4. La construcción discursiva del oyente indígena en la escritura catequética del Arzobispado de Lima (siglos XVI y XVII)[1]

NATALY CANCINO CABELLO
Universidad Nacional Autónoma de México
nataly.cancino.cabello@gmail.com

4.1. Presentación

En este trabajo se describe la expresión de la abstracción y de la concreción —como formas de aprehensión de la realidad— en un conjunto de obras misioneras, fundamentalmente a través de la incorporación de contenidos del mundo cultural vernáculo americano en el discurso catequético (confesionarios, pláticas y sermones). En particular, enfocamos el análisis en la construcción del oyente indígena; sostenemos que esta se realiza desde dos perspectivas: de un lado, a través de la selección de sus elementos culturales, lo que implica la promoción de algunos y la negación de otros; y, de otro lado, mediante la comprensión de su capacidad de análisis y mecanismos cognitivos relacionados con la aprehensión de la realidad y de los contenidos verbales. Con este ejercicio, estudiamos los procesos de construcción del discurso catequético y reflexionamos sobre sus efectos en el receptor, en este caso, los indígenas, conceptualizados como quienes recibirían el mensaje doctrinal.

Hemos decidido centrarnos en la producción del Arzobispado de Lima, pues sus políticas y prácticas de evangelización tendieron a la resolución de los problemas derivados de la variedad geográfica y climática de la amplia zona que se debía abarcar (Diócesis de Cuzco, Quito, Popayán, Tierra Firme, Nicaragua, Asunción, La Imperial, Santiago de Chile, Charcas, además de la Arquidiócesis de Lima) (Lisi, 1990). Del mismo modo, en esta zona se apuntó a la diversidad étnica a la que se enfrentaron los religiosos, constituida tanto por grupos con órdenes sociales estables y jerárquicos, como por otros grupos menores en número, extensión y con una organización menos rígida. Por otra parte, el Tercer Concilio Provincial de Lima (1582-1583) fue uno de los hechos más relevantes para la evangelización americana, pues perfeccionó los métodos de cristianización (Castro, 2009) y acomodó los lineamientos estéticos y pastorales del Concilio de Trento a la realidad de la Arquidiócesis (Valenzuela Márquez, 2006).

En particular, la producción misionera escrita en este Arzobispado se basa en el paradigma europeo de instrucción religiosa, adaptado al nuevo auditorio indígena. Al mismo tiempo, con ese proceso de adaptación de recursos y de contenidos se ejecuta un movimiento de inauguración de nuevas tradiciones de texto y de discurso. Este hecho se manifiesta con claridad en los *complementos pastorales* del Tercer Concilio, un conjunto de textos elaborados en quechua, aimara y español, que debía traducirse a las demás lenguas de la zona, por lo que se convierte

1 Este trabajo es producto del Proyecto de Investigación Posdoctoral «La reflexión sobre las lenguas indígenas en gramáticas y vocabularios misioneros de la Conquista y la Colonia de América», desarrollado en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015-2017, gracias al financiamiento del programa de Becas Posdoctorales de la UNAM.

en modelo para la evangelización en diversos rincones de todo el continente, incluso, más allá del Virreinato peruano.

De los textos producidos en la Arquidiócesis Limense entre los siglos XVI y XVII, época que consideramos de inicio y consolidación de los modelos textuales coloniales, analizamos un conjunto de obras catequéticas que resultan paradigmáticas en la expresión de lo concreto y de lo abstracto, pues en ellas el acceso a la segunda noción se da a través de la primera. Es decir, en estos trabajos los hablantes (los misioneros) presentan la información a través de lo concreto, de tal modo que los receptores (los indígenas) pueden aprehender la abstracción a partir de aquello. Se trata de los siguientes tratados: la *Plática* (1560) de Domingo de Santo Tomás, los dos primeros complementos pastorales del Tercer Concilio de Lima (*Doctrina cristiana y catecismo* de 1584 y *Confesionario* de 1585), la traducción de estos que realizó Luis de Valdivia para la evangelización mapuche (1606) junto con su adecuación del tercer complemento pastoral (llamado *Tercero catecismo*, 1585) en el *Sermón en lengua de Chile* (1621), y el *Confesionario breve* (1619) de Diego de Torres.

Para un mejor tratamiento metodológico, presentamos este artículo dividido en tres partes: un primer capítulo de índole teórica, donde exploramos el tema de la abstracción y la concreción en relación con mecanismos de adecuación discursiva (§ 1); un segundo capítulo de carácter analítico, donde exponemos los resultados del análisis de acuerdo con el tipo textual estudiado: confesionarios (§ 2.1) y pláticas y sermones (§ 2.2); finalmente, aportamos las conclusiones de esta investigación y las proyecciones de la misma (§ 3).

4.2. *Adecuación* del discurso: abstracción y concreción

En el debate sobre el perfeccionamiento de los métodos de evangelización en América, un punto de crucial importancia fue aquel relacionado con la capacidad del nuevo auditorio para comprender y producir pensamiento abstracto (Cancino Cabello, 2018)[2]. Desde una perspectiva cognitiva, este es más complejo que el concreto (Luria, 1984) y se relaciona con la elaboración y comprensión de conceptos. Así, mientras que con la concreción reconocemos la realidad y sus propiedades a través de los sentidos, con la abstracción se crea una representación mediada y generalizada de la realidad, de modo que permite obtener conocimiento sin recurrir a la experiencia (Guetmanova [1991], 2002), facilitando, en consecuencia, el acercamiento a hechos y realidades ajenas al individuo, más alejadas en el tiempo y en el espacio (Piaget [1964], 1983). Esta fundamentación está presente en la construcción de discursos a partir de lo concreto, los que se cimentan en la idea de que lo real y perceptible es más cercano para los oyentes que lo abstracto (Fuentes y Alcaide, 2002).

A juicio de Zamora Ramírez (2012, p. 111), la expresión de los contenidos del cristianismo significó un problema de traducción en América, ya que se trataba de «conceptos abstractos, difíciles de expresar o nunca expresados hasta entonces en la lengua meta». Por ello, sostenemos que, en general, en América los misioneros dejaron la abstracción fuera del alcance de los oyentes-indígenas, a no

2 El presente texto es complementario de aquel, que toma como corpus el discurso gramatical en el Arzobispado Limense, en los siglos XVI y XVII.

ser que se presentara desde la concreción mediante procedimientos deductivos. Lo anterior se debe a que lo concreto ofrece una dimensión didáctica que permite actualizar los contenidos de la doctrina a las particularidades del público. En el discurso religioso, según Pérez (2011), la incorporación de lo concreto fue un recurso importante en la predicación popular, debido a la baja calidad que se le asignaba al auditorio.

Creemos, entonces, que el empleo de la relación abstracto/concreto en el discurso catequético del Arzobispado de Lima (siglos XVI y XVII) implica una voluntad por adecuar el discurso a la capacidad mental que, previamente, se le ha asignado al oyente indígena. En ese sentido, particularizamos la noción 'oyente' como las personas reconocidas por el locutor como aquellas a las que se dirige y respecto de las cuales emite su discurso; seguimos, por lo tanto, a Ducrot y Todorov ([1972]1974) y Ducrot (1984) en su concepto de 'alocutario'. Dicho concepto resulta fundamental en nuestro trabajo porque al hacerse operativo retóricamente resulta determinante en la escritura misionera.

4.3. La concreción y la abstracción para los *otros* de las obras catequéticas

En las obras que hemos abordado, la abstracción y la concreción se manifiestan tanto desde el punto de vista del contenido como a través de diversos recursos pragmalingüísticos. El discurso que hemos identificado como catequético es aquel destinado a la práctica de la evangelización, a través de textos en los cuales el alocutario se construye como un sujeto que forma parte de las culturas originarias de América. Por ello, destacan los fines persuasivos desde los cuales se organizaron las siguientes formas discursivas: confesionarios (§ 2.1) y pláticas y sermones (§ 2.2).

Distinguimos estos grupos, ya que se trata de tres tipos textuales diferenciados tanto por su superestructura como por sus fines específicos. De ese modo, los confesionarios estaban escritos como manuales para la administración del sacramento de la confesión; mientras que pláticas y sermones se producían para la práctica homilética, aunque para auditorios con distinto grado de conocimiento de la doctrina cristiana. Las pláticas eran textos más sencillos y elementales que los sermones; estos últimos estaban pensados, incluso, como un complemento para indígenas ya formados en los asuntos de la fe. Ahora bien, este corpus forma parte de un conjunto mayor de obras, pues las diversas clases de textos misionero-coloniales se elaboraban (y muchas veces se imprimían) en volúmenes heterogéneos, donde también se publicaban escritos de carácter lingüístico (gramaticales y lexicográficos) en los que se describían las lenguas vernáculas (Cfr. Hernández, 2013). Estos tratados misioneros tenían como finalidad facilitar las labores religiosas en los territorios conquistados y, por lo tanto, forman parte del discurso colectivo (eclesiástico, civil, político) de una situación de colonización sobre los pueblos originarios del continente (Cancino Cabello, 2018).

4.3.1. Confesionarios

La producción de los confesionarios en América corresponde a una adaptación de los modelos europeos, los cuales se habían elaborado por la necesidad de sistematizar la actividad de los religiosos que misionaban «en terreno», de modo que contaran con un manual que siguiera la línea doctrinal vigente (Valenzuela Márquez, 2007). Estos textos, a juicio Yáñez Rosales (2013), son cuestionarios elaborados según el *Decálogo de los Diez Mandamientos* y, en ellos, cada mandamiento posee una serie de preguntas elaboradas con el fin de detectar faltas al mismo.

Debido a que estas obras constituyen un tipo textual en el cual se presentan ejemplos de posibles pecados sobre los que se debe indagar, es frecuente que se exprese la relación abstracto/concreto a partir de este último término. Sostenemos que este sentido de concreción se obtiene a través de un ejercicio deductivo, en el cual hay un esfuerzo por llevar al receptor a su propia experiencia, al recuerdo de lo vivido, de lo ya realizado.

En el corpus, la concreción se relaciona con prácticas originarias y, así, se manifiesta con frecuencia en las preguntas que corresponden al primer mandamiento, «amarás a Dios», vinculado con la fe y su práctica eclesiástica (en consecuencia, institucional e institucionalizada). De ese modo, a propósito de este mandamiento, en los textos usualmente se incorporan acciones reverenciales indígenas con las cuales el hablante intensifica y direcciona el sentido de concreción, ya que las sabe conocidas y realizadas con un alto nivel de conciencia ceremonial por parte del auditorio; por ello, están internalizadas tanto desde una perspectiva personal (por cada sujeto), como por el colectivo: funcionan, entonces, como elementos para la identificación grupal indígena. Esto se manifiesta en el *Confessionario* (1585a) del Tercer Concilio de Lima (1):

(1) 1. Has adorado huacas, villcas, cerros, rios, al ſol, o otras coſas?
2. Hasles offreſcido ropa, coca, cuy o otras coſas? Y que ſon eſſas coſas, y como las offreſciꝫte?
3. Haꝫte confeſſado con algún hechizero?
4. Haste curado con algún hechizero? Haslo llamado o hecho llamar para tus neceſsidades?
5. Que te mando que hizieſſes? Y que heziſtes?
6. Has ofrecido a los muertos alguna coſa?
7. Has deſenterrado y hurtado de la Ygleſia algún defũto para lleuarlo a la huaca o a otra parte?
8. Quando pierdes alguna coſa o te la han hurtado, has ydo a algún hechizero para preguntarle por ella, y que lo adiuine?
9. Viendo algunas coſas de animales, o de ſabandijas, o de aues, o oyendolas cantar has dicho o creydo que ha de ſuſceder bien o mal a ti, o a tus coſas?
10. Has creydo en ſueños, o pedido que te los declaren, o declarado los tu a otros?
(Tercer Concilio de Lima, 1585a, *Confessionario*, 6v-7r)

Con este procedimiento intercultural se remite a la práctica interna del mundo indígena (o a la interpretación que de ella han hecho los misioneros), por lo que

se trabaja sobre la vinculación íntima, espiritual y mística que este establece entre el sujeto-oyente y su universo referencial inmediato (*Has adorado huacas, villcas, cerros, rios, al ſol, o otras coſas?*). Gracias a este procedimiento, el discurso se hace más efectivo, ya que se relaciona la forma de conceptualizar aquello que rodea al receptor y se presenta, así, el contenido doctrinal de manera más pertinente: resulta vital y culturalmente relevante.

También de acuerdo con las directrices del Tercer Concilio de Lima, los complementos pastorales debían traducirse a las demás lenguas vernáculas de la Arquidiócesis. El jesuita Luis de Valdivia (1606) cumple esta labor para el mapudungun en Chile y publica, en 1606, un texto adaptado para el mundo mapuche (2). En tanto, Diego de Torres (1619), en su gramática quechua, incorpora una adaptación del complemento limense (3):

(2) 1 ¶ As nombrado para reuerenciarle al Pillan, al Sol Rios o cerros, pidiéndoles vida?
2 ¶ Aste ſacado ſangre de tu cuerpo en las borracheras nombrado al Pillā? has hecho otra coſa deſtas? que coſas, de que manera?
3 ¶ Quando no llueue has creydo que ay Indio hechizero que es el ſeñor de las aguas que haze llouer? ɛmbiaſtele a buſcar y ofrecerle paga para que te hizieſſe llouer para coger tu comida?
4 ¶ Haste curado con algún Hechizero? Haslo llamado, o hecho llamar para tus neceſsidades?
5 ¶ Que te mando que hizieſſes? Y que heziste?
6 ¶ Has ofrecido a los muertos algún mayz o chicha pēſando que vienen a comer y beuer?
7 ¶ Has deſenterrado y hurtado de la Yglesia algun difunto para enterrallo junto a tu caſa como tus antepaſſados los hazian?
8 ¶ Quando viꝫte al pájaro Loyca, o Mero, o otros que te paſſan por la mano yzquierda creyꝫte que te auia de venir algun mal?
9 ¶ Has creydo en tus ſueños, o pedido a otros que te cuenten los ſuyos y creydolos?
(Valdivia, 1606, *Confessionario*, 5r-5v)

(3) 1 Has adorado como a Dios a huacas, o cerros, o otras criaturas?
2 Has llamado, o, mingado algún hechizero?
3 Y ese hechizero que te mando que hizieſes?
4 Y tu hiziſtelos?
(Torres, 1619, *Confessionario breve*, s/p).

Como se observa en los fragmentos previos (y como señala Yáñez Rosales 2013, para Nueva España), en la pregunta relacionada con el primer mandamiento, se refiere el sistema de creencias de los grupos indígenas y, también, el rol de los agentes sociorreligiosos.[3] El conocimiento de las formas culturales indígenas fue crucial en la evangelización americana, ya que ofrecía a los misioneros las bases para refutarlas, de modo que el acercamiento a ellas tenía «por finalidad su

3 Yáñez Rosales (2013) reconoce, además, la inclusión del uso ritual de plantas nativas, idea ausente en nuestros textos, pero pertinente para el universo mesoamericano.

asimilación al cristianismo» (Muñoz, 1988, p. 67). Debido a lo anterior, las preguntas de los confesionarios se elaboraban con una pertinencia tal que el mensaje para cada grupo fuera fácilmente decodificado y adecuado para un aprendizaje significativo. Así, no solo se promovía la aprehensión del contenido doctrinal a través de recursos pedagógicos, sino que los textos también motivaban a los receptores a la práctica del cristianismo, por lo que constituyen tratados argumentativos y persuasivos. La preceptiva es clara al respecto, como se manifiesta en el *Proemio* al *Confessionario para los curas de indios* (Tercer Concilio de Lima, 1585a, 2r-2v):

> *Para aſſentar la doctrina del Euangelio en qualquiera nacion donde ſe predica de nueuo, del todo es neceſſario quitar los errores contrarios que los Infieles tienen.* Porque no ay gente tan barbara que no tenga algun genero de ſuperſticion, y ſus opiniones cerca de las coſas de Dios y de las animas humanas y de la otra vida Y en eſtas prouincias del Piru es coſa de admiracion ver la muchedumbre y variedad de ſuperſticiones y cerimonias y ritos y agüeros y ſacrificios y fieſtas que tenian todos eſtos Indios, y quan perſuadidos y aſſentados les tenia el Demonio ſus diſparates y errores. Y miētras no les deſengañarē de ſus errores los que doctrinan, por de mas es penſar que ayan de reſcibir la fé eſtos Indios; aunq mas les repitan y hagan repetir la doctrina como ſeria en balde y ſin fruēto ſembrar en vn matorral eſpeſſo ſin deſmontalle primero y rompelle muy bien.[4]

Por otra parte, gracias al carácter dialógico de la confesión (que espera una respuesta verbal con las informaciones requeridas por el confesor), con el uso de estos manuales se podía indagar sobre las prácticas intraculturales, de modo que las preguntas les abrían a los misioneros las puertas al mundo y al pensamiento de sus receptores. Los sacerdotes tenían, entonces, la posibilidad de acceder a las formas indígenas y, además, lo hacían bajo la legitimidad que la práctica eclesial otorgaba a su emisión (en el sentido en que Bourdieu [1982] 2008 observa la relación entre el contexto y el lenguaje). Se trata, por lo demás, de una forma verbal cuyo carácter viene dado desde la *performance* de los sacramentos cristianos.[5]

Al incorporar las prácticas de las etnias originarias en un confesionario, se les está identificando como pecaminosas, con lo cual no solo se cumplen los objetivos pragmalingüísticos del tipo textual, sino que también se está informando a los indígenas que su mundo cabe dentro de la categorización de 'pecado'. Con ello, se invierten las formas de su cultura y se las convierte en aquello que debe rechazarse desde el cristianismo. Así, frente al texto y ante sí mismo, el indígena se convierte en lo que no debe ser para la cultura que se impone. Se trata, entonces, de

4 En adelante, los destacados son nuestros.

5 Somos conscientes de que estamos aunando dos formas de observar el vínculo entre texto y contexto que pueden parecer contradictorias, pese a que ambas responden a la superación de los estudios inmanentistas del lenguaje. Nos referimos, como hemos mencionado, a la propuesta de Bourdieu ([1982] 2008, p. 87-97), según la cual la realidad extraverbal otorga al lenguaje su capacidad de acción, mientras que también hemos hecho referencia a los «actos de habla» de Austin (1975). Aunque en ambas maneras de asumir la relación texto-contexto está contenida la idea de la estrecha vinculación de dichas nociones, se diferencian en el énfasis en una u otra (ya sea en el poder de lo extraverbal sobre el lenguaje, ya sea en la acción del lenguaje sobre el mundo). A nuestro juicio, entre ambos planos se establece una relación dinámica y bidireccional según la cual no hay una acción desde el lenguaje hacia la transformación del contexto, ni el valor del primero depende necesariamente del segundo, sino que ambas maneras de relacionarse se presentan constantemente en la comunicación humana.

un intento por incorporarlo al orden colonial, para lo cual debe dejar de ser aquello que es, debe abandonar su cultura.

Gracias a que esta forma textual se presenta como un discurso que puede «hurgar» en los recuerdos de quien escucha, el Tercer Concilio de Lima, como parte de la segunda entrega de los complementos pastorales, publica un apartado especial del *Confessionario* (1585a) con preguntas dirigidas a grupos particulares de la sociedad indígena. Esta división «tiene en cuenta la lógica de las conversiones, mediante las cuales era necesario captar a las clases altas de la sociedad» (Muñoz, 1988, p, 82). Ese es el caso de los caciques y curacas (4), cuya conversión es «clave» en la evangelización, ya que, como indicaba el Segundo Concilio Limense (1567), ellos posteriormente influirán sobre sus súbditos (Arias González y Vivas Moreno, 1993, p, 248). Del mismo modo, con la diferenciación de grupos, se determina el rol de los llamados hechiceros y confesores del mundo andino. Esta incorporación tenía el fin de averiguar sobre prácticas consideradas como idolátricas, ajenas a la práctica del cristianismo (5):

> (4) 2. Quien labra y ſiembra tus tïerras y Chacras? los Indios por ſus mitas? y eſſas mitas ſon deſde el tiempo del Ynga, o por orden de los Visitadores, o Gouernadores, o tu les fuerças a que lo hagan?
>
> (Tercer Concilio de Lima, 1585a, *Confessionario*, 15v)
>
> (5) 6. Has adorado y ſacrificado las guacas, o mirado las entraũas de animales, para adiuinar, o hazer otras coſas ſuperſticioſas?
> (Tercer Concilio de Lima, 1585a, *Confessionario*, 19v)

Con lo anterior, se evidencia la voluntad por diferenciar el auditorio en pos de una mayor efectividad del discurso, ejercicio propio de la oratoria sagrada,[6] al tiempo que se deja entrever el juicio moral sobre la organización socio-económica de los indígenas. Esta clase de indagatorias se ve facilitada por el papel de los confesionarios en el control social, ya que constituyen mecanismos mediante los cuales «se reglamenta la moral y la ética de vida de una sociedad» (Muñoz, 1988, p. 64) y «se va llevando a cabo una modelación cultural» (Pulido, 2016, p. 156). Al mismo tiempo, con la introducción y la promoción de la idea del pecado, estas obras se convirtieron en instrumentos de formación de una conciencia en el indígena, pues «se le implantan unas normas, unas prohibiciones y unos límites que establecerán la legitimidad de sus acciones» (Arias González y Vivas Moreno, 1993, p, 256).

4.3.2. Pláticas y sermones

Estos tipos de textos están orientados al convencimiento y a la persuasión; en ellos es habitual la relación entre abstracción y concreción, pues, como hemos señalado, los misioneros establecen este segundo elemento como un mecanismo retórico para el acceso al primero. Esta relación se manifiesta a través de los

6 *Cfr*. San Agustín de Hipona ([396-397 y 426-427] 1969).

argumentos por creencias y tradiciones indígenas, los cuales incorporan en el discurso el pensamiento religioso y las costumbres de los grupos originarios americanos, enfatizan en los contenidos —no en la forma del argumento— y manifiestan la dinámica intercultural entre el mundo ideológico de los conquistadores/evangelizadores y los pueblos originarios. Es así como ponen en relación dos espacios cognitivos que se han «encontrado» en un proceso de dominación que pretende la aculturación de los grupos nativos americanos. Esta dinámica de oposición de formas de pensamiento se instala en los textos como parte del discurso polémico (*Cfr.* Kossel, 1997); en efecto, dicha dinámica se manifiesta en la oratoria sagrada de tal modo que le otorga una estructura discursiva, por lo que podemos considerar que la polémica, el enfrentamiento de ideas y concepciones del mundo, caracteriza el discurso argumentativo en situaciones de contacto.

En los textos misioneros, las referencias al mundo cultural de los receptores pueden incluir toda clase de comportamientos. Ahora bien, en especial, se tratan temas religiosos, en concordancia con el carácter de las clases discursivas, cuyos temas, vinculados con la catequesis y con los sacramentos, se ligarán necesariamente a la doctrina cristiana. Así, en *Exhortación o Plática…* del Tercer Concilio Limense se incluye el apartado *Reprehensión para los idólatras y supersticiosos*, en el cual se incluyen prácticas intraculturales indígenas (6):

> (6) Quiero que ſepas quan enojado eξta Dios contra ti por eſſas maldades que has hecho de *adorar las guacas, o al* ſol Úc. Porque *le has quitado* ſu *honra, y la has dado a las piedras y a los cerros y otras coſas que* ſon *muy viles*. Tu no ves que eſſas coſas no hablan ni ven, ni ſienten, ni hacen caſo de lo que tu les dizes, ni entienden la honra que tu les hazes? Di tonto, porque hazes tan gran necedad?
>
> Tu no ves que tu eres hombre y hablas y ſientes, y nada de eſſo habla ni ſiente, mas que las piedras de la calle, que las piſas y no reſponden? Y ſi las llamas y honras tampoco lo ſaben ni ſe les da nada? Pues *de eſſa* ſuerte *es la Guaca y la Apachita; y el Rio, y el Sol* ſon *criaturas de Dios que no* ſaben *ni* ſienten*, mas de que Dios les menea y andan como Dios les manda*, y a ti te quiere Dios mas que a ellas: porque aunque eres pequeûo, tienes alla dentro Alma hecha a ſemejança de Dios, que uale mas que todo eſſo. *No adores mas guacas que es grandiſsima traycion contra Dios.*
>
> *Dime loco, que pienſas, que la guaca te haze bien o mal?* Muy ciego eξtas. Dios es el que da ſalud y enfermedad. El que embia lluuia o la quita. El que da el mayz, y ganados, y hijos, y todo quanto ay, porque el es ſeñor y criador de todo, y todo obedece a ſu voluntad. Llama a Dios *y no hagas caſo de las guacas que no pueden nada. No te engaũe el Diablo que te quiere lleuar al infierno: y por eſſo te dize que la ley de los Chriξtianos no es buena: y que hables con los Hechizeros, y que adores las guacas, y que les ofrezcas tus coſas.*
>
> *Tu no ves como los Christianos Viracochas deſprecian las guacas? y todo lo que tus antepaſſados mochauan: y comen y huelgan, y mandan, y pueden mas que voſotros, y hacen lo que quieren? Pues* ſi *las guacas* ſon *algo como no* ſe *defiendē de los viracochas? No ves que el padre toma la guaca, y la piſa y deshaze?* No por eſſo le haze mal. Anda que todo eſſo es burla y engaño del Diablo: no ſeas tonto. Adora al gran Dios hazedor de todo, y cree en [J]eſuchriξto

de todo tu coraçon: *y no hagas caſo de* ſueûos*, ni de agueros, ni de otras vanidades.* Mira que los cuerpos muertos no comen, ni ſienten: mas la tierra los come y deshaze: y las almas no ſe ſuſtentan de comida corporal.

(Tercer Concilio de Lima, 1585a, *Exhortacion y platica…*, 23v-25r)

En este fragmento queda de manifiesto cómo en estos tipos textuales se sigue un modelo de marcado carácter didáctico, en este caso, expresado a través de una serie de preguntas «retóricas» de alto valor pragmático, con las cuales se pretende imitar un diálogo entre el misionero y el oyente indígena. El diálogo, de largo alcance en la historia de la enseñanza (recordemos, por ejemplo, los diálogos platónicos), se emplea como recurso del discurso religioso en diversos tipos textuales, en especial en el tipo textual catecismo. Al respecto, Poblete (2016, p. 67) señala que este «está artificialmente constreñido a una serie de preguntas-respuestas que, aunque amplias, limitan el alcance de lo enunciable y pertinente en un espacio que, si bien es formalmente dialógico, corresponde en rigor a una estructura altamente jerarquizada». A través de ese diálogo se recrea la *performance* de la comunicación, la actuación misionera en la predicación, una forma de interacción con los roles de oyente y de receptor claramente definidos.

Por otra parte, la interseccionalidad de contenidos y costumbres de la cultura del alocutario está marcada por la idea de la demonización de América. Sin pretender generalizar, la presencia del diablo en el continente es una constante en sermones y pláticas de evangelización indígena. Así, Domingo de Santo Tomás (1560) explica y traduce la noción de 'diablo' en lengua quechua en un intento de describir las prácticas prehispánicas a partir de criterios cristianos (7):

(7) Otros fueron muy malos, no obeceſcierō a dios, ni guardaron ſus mandamiētos cūpliendo ſu volūtad, antes peccarō y enojarō mucho a dios nro ſeñor. Ya eſtos por ſus peccados, los echo Dios del cielo, y deſterro aca baxo de la tierra, al infierno en grā fuego, y obſcuridad, y hedor Dōde haſta agora estā, y eſtarā para ſiēpre encerrados, padeſciendo por ſus peccados. Y *eſtos* ſon *los q en vra lengua llamays (mana alliçupay.) Y noſotros en la nueſtra, les llamamos diablos*.

(Santo Tomás, 1560, *Plática…*, s/p)

Esta traducción de *diablo* como *alliçupay*, que podríamos recrear como «ángel maligno» (Elfernik, 2000), se explica en el contexto de la demonización con que los misioneros interpretaron las culturas indígenas. Con este ejercicio retórico, se ponen en equivalencia no solo dos términos, uno vernáculo y otro cristiano, sino también dos creencias, lo que facilitaba las tareas de evangelización.

En tanto, Valdivia (1621), cuando adapta los sermones del *Tercero catecismo* (1585b) limense, equipara las creencias mapuches con la demonología del cristianismo (8). Para ello, utiliza el efecto de la contigüidad producido por la enumeración de nociones que identifica como «demoniacas»: las cristianas «demonios» y «diablos», y la mapuche «*alhues*». Esta forma de interpretación de las culturas indígenas no resulta extraña si consideramos, como indica Adorno (1988, p. 56), que para la mentalidad europea de la época el «modelo epistemológico era la similitud, y consciente o inconscientemente, los europeos —cronistas, poetas,

escritores, misioneros y tratadistas teológico-jurídicos— elaboraban modelos y marcos comparativos al tratar de reconocer, comprender y clasificar la humanidad americana». En este ejercicio, el mundo indígena se incorpora de tal modo que resulta negado, pues pasa a ser objeto de una (re)creación y de una (re)configuración conceptual para el auditor. Se trata, no obstante, de su propio universo cultural, pero presentado no mediante la dinámica intracultural acostumbrada, sino a través del proceso de mediación que realizan los textos producidos en situación de contacto de lenguas y de hablantes.

> (8) Y por eſto todos ellos acâ abaxo, por ſer tā malos, y altiuos, eſtā llenos de enojo, y andan rabioſos, aborreciendo a Dios, llenos de embidia, haziēdo enemiſtades con Dios: y a los buenos hōbres que obedecen la voluntad de Dios, les ſon contrarios *eſtos Angeles malos. Eſtos* ſon *los q* ſe *llaman demonios, diablos, y alhues*, y aborrecen, y tienen embidia de todos los hōbres q ſon imagen de Dios, y ſe parecen y le han de yr a ver al cielo, diziendo ellos, que los hombres han de ver el cielo que perdieron ellos.
>
> (Valdivia, 1621, *Sermón en lengua de Chile*, p. 43)

Alonso Sutil (2016: p. 212), en referencia al *Sermón en lengua de Chile* del mismo Valdivia (1621), ha señalado que el autor «intercala voces castellanas para que el mapuche, poco a poco, fuera familiarizándose con la doctrina cristiana. Términos como "cristiano", "sacramentos", "dios", "nuestro señor Jesucristo", etc. iban calando en la cultura mapuche». Lo mismo sucede, como apreciamos, con las nociones vinculadas con la demonización que los misioneros representaron en las creencias indígenas.

4.4. Conclusiones

En particular, la presentación de la información abstracta a través de lo concreto fue habitual en tipos discursivos catequéticos (confesionarios, pláticas y sermones) de la producción misionera colonial del Arzobispado de Lima (siglos XVI y XVII) y se manifestó, entre otros recursos, con la integración del universo cultural de los oyentes-indígenas. Con lo anterior, en las obras revisadas, se genera una red de contenidos que abarca dos ámbitos: por una parte, el cristianismo y sus postulados corresponden a un plano cognitivo para el oyente, mientras, por otra, sus creencias y tradiciones se ubican en el plano de lo empírico, de lo práctico, de lo efectivamente realizado. La utilización de este recurso se produce por su idoneidad para la expresión de lo concreto, ya que se ha determinado al receptor como un *otro* que se constituye a partir de su pertenencia étnica en un ser incapaz de comprender la abstracción. De ahí proviene la necesidad de presentar dicha noción mediante lo concreto.

Al respecto, sostenemos que, si bien los hablantes habitualmente elaboramos aquello que decimos a partir de condicionamientos extradiscursivos —según criterios universales de adecuación del discurso para el éxito comunicativo—, este principio elemental resulta altamente manipulado en las obras de la lingüística misionera que hemos analizado, pues en ellas la delimitación conceptual de la imagen de los indígenas —como oyentes del contenido religioso— se realiza en

consideración de su pertenencia étnica y cultural. En dicha determinación se expresa con una serie de prejuicios sobre ellos que, en la práctica, son las ideas preconcebidas sobre las etnias y culturas del continente. En definitiva, estas obras acaban por actualizar un ideario que ve a los indígenas como sujetos demonizados o niños (Murillo Gallegos, 2009), salvajes o tiranos, eternos menores de edad a los que hay que conducir a la verdad y a la razón. Esta forma de concebir y conceptualizar al *otro* es producto de las relaciones interétnicas marcadas por la asimetría y la dominación de un grupo. Por ello, la evangelización construyó y se enfrentó a un nuevo sujeto que, aunque diferenciado del europeo, se interpretaba a partir de sus parámetros. En este ejercicio de comparación, el indígena se convertía en un ser excluido que representaba lo *errado*, que no se debía ser, mientras que el mundo cristiano se erigía como *lo correcto*.

Creemos que esta clase de determinaciones funciona como un elemento conformador de la exclusión. Con ello, el discurso catequético contribuye a la mantención de un orden colonial fragmentado y jerarquizado, y la etnia se convierte en una representación de la segregación a la que conducían las condiciones materiales y simbólicas con que se relacionaron los diversos protagonistas de la realidad colonial intercultural americana.

Debido a lo anterior, desde la posición de los evangelizadores, la manipulación de la retórica resultaba clave para el éxito del proceso de cristianización que se llevaba a cabo con los grupos indígenas. En ese sentido, y en concordancia con la historia de institucionalización y expansión de la Iglesia Católica, los misioneros fueron conscientes del valor de la palabra y de las consecuencias cognitivas y socioculturales de sus actuaciones verbales, de modo que cumplieron un rol como mediadores entre las masas indígenas y los intereses eclesiásticos.[7] De hecho, es ahí donde se sitúan las características de una práctica discursiva: en su conciencia de uso, pues de esa manera, contribuye a la generación de relaciones entre las personas y colabora en la creación de interacciones y formas de pensamiento e interpretación.[8]

4.5. Referencias bibliográficas

4.5.1. Fuentes primarias

AGUSTÍN DE HIPONA, «Sobre la Doctrina Cristiana». En *Obras de San Agustín. De la Doctrina Cristiana*. XV. Ed. de Balbino Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, [396-397 y 426-427] 43-285.

CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Doctrina christiana, y catecismo para instrvccion de los Indios, y de las demas perſonas, que han de ſer enſeñadas en nueſtra ſanɛta Fé. Con vn confessionario, y otras cosas neceſſarias para los que doɛtrinan, que* ſe *contieuen en la pagina ſiguiente. Compvesto por avctoridad del Concilio Prouincial, que ſe celebro en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la miſma traduzida en*

7 Aedo Fuentes (2005) señala, para el caso de los trabajos de Luis de Valdivia, que la inclusión de lo indígena en el discurso catequético es una marca de hibridez de la que el autor no alcanza a percatarse. Por el contrario, en esta investigación planteamos que sí existe esta voluntad de inclusión, expresada en la preceptiva y desarrollada en la práctica.
8 Sobre esta última idea, cfr. Foucault ([1969] 2007).

las dos lenguas generales, de eſte Reyno, Quichua, y Aymara. Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo, 1584.

CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Confessionario para los curas de indios. Con la Instrvcion contra svs Ritos: y Exhortacion para ayudar al buen morir: y ſumma de ſus priuilegios: y forma de Impedimentos del Matrimonio. Compvesto y tradvzido en las Lenguas Quichua, y Aymara.* Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo, 1585a.

CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Tercero Cathecismo y exposicion de la Doctrina Christiana, por Sermones. Para qve los cvras y otros miniſtros prediquen y enſeñen a los Yndios y a las demás perſonas. Conforme a los qve en el sancto Concilio Prouincial de Lima ſe proueyo. Impresso con licencia de la Real Audiencia*. Cuidad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo, 1585b.

SANTO TOMÁS, Domingo. *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdova, 1560.

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

VALDIVIA, Luis de. 1606. *Arte, y gramatica general de la lengva que corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario, y Confeſſionario. Compueſtos por el Padre Luys de Valdivia, de la Compañía de Jeſus, en la Prouincia del Piru. Ivntamente con la Doctrina Chriſtiana y Catheciſmo del Concilio de Lima en Eſpañol, y dos traducciones del en la lengua de Chile*. Lima: Francisco del Canto.

VALDIVIA, Luis de. 1621. *Sermon en lengva de Chile, de los mysterios de nvestra santa fe catholica, para dedicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas, acomodadas a ſu capacidad.* Valladolid: [Jeronimo de Murillo].

4.5.2. Estudios

ADORNO, Rolena. «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XIV, 28 (1998), pp. 55 -68.

AEDO FUENTES, María Teresa. «El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia», *Acta Literaria* 30 (2005) pp. 97-110.

ALONSO SUTIL, María Cruz. «Luis de Valdivia (1561-1642) S. I.: estudios sobre las lenguas de Chile para la intermediación en los conflictos bélicos», en M. A. Vega Cernuda y M. Pulido (eds.), *El escrito(r) misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar*. Madrid: MHISTRAD y OMM Press, col. «Traducción», [2015]2016, pp. 201-219.

ARIAS GONZÁLEZ, Luis y Agustín VIVAS MORENO. «Los manuales de confesión para indígenas del siglo XVI (hacia un modelo de formación de la conciencia)», *Stvdia Historica. Historia Moderna*, XI (1993) pp. 245-259.

AUSTIN, John Langshaw. *How to do thinks with words?* Oxford: Oxford University Press, 1975.

BOURDIEU, P. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal, [1982] 2008.

CANCINO CABELLO, Nataly. «Lo abstracto y lo concreto de las lenguas indígenas según las gramáticas misioneras del Arzobispado Limense, siglos XVI y XVII», en *Mutatis Mutandis*, 11/1, (2018) pp. 6-23. Disponible en https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/mutatismutandis/article/view/330790/20789232.

CASTRO, Victoria. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2009.

DUCROT, Oswald y Tzvetan TODOROV. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo XXI, [1972]1974.

DUCROT, Oswald. *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Hachette, 1984.

ELFERINK, Jan G. R. «Desórdenes mentales entre los incas del antiguo Perú», *Revista de Neuro-Psiquiatría del Perú*, LXIII 1/2 (2000), s/p. Disponible en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/neuro_psiquiatria/v63_n1-2/desordenes%20mentales.htm.

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI, [1969]2007.

FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina y Esperanza Rocío ALCAIDE LARA. *Mecanismos Lingüísticos de la persuasión*. Madrid: Arco/Libros, 2002.

GUÉMANOVA, Alexandra; PANOV, Mijail & PETROV, Vasili. *Lógica: en forma simple sobre lo complejo (traducido del ruso por Victor Médnikov)*. Moscú: Progreso, [1991] 2002.

HERNÁNDEZ, Esther. «Aspectos metodológicos de la investigación en lingüística misionera hispánica». En P. Máynez (ed.), *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Perspectiva multidisciplinaria*. México DF: Grupo Destierros, 2013, pp. 223-247.

KOSEL, Ana Carina. «Los sermones de Valdivia: distribución de lugares, didáctica y polémica en un testimonio del choque de dos culturas», *Anuario de Estudios Americanos* 54/1 (1997), pp. 229-244.

MUÑOZ, Fanny. «¿Dominar y/o evangelizar? Los jesuitas y la confesión católica», *Debates en sociología* 12/14, 1988, pp. 63-100.

LISI, Francisco Leonardo. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico, con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima 1582 y 1583*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.

LURIA, Alexander Romanovich. «La palabra y su estructura semántica». En *Conciencia y lenguaje*. Madrid: Visor Libros, 1984, pp. 29-46.

MURILLO GALLEGOS, Verónica. *Problemas de evangelización, Problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI)*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.

PÉREZ, Manuel. *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Madrid/Frankfurt/México DF: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuet/Bonilla Artigas, 2011.

PIAGET, Jean. «El desarrollo mental del niño». En *Seis estudios de psicología*. Buenos Aires: Ariel, [1964] 1983, pp. 11-94.

POBLETE, Juan. «De la lectura como práctica histórica en América Latina: la primera época colonial y siglo XIX», *Cuadernos de Literatura* XX/39 (2016), pp. 57-94. Disponible en http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/15100.

PULIDO, Martha. «El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas, traducción cultural: tentativa de comprensión de la historia cultural y religiosa de Colombia», en M. A. Vega Cernuda y M. Pulido (eds.), *El escrito misionera como mediación intercultural de carácter multidisciplinar*. Madrid: MHISTRAD y OMM-Press, 2016, pp. 149-163.

RODRÍGUEZ, Lucía. «Evangelización y políticas lingüísticas en la Nueva España. El papel de los catecismos en la castellanización». En A. Acosta, Z. Estrada y A. Grageda (coords.), *Artes, vocabularios, doctrinas y confesionarios en lenguas de México*. Hermosillo: Universidad de Sonora, 2013, pp. 259-273.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. «Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer Concilio», *Investigaciones Sociales*, X/17, (2006), pp. 491-503. Disponible en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n17_2006/a22n17.pdf.

—, «Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial», *Revista Española de Antropología Americana*, 37/2 (2007), 39-59.

YÁÑEZ ROSALES, Rosa. «Del *Confessionario mayor en la lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina (1569) al *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana* de Bartholomé de Alva Ixtlilxóchitl (1634). Variaciones en el tiempo colonial». En A. Acosta, Z. Estrada y A. Grageda (Coords.), *Artes, vocabularios, doctrinas y confesionarios en lenguas de México*. Hermosillo: Universidad de Sonora, 2013, pp. 79-115.

ZAMORA RAMÍREZ, Elena I. «Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI». En *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*. En M. A. Vega Cernuda (Ed.). Lima: Universidad Ricardo Palma, 2012, pp. 103-123.