otras lenguas indígenas (araucano, muisca, aymara, etc.) así como también un examen más detallado de las políticas lingüísticas. Probablemente también nos podría ayudar el estudio de las relaciones entre las órdenes religiosas (e. g. mediante la correspondencia) en cuanto a sus posiciones lingüísticas.⁶²

Referencias bibliográficas

Adorno, Rolena

- 2008 Guaman Poma de Ayala, Felipe (ca. 1535–50–ca. 1616). En: Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*; vol. II, pp. 255–268. National Gallery of Art. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Alejos-Grau, Carmen José y Luis Martínez Ferrer

- 1999 Capítulo II. Las asambleas eclesiásticas anteriores a la recepción de Trento. En: Josep Ignasi Saranyana, Carmen José Alejos-Grau, Elisa Luque Alcaide, Luis Martínez Ferrer, Ana de Zaballa Beascochea y María Luisa Antonaya (eds.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*; vol. 1, pp. 89–130. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.

Allen, Catherine J.

- 1988 *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington and New York: Smithsonian Institution.

⁶¹ Para una definición de ‘estrategia’ ver la Introducción a este volumen.

Por ejemplo, es interesante observar que brevemente después de la publicación de la *Doctrina Christiana* en el Perú (1584), el Tercer Concilio Provincial de México redactó una doctrina cristiana (reproducidos una transcripción y el facsímil del manuscrito en Resines 1992/2: 649–723) en 1585. Sin embargo, esta doctrina no fue publicada por dicho Concilio, sino más tarde por el Cuarto Concilio Provincial de México en 1771 (Martínez Ferrer 1999: 192).

Se podría suponer que la Doctrina Cristiana publicada en Lima (o, por la cercanía en el tiempo, el manuscrito de esta) haya servido como modelo para la de México, aunque se notan también diferencias entre las dos versiones. En su comparación, Resines (1992/2: 646–648) llega a la conclusión que el autor del catecismo mexicano debe haber tenido acceso a la versión peruana al redactar la suya.

⁶² Podemos observar dos resultados más, marginales a este estudio, pero importantes en el contexto de la investigación etnohistórica y de las religiones. Este tipo de investigación muestra que mucho de nuestro ‘conocimiento’ sobre las culturas indígenas anteriores a la conquista española se basa en la interpretación que le dieron los misioneros lingüistas a las palabras. Por eso enfatiza la relatividad y construcción de lo que suponemos que constituye esa historia prehispánica. Finalmente, tomando en cuenta la cantidad y lo detallado de los materiales, su análisis también podría echar más luz a la comprensión y discusión de las ideas y conceptos cristianos en los siglos XVI y XVII y el impacto que podría haber tenido en España.

Almeida, Alex

2009 Altar de muertos, una tradición. En: Milenio, 01.11.2009. México. <<http://www.milenio.com/cdb/doc/impreso/8666510>> (consultado 21.09.2013).

Aztec Manuscript Dictionary

ca. 1545 Dictionarium ex hispaniensi in latinum sermonem interprete Aelio Antonio Neprissensi. Lege foeliciter. Ms. en la Newberry Library, Chicago, Estados Unidos: Microfilm collection on Middle American Cultural Anthropology 7. Chicago, Ill.: University of Chicago, Library Department.

Baker, Mona

1992 In Other Words: A Coursebook on Translation. London: Routledge.

Bandelier, Adolph F.

1908 Horacio Carochi. En: The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. <<http://www.newadvent.org/cathen/03371a.htm>> (consultado 13.12.2015).

Bertonio, Ludovico

1612 Vocabulario de la lengua aymara. Iuli, Chucuito: Francisco del Canto. Ejemplar de la John Carter Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/vocabulariodelal00bert>> (consultado 13.12.2015) [Castellano-Aymara, Aymara-Castellano].

Biblia

2001–13 Douay-Rheims Bible + Challoner Notes [incluye el ‘Latin Vulgate’]. St. Marys, Ks. <<http://www.drbo.org/>> (consultado 13.12.2015).

Biblia

1995–2010 Reina Valera Antigua [1602], en: Bible Gateway. The Zondervan Corporation. <<https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Antigua-RVA-Biblia/#booklis>> (consultado 13.12.2015).

Borr, Susanne

2005 Neologismus (<<http://lexikologie.perce.de/wb/?l=D6DC8DFC41&v=>>). En: lexikologie.de, Online-Wörterbuch für lexikologische Fachbegriffe der Hochschuldozentur für Germanistische Sprachwissenschaft am Institut für Germanistische Sprachwissenschaft der Friedrich-Schiller-Universität Jena. <<http://lexikologie.perce.de>> (ambos consultados 22.09.2013).

Bright, William

1990 ‘With One Lip, With Two Lips’: Parallelism in Nahuatl. *Language* (Washington) 66/3: 437–452.

Burkhart, Louise M.

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

Büttner, Thomas y Dionisio Condori Cruz (et al.)

1984 Diccionario aymara-castellano. Arunakan liwru aymara-kastillanu. Proyecto Experimental de Educación Bilingüe, Puno. Lima y Puno.

Carochi, Horacio

1892 Arte de la lengua mexicana [Mexico: Iuan Ruyz 1645]. Reprint: México D.F.: Imprenta del Museo Nacional. (Colección de Gramáticas de la Lengua Mexicana.)

[Ejemplar de la John Carter Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/artedelenguame00caro>> (consultado 11.05.2014).]

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñón

- 2001 Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Diferentes Historias Originales* [después de 1631]. Traducido del náhuatl al alemán, comentado y editado por Elke Ruhnau. 2 vols. Markt Schwaben: Saurwein. (Fuentes Mesoamericanas 3.)

Cobarruvias y Orozco, Sebastián de

- 1977 Tesoro de la lengua castellana o española [1611]. Reprint: Madrid: Turner. [Edición de 1611 accesible en Internet, en el sitio de la Real Academia Española: <<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>> (consultado 13.10.2015).]

Condori Mamani, Gregorio y Asunta Quispe Huamán

- 1977 Gregorio Condori Mamani. Autobiografía. Ricardo Valderrama y Carmen Escalante Gutiérrez (eds.). Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 2.)

Conover, Cornelius

- 2011 Catholic Saints in Spain’s Atlantic Empire. En: Linda Gregerson y Susan Juster (eds.): *Empires of God: Religious Encounters in the Early Modern Atlantic*; pp. 87–105. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Corominas, Joan

- 1954 Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana. Vol. 1. Reimpresión 1970. Berna: Francke.

Credo de Nicea

- 381a Credo de Nicea [en castellano]. En: The Ecumenical Miracle Rosary. <<http://www.ecumenicalrosary.org/spanish/Credo%20de%20Nicea.htm>> (consultado 13.12.2015).
- 381b Symbolum Apostolorum (The Apostles’ Creed) [en latín]. En: The Daily Office of the Catholic Church according to the Anglican Use. Treasury of Christian Knowledge, The Creeds of the Catholic Church. <<http://www.bookofhours.org/treasury/creeds.htm>> (consultado 13.12.2015).

Crickmay, Lindsey

- 1994 Ancestral Spirit and Andean Devil: Divergence of a Single Concept. Conferencia en el Institute of Amerindian Studies, University of St. Andrews, St. Andrews (Gran Bretaña). Ms.

Dedenbach, Sabine

- 1979 The Lexical Unit *sonqo*, ‘Heart’, its Derivatives and Compounds: Use and Treatment in the Quechua Dictionaries. University of St. Andrews, Scotland: Centre for Latin American Linguistic Studies. (Working Papers No. 12.)

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

- 2008 Dictionaries, Vocabularies, and Grammars in Andean Indigenous Languages. En: Joanne Pillsbury (ed.): *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*; vol. I, pp. 235–264. National Gallery of Art. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Diccionario de Autoridades

- 1976 Diccionario de la lengua castellana ... por la Real Academia Española [1726–39]. [Madrid: Herederos de Francisco de Hierro, tomo I, 1726; II, 1729; III, 1732; IV, 1734; V, 1737; VI, 1739]. Facsímile, 3 vols. Madrid: Gredos. (Biblioteca Románica Hispánica 5, Diccionarios 3.) [<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtllle>] > (consultado 13. 12. 2015).]

Diccionario de la lengua española

- 2001 Real Academia Española (ed.). Vigésima segunda edición. <<http://www.rae.es/>> (consultado 11. 05. 2014).

Diekema, Anne R.

- 2003 Translation Events in Cross-language Information Retrieval: Lexical Ambiguity, Lexical Holes, Vocabulary Mismatch, and Correct Translations. Dissertation, School of Information Studies, Syracuse University. <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.75.141>> (consultado 13. 12. 2015).

Doctrina Christiana

- 1985 Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios ... [1584]. En: Tercer Concilio Provincial de Lima (ed.) 1985: 5–188. [Ejemplar de la John Carter Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/doctrinachristia00cath>> (consultado 13. 12. 2015).]

El-Madkouri Mataoui, Mohamed

- 2011 Ciencia y religión en la traducción medieval. En: Daniel M. Sáez Rivera et al. (eds.): Últimas tendencias en traducción e interpretación; pp. 99–114. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert. (Lingüística Iberoamericana 46.)

Finnegan, Ruth

- 1992 Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices. London: Routledge. (Association of Social Anthropologists, ASA Research Methods.)

Flores Farfán, José Antonio

- 2009 Aspects of the Lexicographer's Vocation in Alonso de Molina's *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* (1555/1571). En: Otto Zwartjes, Thomas Smith y Ramón Arzápalo (eds.), *Missionary Linguistics IV / Lingüística misionera IV. Lexicography. Selected Papers from the Fifth International Conferences on Missionary Linguistics*, Mérida, Yucatán, 14–17 March 2007; pp. 107–127. John Benjamins: Amsterdam. (Studies in the History of the Language Sciences 114.)

Galeote, Manuel

- 2001 Estudio preliminar. En: Alonso de Molina: Aquí comienza vn Vocabulario en la lengua Castellana y Mexicana. Editado por Manuel Galeote; pp. xi–xvi.

García Icazbalceta, Joaquín

- 1981 Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros en México de 1539 a 1600. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. [2d ed. revisada y aumentada de la de 1954]. (Biblioteca Americana: Serie de Literatura Moderna, Historia y Biografía.)

González Holguín, Diego

- 1989 Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca. [Ciudad de los Reyes (Lima), 1608] Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Lima: Universidad Nacional Mayor de San

Marcos. Facsímile de la edición de 1952. Tiene *addenda*. [Ejemplar digitalizado de 1608, de la John Carter Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/vocabulariodelal01gonz>> (consultado 11.05.2014).]

Gramática y vocabulario quechua

- 1603 Gramática y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española. Sevilla: Clemente Hidalgo.
[Aquí se usa la edición de 1603 que es prácticamente idéntica con la primera de 1586; Dedenbach-Salazar Sáenz 2008: 237: Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua española. ... en los Reyes [Lima].]

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- 2001 El primer nueva corónica y buen gobierno (1615/1616) [Ms. ca. 1615]. (København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°). Edición electrónica, dirigida por Rolena Adorno e Ivan Boserup. Facsímile del manuscrito, transcripción con anotaciones, documentos y otros recursos digitales [y bibliografía] en Internet: <<http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>> (consultado 13.12.2015). [Los números de página entre paréntesis son los consecutivos restablecidos por los editores.]

Guzmán Betancourt, Ignacio

- 1979 Gramática del náhuatl de Santa Catarina, Morelos. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
2002 Antonio del Rincón (1556–1601), primer gramático mexicano. *Estudios de Cultura Náhuatl* (México) 33: 253–265.

Hanks, William F.

- 2010 *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press. (The Anthropology of Christianity 6.)

Hernández de León-Portilla, Ascensión

- 1993 Nebrija y el inicio de la lingüística mesoamericana. *Anuario de Letras* (México) XXXI: 205–223.
2007 Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la Orden Seráfica. *Estudios de Historia Novohispana* (México) 36: 63–81. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo36/novo36.html>> (consultado 13.12.2015).

Hoggarth, Leslie

- 2004 *Contributions to Cuzco Quechua Grammar*. Aachen: Shaker Verlag. CD-ROM. (Estudios Americanistas de Bonn, BAS 41.)

Humboldt, Alexander von

- 1892 *Historische Hieroglyphen der Azteken, im Jahr 1803 im Königreich Neu-Spanien gesammelt* [sic] von Alexander von Humboldt. Berlin: Königliche Bibliothek zu Berlin.

Kingsborough, Edward King

- 1831–48 *Antiquities of Mexico: Comprising Facsimiles of Ancient Mexican Paintings and Hieroglyphics, preserved in the Royal Libraries of Paris, Berlin and Dresden, in the Imperial Library of Vienna, in the Vatican Library, in the Borgian Museum at Rome, in the Library of the Institute at Bologna, and in the Bodleian Library at Oxford, together with the Monuments of New Spain by M. Dupaix, with their respective Scales and Measurements and accompanying Descriptions. The Whole illustrated by valuable inedited Manuscripts by Lord Kingsborough; the Drawings, on stone, by Augustine Aglio*. 4 vols. London: Robert Havell & Colnaghi, Son and Co.

Klaus, Susanne

- 1999 Uprooted Christianity: The Preaching of the Christian Doctrine in Mexico Based on Franciscan Sermons of the 16th Century Written in Nahuatl. (Estudios Americanistas de Bonn, BAS 33.) Markt Schwaben: Saurwein.

Landerman, Peter

- 1982 Las sibilantes castellanas, quechuas y aimaras en el siglo XVI: una enigma tridimensional. En: Rodolfo Cerrón Palomino (ed.), *Aula quechua*; pp. 203–233. Lima: Ediciones Signo. (Signo Universitario 2.)

Lira, Jorge A.

- 1944 Diccionario kkechuwa-español. Universidad Nacional de Tucumán: Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, XII. (Publicación No. 369.)

Lockhart, James

- 2001 *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl with Copious Examples and Texts.* Stanford, Ca.: Stanford University Press; Los Angeles, Ca.: UCLA Latin American Center Publications. (UCLA Latin American Studies 88; Nahuatl Studies Series 6.)

López Austin, Alfredo

- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* Vol. 1. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. (Serie Antropológica 39, 1.)

Mannheim, Bruce

- 2008 González Holguín, Diego (1552–1618). En: Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*; vol. II, pp. 252–254. National Gallery of Art. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Martínez Ferrer, Luis

- 1999 Capítulo V. Otras recepciones de Trento en América (1585–1628). En: Josep Ignasi Saranyana, Carmen José Alejos-Grau, Elisa Luque Alcaide, Luis Martínez Ferrer, Ana de Zaballa Beascochea y María Luisa Antonaya (eds.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*; vol. 1, pp. 181–219. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.

Marzal, Manuel M.

- 1992 La experiencia religiosa quechua. En: Manuel M. Marzal, Xavier Albó y Bartomeu Melià, *Rostros indios de Dios*; pp. 27–80. La Paz: CIPCA/HISBOL/UCB.
- 2008 Acosta, José de (1540–1600). En: Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*; vol. II, pp. 11–15. National Gallery of Art. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Mills, Kenneth

- 2008 Provincial Councils. Overview and Commentary. En: Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*; vol. I; pp. 189–196. National Gallery of Art. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Molina, Alonso de

- 1945 *Arte de la lengua mexicana y castellana* [México: Pedro Ocharte, 1571]. Edición facsimilar de Antonio Graíño. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. (Colección de Incunables Americanos, Siglo 16, vol. 6.) [Ejemplar de la edición de 1576 de la John Cart-

er Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/artedelalenguame00moli>> (consultado 11.05.2014).]

Citado como *Arte*.

- 1977 Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana [México: Antonio de Spínosa, 1571]. México D.F.: Editorial Porrúa (segunda edición 1977; reimpr. facs. Leipzig 1880). (Biblioteca Porrúa 44.) [Ejemplar de la John Carter Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/vocabularioenlen00moli>> (consultado 11.05.2014).]

Citado como *Vocabulario*, C-N (Castellano-Náhuatl), N-C (Náhuatl-Castellano).

- 2001 Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana [México: Juan Pablos 1555]. Edición facímil (ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid), editada por Manuel Galeote. Málaga: Universidad de Málaga. (Analecta Malacitana: Anejo 37.) [Ejemplar de la John Carter Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/aquicomienavnvoc00moli>> (consultado 11.05.2014) [Castellano-Náhuatl].

Montes de Oca Vega, Mercedes

- 1997 Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización. *Amérindia: Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne* (Paris) 22: 31–44. <http://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_22_03.pdf> (consultado 13.12.2015).

[La muerte]

- 2001 [Núm. dedicado a contribuciones sobre el concepto de la muerte.] *Chungará* (Arica), 33/2. <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0717-735620010002&lng=es&nrm=iso> (consultado 13.12.2015).

Parker, Gary J. y Amancio Chávez

- 1976 Diccionario quechua Ancash-Huailas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Pease, Franklin

- 2008 Domingo de Santo Tomás (1499–1570). En: Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*; vol. II, pp. 193–196. National Gallery of Art. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Pino-Díaz, Fermín

- 1992 La Renaissance et le Nouveau Monde: José de Acosta, jésuite anthropologue (1540–1600). *L'Homme* (Paris), 32/122–124: 309–326. <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1992_num_32_122_369538> (consultado 13.12.2015).

Resines, Luis

- 1992 Catecismos americanos del siglo XVI. 2 vols. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.

Ribadeneyra, Pedro de

- 1604 Manual de oraciones, para el uso y aprouechamiento de la gente deuota. Madrid: Luis Sanchez.

Rincón, Antonio de

- 1595 Arte mexicana. México: Pedro Balli. Ejemplar de la Benson Latin American Collection, EEUU: <http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_016&lang=es&page=1> (consultado 13.12.2015).

Rubio Moreno, Laura María

- 2009 Los conceptos de “alma” y “virtud” en la historiografía medieval. En: Teresa Bastardín Candón y Manuel Rivas Zancarrón (eds.); José María García Martín (dir.), *Estudios de historiografía lingüística*; pp. 729–739. Cádiz: Universidad de Cádiz.

Ruhnau, Elke

- 1997 The Theological Discourses in Chimalpahin's *Diferentes Historias Originales*. En: Mary H. Preuss (ed.), *Latin American Indian Literatures. Messages and Meanings. Papers from the Twelfth Annual Symposium, Latin American Indian Literatures Association*; pp. 103–108. Lancaster, California: Labyrinthos.
- 1998 Consolidating the Indian's Christian Faith. An Indian Author's Objectives in Writing a Universal History. *Journal de la Société des Américanistes* (Paris) 84/2: 197–208. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jrsa_0037-9174_1998_num_84_2_1723] (consultado 13. 12. 2015).]
- 2001 Berliner Sahagún-Pioniere. Eduard Seler, Leonhard Schultze Jena, Walter Lehmann und Cäcilie Seler-Sachs. En: Gregor Wolff (ed.), *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart*; pp. 241–253. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- 2011 Das Humboldt-Fragment Nr. 2: Ein Kataster zum Gedenken an große Männer und bittere Niederlagen. En: Lars Frühsorge, Armin Hinz, Jessica N. Jacob, Annette I. Kern y Ulrich Wölfel (eds.), *Erinnerungsorte in Mesoamerika*; pp. 129–151. Aachen: Shaker Verlag.

Ruiz de Alarcón, Hernando

- 1953 Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México. [1629]. Notas, comentarios y un estudio de Francisco Paso y Troncoso. México D. F.: Ediciones Fuente Cultural. (Biblioteca de Historia y Cultura Mexicana.) [En Internet bajo el título: Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de la Nueva España, 2003: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/89972.pdf>> (consultado 13. 12. 2015).]

Sahagún, Bernardino de

- 1540–63 Siguense unos sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana: No traduzidos de sermonario alguno sino compuestos nuevamente a la medida de la capacidad de los indios. Sermones y sanctoral. The Newberry Library, Chicago, Ayer Collection, MS 1485.
- 1949 Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel [1564]. Texto castellano y náhuatl con traducción al alemán de Walter Lehmann; editado del legado por Gerdt Kutscher. Stuttgart: Kohlhammer. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 3.)
- 1952 Florentine Codex. General History of the Things of New Spain [1577/80]. Book 3: The Origin of the Gods. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah. (Monographs of the School of American Research 14, [vol.] 4.)
- 1957 Florentine Codex. General History of the Things of New Spain [Ms. ca. 1577/80]. Book 4: The Soothsayers. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe: The School

- of American Research and the University of Utah. (Monographs of the School of American Research 14, [vol.] 5.)
- 1961 Florentine Codex. General History of the Things of New Spain [Ms. ca. 1577/80]. Book 10: The People. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah. (Monographs of the School of American Research 14, [vol.] 11.)
- 1969 Florentine Codex. General History of the Things of New Spain [1577/80]. Book 6: Rhetoric and Moral Philosophy. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah. (Monographs of the School of American Research 14, [vol.] 7.)
- 1970 Florentine Codex. General History of the Things of New Spain [1577/80]. Book 1: The Gods. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah. (Monographs of the School of American Research 14, [vol.] 2.)
- 1995 Veinte himnos sacros de los nahuas. Los recogió de los nativos Fr. Bernardino de Sahagún, franciscano [siglo XVI]. Los publica en su texto, con versión, introducción, notas de comantario y ápendices de otras fuentes Ángel Ma. Garibay K. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. (Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Cultura Náhuatl, Fuentes 2.)

Salomon, Frank

- 2008 Huarochirí Manuscript. En: Joanne Pillsbury (ed.), Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900; vol. II, pp. 296–303. National Gallery of Art. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Santo Tomás, Domingo de

- 1951a Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru. [Valladolid, 1560.] (Facsimile.) Lima: Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Citado como *Gramática*.
- 1951b Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú. [Valladolid, 1560.] (Facsimile.) Lima: Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Citado como *Lexicón*. [Castellano-Quechua, Quechua-Castellano.]

Saranyana, Josip Ignasi

- 1999 Capítulo I. La catequesis en el Caribe y Nueva España hasta la Junta Magna. En: Josep Ignasi Saranyana, Carmen José Alejos-Grau, Elisa Luque Alcaide, Luis Martínez Ferrer, Ana de Zaballa Beascochea y María Luisa Antonaya (eds.), Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715); vol. 1, pp. 37–87. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.

Smith-Stark, Thomas C.

- 2009 Lexicography in New Spain. En: Otto Zwartjes, Ramón Arzápalo Marín y Thomas C. Smith-Stark (eds.), Missionary Linguistics IV / Lingüística misionera IV: Lexicography. Selected Papers from the Fifth International Conference on Missionary Linguistics, Mérida, Yucatán, 14–17 March 2007; pp. 3–82. Amsterdam: John Benjamins. (Studies in the History of the Language Science 114).

Solano, Francisco de (ed.)

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

Taylor, Gerald

- 1974–76 *Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí. *Journal de la Société des Américanistes* (Paris) 63: 231–244. <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1974_num_63_1_2128> (consultado 13. 12. 2015).

Tercer Concilio Provincial de Lima (ed.)

- 1985 Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios [y] Tercero Cathecismo ... [y otros textos]. [Ciudad de los Reyes (Lima): Antonio Ricardo, 1584/85]. (Facsimil del texto trilingüe [del ejemplar de la Biblioteca Diocesana de Cuenca].) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Corpus Hispanorum de Pace, vol. 26-2.)

Tercero Cathecismo

- 1985 Tercero cathecismo y exposicion de la doctrina christiana, por sermones [1585]. En: Tercer Concilio Provincial de Lima (ed.) 1985: 333–778. [Ejemplar de la John Carter Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/tercerocathecismo00cath>> (consultado 13. 12. 2015).]

Tineo, Primitivo

- 1990 Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del Tercer Concilio Limense. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

Torres Rubio, Diego de

- 1619 Arte de la lengua quichva. Lima: Francisco Lasso. Ejemplar de la John Carter Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/artedelalenguqu02torr>> (consultado 13. 12. 2015).

Tradiciones de Huarochirí

- 1987 Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII [ca. 1608]. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Institut Français d'Études Andines. (Historia Andina 12; Travaux de l'Institut Français d'Études Andines 35.) [Texto digitalizado completo del manuscrito original bajo el título *Papeles varios sobre los indios Incas, Huarochiris y otras antigüedades del Perú* en la Biblioteca Nacional de España: <<http://bdh.bne.es/bne/search/CompleteSearch.do?text=&field1val=%22Per%C3%BA+Historia+Fuentes+%22&showYearItems=&field1Op=AND&numfields=1&exact=on&textH=&advanced=true&field1=materia&completeText=&view=2&pageNumber=2&pageSize=1&languageView=es>> (consultado 13. 12. 2015).

Venegas, Alexio

- 1568 Agonia del transito de la mverte con los avisos y consvelos que cerca della son prouechosos Alcalá: Iuan de Villanueua. Ejemplar de la Universidad Complutense de Madrid: <http://books.google.co.uk/books/about/Agonia_del_transito_de_la_muerte_con_los.html?id=qr_08jS-VjsC&redir_esc=y> (consultado 13. 12. 2015).

Ximenez Arias, Didacus [Diego]

- 1585 *Lexicon ecclesiasticvm latino hispanicum, ex sacris Biblijs, Concilijs, Pontificum, ac Theologorum Decretis, diuorum vitis, varijs Dictionarijs, alijsque; probatissi. scriptoribus concinnatum, seruata vbique vera etymologiæ, ortographiæ, & accentus ratione. Salmantica: Inædibus Vincentij à Portonarijs.* <http://books.google.co.uk/books/about/Lexicon_Ecclesiasticum_latino_hispanicum.html?id=YBNI4nev_AEC&redir_esc=y> (consultado 13. 12. 2015).

Zimmermann, Klaus

- 2005 Traducción, préstamos y teoría del lenguaje: La práctica transcultural de los lingüistas misioneros en el México del siglo XVI. En: Otto Zwartjes y Cristina Altman (eds.), *Missionary Linguistics II / Lingüística misionera II: Orthography and Phonology. Selected Papers from the Second International Conference on Missionary Linguistics, São Paulo, 10–13 March 2004*; pp. 107–136. Amsterdam: John Benjamins. (Studies in the History of the Language Science 109).

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz cursó Estudios Amerindios y Antropología Cultural en las Universidades de Bonn (Alemania) y St. Andrews (Gran Bretaña). En la fecha es miembro de la *School of Arts and Humanities* de la Universidad de Stirling (Gran Bretaña). Su investigación se enfoca en el estudio etnolingüístico y lingüístico de las lenguas indígenas andinas (quechua, aymara, chipaya), sobre todo en relación con las culturas andinas del tiempo incaico y de la época colonial. Un importante enfoque de su trabajo es la religión desde una perspectiva del choque de las culturas (ver <<http://www.dedenbachsalazar.stir.ac.uk/>>, consultado 13. 12. 2015).

Sus publicaciones respecto a la lengua de la cristianización de la época colonial incluyen:

- La terminología cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI. En: Mary H. Preuss (ed.): *Latin American Indian Literatures: Messages and Meanings. Papers from the Twelfth Annual Symposium, Latin American Indian Literatures Association*; pp. 195–209. Lancaster, California: Labyrinthos 1997.
- “... luego no puedes negar que ay Dios Creador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a sauer, y lo llamaron Pachacamac” – La lengua de la cristianización en los *Sermones de Nuestra Santa Fe* de Fernando de Avendaño (1649). En: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz y Lindsey Crickmay (eds.): *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*; pp. 223–248. Markt Schwaben: Saurwein, 1999. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies BAS 32; Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, CIASE Occasional Papers 29).
- Entrelazando dos mundos: Experimentos y experiencias con el quechua de la cristianización en el Perú colonial. Quito: Abya-yala, 2013.
- Pachamama and the Virgin Revisited: Coincidences and Convergences. En: Michael Marten y Katja Neumann (eds.), *Saints and Cultural Trans-/Mission*; pp. 159–200. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013. (Collectanea Instituti Anthropos 45).
- El Tratado de los errores de Francisco de Ávila en comparación con el manuscrito quechua de Huarochirí. Estudio analítico y transcripción comparativa. St. Andrews: St. Andrews University, Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, 2016. (CAS Occasional Publications 34).

Elke Ruhnau cursó Estudios Amerindios, Antropología Cultural y Teología Luterana en la Universidad de Hamburgo (Alemania). En la fecha es docente de náhuatl en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín. Su investigación se enfoca en el estudio etnolingüístico del náhuatl y en el estudio etnohistórico de México Central desde el período postclásico (900–1521) hasta la época colonial tardía. Actualmente está estudiando la persistencia y las transformaciones de entrelazamientos económicos y político-sociales de una cofradía indígena con administraciones comunales y parroquiales en el Huejotzingo de los siglos XVIII y XIX. Sus publicaciones respecto a la etnohistoria de México Central y la etnolingüística del náhuatl incluyen:

- Chalco and the Rest of the World. The Powerstructure in Prehispanic and Early Colonial Central Mexico and its Representation in Chimalpahin's *Diferentes Historias Originales*. En: Constanza Vega Sosa (ed.): *Códices y documentos sobre México*. Tercer simposio internacional; pp. 271–292. México D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000. (Colección Científica 409: Serie Historia.)
- Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Diferentes Historias Originales* [después de 1631]. Traducido del náhuatl al alemán, comentado y editado por Elke Ruhnau. 2 vols. Markt Schwaben: Saurwein, 2001. (Fuentes Mesoamericanas 3.)
- The First Relation of Chimalpahin's *Diferentes Historias Originales*. Its Sources and the Author's Intention. *Indiana* (Berlin) 19/20 (2002/2003): 277–287. <<http://www.iai.spk-berlin.de/publikationen/indiana/bisherige-ausgaben/indiana-1920.html>> y <http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_19_20/15ruhnau0930.pdf> (consultado 13. 12. 2015).
- Los *Códices Techialoyan* del México Central. Un género de documentos indígenas y su papel legal en la época colonial tardía. En: Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.): *La formación de la cultura virreinal*; III. El siglo XVIII, pp. 275–291. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2006. (Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia 13).
- Das Humboldt-Fragment Nr. 2: Ein Kataster zum Gedenken an große Männer und bittere Niederlagen. En: Lars Frühsorge, Armin Hinz, Jessica N. Jacob, Anette I. Kern y Ulrich Wölfel (eds.): *Erinnerungsorte in Mesoamerika*; pp. 129–151. Aachen: Shaker Verlag, 2011.

Contenido

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

Introducción 1

Charles Garcia

Evangelización, lengua y diccionarios: Una mirada desde la Edad Media hispánica 19

Otto Zwartjes

Colonial Missionaries' Translation Concepts and Practices: Semantics and Grammar 43

Ramón Arzápalo

Los escollos de la comunicación religiosa entre los mayas. Estrategias lingüísticas de los misioneros frente a las ingeniosas tácticas de resistencia de los originarios 77

Frauke Sachse

The Expression of Christian Concepts in Colonial K'iche' Missionary Texts 93

Nora Jiménez y Cristina Monzón

La vida de San Eustaquio (1559). El mundo ético cristiano y los problemas de su traducción a la lengua tarasca. 117

Cristina Monzón

En torno al alma: Una visión en documentos y diccionarios tarascos del siglo XVI 153

Angelika Danielewski

El traslado de los guerreros-pájaros y de la deidad dual al cielo cristiano: Acerca de algunos conceptos nahuas del siglo XVI 169

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz y Elke Ruhnau

'Salvando las almas de los indios': Los conceptos de 'alma/ánima' en las lenguas coloniales náhuatl y quechua 185

Jean-Philippe Husson

Un testimonio de las dificultades inherentes a la expresión en quechua de los conceptos cristianos: La *Doctrina christiana* y *catecismo para instrucción de los indios* 231

Graciela Chamorro

La traducción del lenguaje cristiano al guaraní jesuítico. 247

Cândida Barros e Ruth Monserrat

Uma proposta de vernacularização da tradição discursiva jesuítica na língua geral da Amazônia em um catecismo manuscrito no século XVIII. 269

Sieglinde Falkinger

Los sermones chiquitanos: Su origen y transformación 289