



Indiana

ISSN: 0341-8642

ISSN: 2365-2225

indiana@iai.spk-berlin.de

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz

Alemania

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

Idolatría y sexualidad: Métodos y contextos de la transmisión y traducción de conceptos cristianos en los confesionarios ibéricos y coloniales de los siglos XVI-XVIII. Introducción al dossier

Indiana, vol. 35, núm. 2, 2018, Julio-, pp. 9-27

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz

Alemania

DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v35i2.9-27>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247057647003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Idolatría y sexualidad: Métodos y contextos de la transmisión y traducción de conceptos cristianos en los confesionarios ibéricos y coloniales de los siglos XVI-XVIII. Introducción al dossier

Idolatry and Sexuality: Methods and Contexts of the Transmission and Translation of Christian Concepts in 16th-18th Century Iberian and Colonial Confession Manuals. Introduction to the Dossier

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

Stirling University, Scotland (Great Britain)

sabine.dedenbach-salazarsaenz@stir.ac.uk

1. El contexto de estos estudios

Las contribuciones reunidas en esta colección temática se remontan a un coloquio internacional llevado a cabo en la Universidad de Stirling en septiembre de 2016¹ que se distinguió por un objetivo claramente delimitado: el de investigar un género de texto de cristianización del mundo ibérico-americano de los siglos XVI al XVIII. Escogimos el confesionario² para que de esta manera fuera posible centrarnos en algunas interrogantes anteriormente acordadas y en textos comparables, especialmente las del contexto histórico y sociolingüístico y de la transmisión y traducción de conceptos y términos del castellano a las lenguas amerindias.³

1 Agradezco a la Universidad de Stirling por contribuir a los costos de los viajes de los participantes y de la organización, y a las colegas por salvar las considerables distancias geográficas.

2 CONFESSIONARIO “[...] libro ò tratado en que se dá regla para confessarse; y es lo mismo que Confesional y más usado [...]” (Diccionario de Autoridades 1729, t. II: 497).

3 En un marco más amplio, pero de manera parecida y desde una perspectiva comparativa, las contribuciones de *Translating Catechisms*, *Translating Cultures* (Fluechter & Wirbser 2017) analizan el género textual del catecismo para estudiar la variedad de los instrumentos de cristianización en el contexto global, y cómo estos manuales hasta cierto punto fueron adaptados a las culturas y lenguas regionales.

Recibido: 13 de noviembre de 2017; aceptado: 4 de abril de 2018



INDIANA 35.2 (2018): 9-27

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v35i2. 9-27

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Partimos de la hipótesis que un análisis desde una perspectiva comparativa de estos aspectos de la época en la cual se desarrolló y estableció el poder de la Iglesia frente a las culturas indígenas de Latinoamérica nos permitiría descubrir métodos y acercamientos (si no estrategias) comparables entre autores que trabajaban en diferentes regiones, y preguntamos si el hecho de que pertenecían a diferentes órdenes religiosas influyó en su traducción.

Para hacer posible una mirada detallada y comparativa tuvimos que delimitarnos al estudio de dos mandamientos de los diez que formaban (y todavía forman) la base de la confesión. Escogimos el primero y el sexto.⁴

El primer mandamiento, *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, que se centra en la existencia de **un** Dios, y con esto –especialmente en el contexto de la cristianización– refleja la preocupación de los sacerdotes con las culturas y religiones indígenas y su supuesta idolatría, dando con frecuencia una idea de las creencias y costumbres indígenas como ellos las percibían, cuasi una ‘etnografía’.⁵ El sexto mandamiento, *No fornicarás*, se refiere a la sexualidad y temas relacionados; está exclusivamente dominado por preguntas y fenómenos supuestamente experimentados ya en Europa y también en América. De cierta manera parece reflejar una obsesión que tenían los confesores con lo sexual (cf. Valenzuela 2007: 54-55).

Hemos escogido estos dos mandamientos porque reflejan muy bien la situación de control religioso y social, expresan la preocupación por integrar a los indígenas en el sistema europeo que –como se nota en las preguntas– es con frecuencia distinto de los sistemas amerindios. Son estas diferencias las que dan una gran importancia a los retos y soluciones culturales, lingüísticas y de traducción. En nuestro coloquio y para esta colección temática hemos estudiado algunos confesionarios e idiomas particulares.

Contextualizando los confesionarios que se crearon en las lenguas amerindias, en su contribución Isabel Muguruza Roca describe y analiza el extenso confesionario castellano de Martín de Azpilcueta, agustino español y jurista, cuya obra, primero publicada a mediados del siglo XVI y ampliamente difundida, influenció también los confesionarios americanos. Además ella explica algunos aspectos básicos de cómo él comprendía el primer y sexto mandamiento.

Roxana Sarion, al estudiar el confesionario del franciscano Diego de Tapia (1723), nos da un marco y contexto histórico del género y específicamente de la Nueva Andalucía (Venezuela), así como también una descripción de los retos con los cuales se vio enfrentado este sacerdote, especialmente al traducir el sexto mandamiento a la lengua cumanagota, ahora extinta.

4 Para un pequeño estudio comparativo que resume algunos resultados de las discusiones del coloquio véase Dedenbach-Salazar *et al.* (2016).

5 Cf. Valenzuela (2007: 46). Sin embargo, hay que tener en cuenta que en muchos aspectos, también los que pueden parecer indígenas americanos, siguen catálogos de preguntas europeos (ver abajo, sección 2, Pérez).

Un primer análisis antropológico-lingüístico presenta el estudio de Ruth Monserrat y Cândida Barros que analizan el primer mandamiento y exponen qué implicaciones han tenido las traducciones realizadas por los jesuitas José de Anchieta (siglo XVI) y Antônio Araújo (1618) con referencia a la creación de nuevos campos semánticos y la ‘chamanización’ del cristianismo.

Rosa Yáñez examina algunos términos clave de la religión cristiana y cómo se usaron en los confesionarios del náhuatl del dominico Martín de León (1611) y del bachiller Bartholomé de Alva (1634), enmarcando su análisis en el debate sobre los métodos más adecuados de traducción que se habían originado entre dominicos y franciscanos, y si a mediados del siglo XVI se notan en los confesionarios de los franciscanos Diego de Molina, el adscrito a Pedro de Gante, y el de un dominico anónimo.

Cristina Monzón analiza el confesionario tarasco o p'urhépecha del franciscano Ángel Serra (1697). Enfocándose en el sexto mandamiento y recurriendo al contexto de la cultura indígena, ella muestra cómo el autor trataba de traducir algunos conceptos fundamentales a la lengua amerindia, entre ellos el de ‘pecado’, intentando comprenderlos y explicarlos usando términos y sufijos de la lengua indígena.

Mientras que los estudios anteriores muestran distintos métodos usados por los misioneros-lingüistas para la traducción del lexicon, Sabine Dedenbach-Salazar compara –mediante el primer y sexto mandamiento– cinco confesionarios quechuas (de los siglos XVI al XVIII) en cuanto a algunos recursos gramaticales, considerando estos aspectos en el estudio de traducción. Resulta que –de manera similar que con referencia a la terminología cristiana en quechua– también en las estructuras gramaticales se puede observar si no una normalización, sí que son bastante parecidas y evidencia de un sólido conocimiento de la lengua.

Un primer resultado de nuestro coloquio, y tal vez el que nos sorprendió más, fue que el género de confesionario que habíamos escogido por su supuesta homogeneidad y ‘formularidad’, resulta consistir de un sinnúmero de recursos que –si bien siguen el catálogo básico de lo que contienen los mandamientos– se diferencian en casi todos los aspectos de métodos léxicos, gramaticales, textuales y discursivos. Parece que no hay dos confesionarios que sean idénticos, ni en castellano ni en otra lengua. Lo ejemplifica muy bien Sarion⁶ con los confesionarios del cumanagoto, de Ruiz Blanco y de Tapia. Tapia escribió primero un confesionario breve, después otro, largo, y ambos autores emplean distintos recursos: Ruiz Blanco hace notas, mientras que Tapia complementa las preguntas generales con otras más específicas, además de dar a veces lo que el penitente suele responder (Sarion, sección 4, 7, Apéndice). Esto significa que el texto fuente sigue un patrón, el de los mandamientos, pero cada confesionario es diferente, lo cual es

6 Cuando a continuación se hace referencia a las autoras sin año se remite a su contribución en esta revista.

importante al estudiar y analizar las traducciones. De cierta manera los confesionarios son un laboratorio de traducción, y aunque no sabemos quiénes eran sus traductores, reflejan la práctica así como también la integración de conceptos teóricos, sea de forma consciente o inconsciente.

Las presentes contribuciones revelan el carácter multifacético histórico y lingüístico de estos textos, y esperamos que nuestros estudios, que analizan aspectos lingüísticos y de traducción de estos dos mandamientos, puedan aportar a una mejor comprensión de los métodos lingüísticos y de traducción de algunos términos y conceptos clave, tomando en consideración las diferencias con las que se enfrentaban los clérigos, así como las relaciones de poder que se expresaban en la práctica de la confesión.

2. El contexto histórico

En la religión cristiana la confesión tiene una larga tradición. En su presentación de 1980 sobre el cristianismo y la confesión, Foucault (1997) explicó que la confesión servía para mostrar públicamente vergüenza y humillación, y con esto se podía lograr la reconciliación. Lo que al principio era un instrumento subjetivo para encontrar una verdad personal, llegó a ser un instrumento social para el control de otros y, como lo ve el cronista indígena del Perú, Felipe Guaman Poma (2001 [ca. 1615]), incluso de abuso (ver Ilustración 1⁷; ver Azoulai 1993: 120⁸). Especialmente en el contexto colonial el confesor europeo intenta controlar y ‘re-educar’ al indígena mediante sus preguntas acerca de los diez mandamientos que forman el modelo de los confesionarios.⁹ Lo que dificulta más este tipo de discurso en los países de dominación colonial es el hecho que, al considerar que se tenían que usar las lenguas indígenas y no el castellano,¹⁰ los misioneros se veían confrontados con el reto de traducir las preguntas a estas lenguas, lo cual implicaba una transmisión (e imposición) de conceptos europeos a los amerindios.

7 Ver Velezmoro-Montes (2011: esp. 140-143).

8 En su excelente estudio sobre los manuales de confesión para los indígenas, desde el siglo XVI al XVII, Azoulai (1993) da una detallada descripción y análisis de los confesionarios escritos para los pueblos amerindios desde México hasta Chile. Para hacer comprensible el contenido y sus implicaciones, ella sitúa las preguntas que componían los confesionarios en el marco sociocultural indígena y colonial, y también los compara con los confesionarios europeos precedentes y del mismo tiempo. Su énfasis está en los temas y no en los detalles lingüísticos y de traducción (para esto ver solamente su capítulo VI).

9 Ver Valenzuela (2007: 46-47). Ver también la sección 3.2 de esta Introducción. Para una amplia exposición del desarrollo histórico ver Haliczzer (1996, esp. Introducción y cap. 1), con especial atención en España; también las obras anteriores, fundamentales, de Tentler (1977) y Delumeau (1983).

10 No hay que olvidar que en Europa recién a partir del siglo XVI se traducen los confesionarios (y otras obras de instrucción religiosa) a las lenguas vernáculos, es decir, castellano, alemán etc. (Haliczer 1996: 17-18).



615 [629]
SACRAMENTO DE LA CONFICION



576 [590]
MALA CONFICION QUE
que [sic] haze los padres y curas de las
dotrinas. Aporrea a las yndias preñadas y a
las biejas y a yndios. Y a las dichas solteras
no las quiere confezar de edad de beynte
años, no se confiesa ni ay remedio de ellas.

Figura 1. Guaman Poma, Nueva corónica y buen gobierno (2001 [ca. 1615])
Cortesía de la Royal Danish Library, GKS 2232 4º.
<<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/>> (23.10.2018).

Como parte importante de la adoctrinación cristiana, la confesión se transformó en una confesión individual ya desde el Concilio de Letrán en 1215, pero recién el Concilio Tridentino –que se inició en 1547– especificó los reglamentos de la confesión que se publicaron en 1551, y estos entraron en los confesionarios de las Américas (Azoulai 1993: 20-21).

También se puede ver que ya había un marco establecido (además de los intentos de confesar a los moriscos a partir de comienzos del siglo XVI [Azoulai 1993: 24]) cuando los europeos comenzaron a cristianizar a los indígenas americanos. Por eso es importante contextualizar los confesionarios latinoamericanos en la tradición ibérica (y europea) que no solo influyó, sino que también determinó el marco intelectual y formal de estos.

La tradición de preguntar según los mandamientos se remonta al medioevo, como lo muestra, por ejemplo, el confesionario de Pérez (2012 [1316] ; cf. Azoulai 1993: 41). Así, en cuanto al primer mandamiento se pregunta por dioses ajenos, la adivinación y el agüero; empieza de la manera siguiente:

27Infidelidad

Pregunte tambien el confesor al penitente de los pecados de la infidelidad los quales pertenescen a este mandamiento, conviene a saber non ternas dioses agenos. E açerca de esto preguntele veynte cosas por orden. Primera mente si cometio alguna vez ydolatria. Segundo si nego non auer dios o si le nego non /[13v] ser ... incarnado o si nego non ser tres personas e vn dios. Lo terçero si fizo alguna adeuinaçion o si pregunto algo a los demonios. La quarto si fue alguna uez a los adeuinos. Lo quinto si fue a los agoreros o a los astrologos o a los encantadores. Lo sexto si cato en agueros de aues o de animalias. Lo setimo si creyo en los suennos. [...]

El sexto es largo y comienza así:

32Non fornicar

El sexto mandamiento de dios es non faras fornicacion ... en el qual segun dize sant Agustin es defendido todo ayuntamiento non conveniente e por ende pregunte el confesor al penitente algunas cosas. La primera es si cometio luxuria con el coraçon deseando vsar con mugeres disoluta mente. Segundo si andudo tras ellas o si las busco e procuro con mucha diligencia. Terçero /[18v] si durmio con alguna muger suelta seyendo el suelto. Quarto si peço con fermosa o con fea. Quinto si desnudo con desnuda ca mas deleyte ay. Sesto si por manera natural e en vaso conveniente. Setimo si corronpio uirgen. Octauo si cometio adulterio con casada e si fue prenada e el fijo si fue criado del marido e pregunta si eredo la fazienda que es vn gran rrobo. Nono si touo que ver con cunnada o con parienta. [...]

Todas son preguntas que aparecen en los confesionarios latinoamericanos de forma muy parecida.

El dominico Francisco de Victoria (también Vitoria), co-fundador de la Escuela de Salamanca, se encuentra en esta misma tradición; con ca. 40 páginas su confesionario (1562) es corto,¹¹ y nos podemos imaginar que ha sido una guía útil para los misioneros. Con referencia al primer mandamiento pregunta asimismo por la infidelidad, la idolatría, la blasfemia, la invocación de los demonios, encantaciones y adivinanzas (“El primero mandamiento es ...”). Mientras que aquí emplea preguntas indirectas (*si adoro [sic] al demonio*)¹², en el sexto mandamiento da una lista de los pecados (no son preguntas): pecar con mujer casada, con parienta, con monja, con mujer virgen, soltera, contra la naturaleza, es decir, masturbación, homosexualidad y relaciones sexuales en posiciones

11 Victoria vivió en la primera mitad del siglo XVI, y su confesionario se publicó póstumamente, en nueve ediciones, entre 1558 y 1579 (González Polvillo 2009: 338). Leonard (1942: 32, no. 142) lo menciona en una lista de libros enviados a Lima.

12 En esta Introducción están en cursiva todas las citas literales y los términos amerindios y castellanos que se mencionan.

prohibidas, además besar o tocar partes deshonestas (“El sexto mandamiento es ...”), de los cuales casi todos se encuentran también en los confesionarios para indígenas.

Otro co-fundador de la Escuela de Salamanca fue Martín de Azpilcueta, teólogo, jurista y economista, que se ocupaba también del tema del indígena y la guerra justa. En base a contactos personales el autor tenía considerable influencia en el pensamiento de los misioneros jesuitas, especialmente en los portugueses. (Muguruza Roca, sección 1.) El confesionario de Azpilcueta, muchas veces redactado y modificado, apareció a lo largo del tiempo en muchas ediciones y en distintas lenguas,¹³ y aun las ediciones más ‘simplificadas’ –aunque contenían listas de preguntas concretas– eran comprensivas (Muguruza Roca, secciones 3 y 5). A diferencia de los latinoamericanos, incluía breves exposiciones antes de las preguntas por cada mandamiento (Muguruza Roca, sección 6). Variaban considerablemente las distintas ediciones, y de cierta manera esto continúa manifestándose en los confesionarios para los indígenas, lo cual refleja una característica típica de este género. Una diferencia interesante entre el de Azpilcueta y la mayoría de los latinoamericanos es que en el suyo la moral sexual ocupaba un lugar menos importante que lo pecuniario, lo cual se refleja en la amplitud y lo detallado de las preguntas en relación a los diferentes mandamientos (Muguruza Roca, sección 6.2). En muchos confesionarios latinoamericanos el sexto mandamiento ocupaba más espacio que cualquier otro y preguntaba detalladamente por los pecados sexuales. Casi parece que el control social sexual tenía el primer lugar en la preocupación de muchos misioneros.

El rito de la confesión empezaba –de manera parecida en Europa y América– con un examen de conciencia y preguntas generales. Se solía practicar una vez por año y por un sacerdote externo. En las Américas se debe imaginar enmarcada en otras acciones rituales, como por ejemplo un acto de extirpación de idolatría o sermones que lo precedían o seguían, pero la parte principal se componía de los diez (o, resumidos, de ocho) mandamientos, terminando con una exhortación a la penitencia. (Azoulai 1993: 58-65.)

Hubo una diferencia clave entre la confesión destinada a los europeos de la que se dirigía a los indígenas americanos: mientras que el penitente europeo enumeraba sus pecados, el indígena –el ‘nuevo fiel’– tenía que responder a preguntas hechas. Por eso está claro por qué en Europa las *summae*, manuales y tratados explicaban los pecados, siguiendo los diez mandamientos, y con más o menos detalles, mientras que en Latinoamérica se crearon –también en base a los diez mandamientos, y remontándose formalmente a las *summae* medievales– listas de preguntas (Azoulai 1993: 22, cf. Valenzuela 2007: 44).

En los concilios y sínodos que tuvieron lugar en todas las provincias coloniales desde mediados del siglo XVI, se debatía y sugería el empleo de confesionarios. A partir de esta continua discusión fueron diferentes órdenes religiosas las que influenciaron este género

13 266 ediciones y traducciones (González Polvillo 2009: 71; cf. Haliczzer 1996: 9).

de textos. Los dominicos tuvieron un rol importante al comienzo de la cristianización, pero pocos años después ganaron más importancia los franciscanos en México y los jesuitas en el Perú (Azoulai 1993: 32-39).

Cuando aparecieron los confesionarios, las estructuras indígenas políticas y religiosas centralizadas ya estaban por desaparecer –oprimidas por el estado colonial–, pero seguían manteniéndose los cargos y prácticas a nivel regional y local. Aunque los españoles los veían como funcionarios y obras del diablo respectivamente, no se debe olvidar que en España y Portugal también persistieron creencias y prácticas antiguas, allí llamadas ‘supersticiones’, como lo muestran las obras de Castañega (1529) y Ciruelo (1540).¹⁴ En los confesionarios americanos las preguntas se desarrollaron reflejando un (supuesto) conocimiento de prácticas religiosas y sociales indígenas. Sin embargo, de cierta manera y teniendo en cuenta que las preguntas y suposiciones eran siempre filtradas por los confesores, cuando se suman todas las preguntas, el confesionario da información sobre la totalidad de la vida cultural y social de una comunidad indígena colonial.

3. Métodos de traducción

3.1 Lexicón y semántica

Las primeras órdenes religiosas que reflexionaron sobre ciertas estrategias para la traducción de conceptos cristianos a las lenguas amerindias fueron los dominicos y franciscanos en México. Los dominicos usaban términos de las lenguas nativas para que los indígenas pudieran entender mejor los contenidos de la nueva fe: se les presentaba un neologismo de un significado nuevo.¹⁵ En cambio, los franciscanos preferían préstamos o traducciones literales de palabras del castellano (o latín), o calcos de estos.¹⁶ *Mictlan*, que en náhuatl denomina el mundo de los muertos, es adaptada para significar el *infierno* por el franciscano Diego de Molina, mientras que el dominico anónimo de 1548 ya usa el paralelismo náhuatl-castellano *mictlan infierno* que interpreta el contenido náhuatl usando una expresión estilística característica de esta lengua (Yáñez, sección 2.1). Vemos que aun en estos casos tempranos las teorías claramente diferenciadas no necesariamente se reflejan en su implementación. Más aun, en los confesionarios más tardíos, los de Martín de León (1611) y Bartholomé de Alva (1634), podemos ver que los métodos empleados no seguían una ‘teología lingüística’ bipartita, sino que más bien parecen haber estado

14 Ver Azoulai (1993: 86- 87). Cf. también, por ejemplo, los sueños concebidos no (siempre) como una experiencia cristiana, desde Pérez ([1316] 2012, ver arriba) y Azpilcueta (Muguruza Roca, sección 6.1) hasta los confesionarios en tupí (Monserrat y Barros, sección 4, mandamiento 1/14), y tratados ya en la *Reprobación* de Ciruelo (1540, parte segunda, cap. sexto de lo sueños, ff. XVIIr-XVIIv).

15 Un neologismo puede ser una entidad léxica nueva, en términos de forma y significado, o puede ser un nuevo significado que se añade al establecido (Meger 2010: 14, que cita a Kinne (1998: 85).

16 Sachse (en prensa); Yáñez, sección 2.1. De cierta manera esto parece reflejar la discusión más general de si había que catequizar a los indígenas en castellano o en sus lenguas (ver los documentos de Solano 1991).

sujetos a la pragmática y el contexto práctico con el que se enfrentaban los misioneros: los acercamientos siguen siendo variados, y aun en la inclusión de paralelismos y difrasismos (figura metafórica del náhuatl prehispánico y colonial) se nota cierta variación; lo que se establece es un ‘náhuatl de doctrina’ que recurre a neologismos del náhuatl y préstamos del castellano, combinándolos muchas veces en el difrasismo (Yáñez, sección 3). Vemos también que, aunque León es dominico, él cuenta con el acuerdo explícito de varios especialistas en la lengua, todos de diferentes órdenes, para justificar la traducción de ‘persona’ de la Trinidad a una expresión del náhuatl, forma casi desconocida por otros autores, y no se sabe más sobre su raciocinio (Yáñez, sección 3.1). Un acercamiento no tan diferente que se encuentra en el confesionario quechua del jesuita Torres Rubio (1619) es la oferta para el confesor de escoger entre el préstamo y una explicación sobre la violación (que solo habría tenido el sentido deseado si en la cultura andina hubiera habido una concepción de ‘virginidad’): *Mana carip ricciscanhuan .l. donçellahuan huchallicurcanquichu? .l. paquircanquichu?*, literalmente: *Con alguien que no fue conocida por un hombre o con una doncella pecaste o [la] quebraste?* (Dedenbach-Salazar, sección 3.3, ejemplo 6).

La palabra tupí *Tupā* que se refería a un ser sobrenatural fue usada por los jesuitas para traducir *Dios* (Monserrat y Barros, nota 9). Lo que aparece como un equivalente en términos de una sustitución cultural, en realidad es un neologismo que provee un nuevo significado; en este caso reemplazaba (para los misioneros) o ampliaba (tal vez para los indígenas) el significado de *Tupā*, con un nuevo significado positivo en términos de la instrucción cristiana, ya que ahora significaba *Dios* (cf. Chamorro 2016: 251-255). En náhuatl (según los dominicos y franciscanos) es común emplear el préstamo *Dios*, pero en los confesionarios del siglo XVII, estudiados por Yáñez (sección 3.1), ya parece haberse establecido un paralelismo del neologismo y el préstamo: *Teotl Dios* (parecido al recurso arriba mencionado). En ambos casos, geográfica y culturalmente alejados, la palabra indígena para una deidad se usa para denominar al Dios cristiano.

La comunicación e influencia entre las diferentes órdenes se observa también en el confesionario tarasco del franciscano Ángel Serra (1697) –analizado por Cristina Monzón– que muestra que el autor fue inspirado por la obra de un jesuita, y no por uno anterior en la misma lengua, de un franciscano (Lagunas, 1574) (Monzón, sección 1); además solo sigue hasta cierto punto el acercamiento lingüístico establecido mucho antes por los franciscanos en México. Para explicar el concepto de pecado¹⁷ recurre a un calco, el de traducir

17 Este concepto, en el sentido de transgredir el código moral, por ejemplo mediante relaciones extramaritales o el abuso de alcohol, ya existía en la sociedad nativa (Monzón, sección 2). Cabe observar que para los traductores no era fácil encontrar ‘equivalentes’ no solo para términos que tenían implicaciones religiosas ajenas a otros pueblos, sino que también ‘pecar’ se usaba en términos generales para significar la transgresión de convenciones morales y legales o ser culpable, según los mandamientos de Dios (Diccionario de Autoridades 1737, t. V: 174-176). Como lo muestran nuestros datos, en los textos de catequización también se empleaba explícitamente para expresar el acto sexual

literalmente al tarasco *conocer a una persona*. Pero esta formulación usada en castellano para expresar el acto sexual y que la traduce literalmente al tarasco, en esta lengua implica un conocimiento en general o uno específico en términos de parentesco (Monzón, sección 4). Además es el único calco en este campo semántico del que se sirve Serra. Con relación al acto sexual como pecado usa palabras de significados generales, especificándolas con determinados sufijos, como por ejemplo *coger el trasero* (Monzón, sección 3). De igual manera, para el concepto general de pecado deriva varias palabras complejas de lexemas existentes. De estos solo uno se encuentra con el significado cristiano en un documento colonial y en el uso actual de la lengua (Monzón, sección 6). En general, podemos ver que Serra emplea neologismos de un significado nuevo, y es interesante que lo que los hace ‘nuevos’ es la combinación con determinados sufijos; como por ejemplo en base a *thava* –*pisar, dar coques*–, llega a acuñarse *thauacurita, menospreciar (a Dios)* (Monzón, sección 5). También vemos el proceso de crear un nuevo significado, parecido al tarasco colonial, en quechua, donde *hucha(-)* es usado para *pecado/pecar*. Originalmente parece haber tenido el significado de *negocio, pleito, deuda* (sustantivo); con la combinación de sufijos, *hucha-lli(-ku)-* significaba con probabilidad originalmente *hacer daño* (verbo); en el uso cristiano llega a ser *pecar*.¹⁸ En contraposición al tarasco este significado ganó reconocimiento general y se sigue usando hoy en día en textos quechuas cristianos.¹⁹ Ambas lenguas son bastante parecidas en términos tipológicos, y solo podemos especular si lo que cuenta por la diferente situación actual fue la historia y política lingüística de conversión y/o el hecho de que en quechua se decidió escoger solo una palabra.

Así se ve que la aparente diferenciación en los acercamientos hecha inicialmente desaparece en muchas obras y hay una tendencia a crear neologismos en base a significados existentes.

Más aun, en algunos casos se encuentra un cambio semántico más complejo, un *semantic shift*. Como lo muestran Monserrat y Barros en base a los jesuitas de Brasil,

no legítimo (en términos de los que lo llevan a cabo y el tipo de acto). Es interesante que el *Diccionario de Autoridades* (1737, t. V: 175) se refiere al acto sexual como ilegítimo cuando es la “pecadora [...] la muger de mal vivir, que hace ganacia de su cuerpo” (ya en Cobarruvias 1977 [1611]: 858). Además el acto sexual se circunscribía, como por ejemplo usando ‘dormir’ (Cobarruvias 1977 [1611]: 484), ‘tener ayuntamiento’ (Cobarruvias [1611] 1977: 484; Diccionario de Autoridades 1726, t. I: 511), ‘tener cuenta’ (Diccionario de Autoridades 1729, t. II: 682) – palabras y expresiones que en sí no tienen una connotación negativa (ver Sarion, sección 6, nota 13). Por eso el traductor tenía que entender estas diferenciaciones y encontrar formas ‘equivalentes’ en lenguas y culturas que podían tener o no conceptos parecidos (ver Sarion, sección 5). Ver también Dedenbach-Salazar *et al.* (2016). Ver también Valenzuela (2007: 49-51) para una discusión de la problemática que en algunas culturas indígenas también existía un concepto de pecado y de confesión, por lo cual era difícil separarlo conceptualmente del europeo, especialmente para el penitente.

18 González Holguín (1989 [1608]: 194-196 [ojo: números de páginas reconstruidos]); cf. Harrison (2014: 95-96), también Duviols (1976).

19 Por ejemplo en Molloy & Sutta (1967: 326-327).

Anchieta (siglo XVI) y Araújo (siglo XVII), en tupí, *caraiba*, término relacionado con el mundo del chamanismo, llegó a significar la persona ‘blanca’ y adquirió numerosos significados del mundo cristiano, y esto se complicaba aun más por darle a *caraiba* una connotación negativa mediante una nueva derivación. De manera opuesta, *santidade / santo* empezó a referirse al chamán y adquirió un significado negativo en el sentido cristiano. Esto está confirmado ya que en el mismo primer mandamiento del confesionario de Araújo, *caraiba* se entiende como concepto ‘pagano’ y en un diccionario colonial es traducido como *santidade*, volviendo al significado negativo creado para esta palabra portuguesa. Otros términos, como por ejemplo *pajé* (que también designa un chamán) y los rituales que este lleva a cabo, ahora llegaron a tener un significado negativo en los confesionarios y otros textos de adoctrinación ya que se usaban para describir rituales que se oponían a la adoración del Dios cristiano (Montserrat y Barros, secciones 3 y 5).

Es interesante que algunos términos amerindios adquirieron un significado cristiano, ‘bueno’, y otro indígena, ‘malo’, como por ejemplo la palabra tupí para *ofrenda* (Montserrat y Barros, sección 5). De manera parecida, y solo en sentido positivo, el jesuita González Holguín equiparó la comunión con rituales incaicos, empleando palabras de la esfera religiosa quechua para la eucaristía (ver Dedenbach-Salazar en prensa: 4. F, G). Según Monserrat y Barros (Conclusão) este tipo de traducción es una estrategia jesuita, y por eso no sorprendería que esta también forme parte de los métodos aplicados por el jesuita González Holguín.

En términos de la construcción de una frontera entre el ‘indio’ no civilizado, opuesto al cristiano, al describir los rituales y ofrendas a estos seres ‘paganos’, los confesionarios nos dan información detallada, aunque siempre hipotética, sobre la religión indígena, enmarcándola –aparentemente de manera consistente– en el sistema cristiano y con esto identificándola como ‘falsa’. Por ejemplo, el primer mandamiento en tupí no cubre solamente la adoración a Dios y la blasfemia, sino que pregunta por rituales socio-religiosos, como son las danzas, la segregación de las mujeres jóvenes y de los varones en ciertas ocasiones, y la curación llevada a cabo por los chamanes (Montserrat y Barros). De manera parecida, el confesionario cumanaigoto de Tapia pregunta acerca de los sacerdotes indígenas (los *piaches*), la adivinación y la lectura de la punta del tabaco, demonizando los *piaches* y sus prácticas (Sarion, sección 7). Con referencia al campo lingüístico se nota en tupí que los autores coloniales llevaron a cabo un dramático cambio semántico –resultando en la re-organización de campos léxicos enteros– en el cual en la mayoría de los casos la palabra amerindia llega a tener un significado negativo.

El cambio semántico ha llevado a lo que se ha denominado una ‘chamanización colonial’ (ver Castelnau-L’Estoile, en Monserrat y Barros, Conclusão), no tan diferente de la andinización del cristianismo que se encuentra en algunas fuentes quechuas (ver por ejemplo Dedenbach-Salazar 2013, 2016b). Este fenómeno también se tiene en las fuentes del náhuatl, llamado ‘nahuatlización del cristianismo’, término acuñado por

Dibble (1974: 227) cuando habló de la nahuatlización del cristianismo como resultado de la transmisión de metáforas del náhuatl a textos cristianos (ver Yáñez, sección 3.2), y los autores de estos materiales no eran jesuitas.

Hablamos entonces de una ‘indigenización’ de la terminología usada para los fenómenos cristianos, pero ¿es también la indigenización de la religión (es decir, no solo de la terminología)?

Sabemos que los sacerdotes eran de la opinión que la religión y cultura cristiana eran expresión de la civilización más desarrollada, y algunos formulan claramente la demonización de lo indígena. Entre los misioneros estudiados aquí está Tapia que describe a los cumanagotos como de *corta capacidad, torpes, y rudos*; son *bestias y mentirosos*. El hecho de que apenas saben contar, según él, influye en su incapacidad de confesarse bien (Sarion, sección 5). Los sacerdotes indígenas enseñan los engaños del demonio (Sarion, sección 7); aquí resuena un sermón del Tercer Concilio Provincial de Lima en el cual queda clara la categorización de los sacerdotes indígenas como *ministros* del diablo (Tercero catecismo 1585, sermón XIX, f. 109r). Esto también se puede apreciar en una representación visual (Figura 2) en la cual el sacerdote indígena, con cuernos de diablo, da un *quero* a una pareja, ¿haciendo burla de la comunión o queriendo imitarla? [flecha a la derecha], y –a la izquierda de esta escena– el diablo tienta y seduce a los indígenas que se confiesan [flecha a la izquierda] (ver Gisbert & de Mesa 2010).



Figura 2. José López de los Ríos: “El infierno”,
Iglesia de Carabuco, La Paz, Bolivia, 1684.
Detalle (PESSCA 947B).

Por eso el uso de términos amerindios solo habría sido el intento de emplear conceptos y palabras comprensibles para los indígenas, es decir que los misioneros no tenían la intención de indigenizar la fe, el cristianismo, sino de cristianizar a los indígenas ‘paganos’ mediante la lengua de estos.

Tal vez podemos hablar de una indigenización del cristianismo recién con relación a la religión contemporánea y sus diferentes maneras de incorporar elementos cristianos en su visión del mundo y que para eso se (re)crea una terminología indígena-cristiana.²⁰ Y aún ahora, en el siglo XXI, es difícil delimitar influencias históricas (de la Iglesia, populares, y posiblemente ambas) de una interpretación elitista de la teología india y de la información que se difunde mediante el Internet.

3.2 Gramática y discurso

Hasta ahora el estudio de la lingüística misionera se ha centrado en el análisis léxico-semántico. Para lograr una imagen más completa del uso de la lengua, la indo-europea y la traducción, cabe acercarnos también al campo sintáctico y discursivo. En su contribución sobre los confesionarios quechuas, Dedenbach-Salazar trata de algunos de estos temas. Podemos suponer que los usos particulares de los tiempos y su traducción fueron intencionados por los autores/traductores, como parece ser el caso en quechua, e implicaban una actitud distinta frente/hacia los penitentes: si lo hacían antes o lo seguían haciendo (Dedenbach-Salazar, sección 3.1). Diferenciaciones parecidas se encuentran en los autores jesuitas de los confesionarios en tupí: en portugués ellos varían entre el presente y el pasado, pero no consistentemente (según Monserrat y Barros, por ejemplo mandamiento 1/3, 1/11). De manera similar en tarasco Serra emplea un determinado aspecto que relaciona la acción al presente (Monzón, sección 3, nota 11): todos temas por estudiar en los textos castellanos comparándolos con las traducciones.

Además, al nivel discursivo, los jesuitas Anchieta y Araújo se distinguen en cómo el confesor formula la supuesta transgresión. En algunos casos Anchieta (según Monserrat y Barros, mandamiento 1/10, 1/6 [10]) pregunta si el penitente intenta(ba) (portugués *procurar*) actuar en contra del mandamiento, y Araújo frecuentemente pregunta si el penitente cree en rituales no cristianos (Monserrat y Barros, sección 4 - Resumen). Valdría la pena estudiar más detalladamente estos aspectos léxico-discursivos y su traducción, ya que Azpilcueta había distinguido claramente entre la intención, el deseo, y el hecho mismo –de esto dependía la gravedad del pecado (Muguruza Roca, sección 6.2)–, una diferencia que aquí encontramos en los dos jesuitas portugueses. Sin embargo, también

20 Albó (1999) discute y evalúa lo que significa que algunos términos españoles se usan en quechua para fenómenos religiosos andinos, e.g. *mesa* para la ofrenda. Chamorro (2016: 262) muestra –con referencia a las palabras para las deidades y Dios– que la lengua de cristianización no ha tenido una influencia marcada en el mundo guaraní.

Pérez Bocanegra, que no era jesuita, incluye preguntas sobre el deseo (Dedenbach-Salazar, sección 2). Asimismo para el cumanagoto, Tapia tiene una sección que pregunta por el deseo de las transgresiones sexuales, seguido por preguntas sobre lo que el penitente ha hecho (Sarion, sección 6). Obviamente no sabemos si en estos casos la reacción del sacerdote era diferente según la respuesta, así como lo había exigido Azpilcueta. Donde también se nota la diferenciación de la intención y cómo interpretarla es en el confesionario quechua de Torres Rubio de 1619 y el de un posterior redactor de este (1754). Preguntando por la interacción entre el hombre y la mujer ‘virgen’, en el primero se pregunta si el hombre ha tenido relación sexual con alguien *no conocida de un hombre* [el hombre no ha tenido relaciones sexuales con ella]; después se pregunta si las ha tenido *con alguien que no conoce a un hombre* [ella no ha tenido relaciones sexuales con un hombre], lo que presenta una diferencia mínima en términos gramaticales, pero refleja diferentes concepciones de la relación entre hombre y mujer (Dedenbach-Salazar, sección 3.3).

Otro aspecto que se revela en la gramática es la actitud que tiene el autor hacia el penitente indígena. En el confesionario de Azpilcueta se dirige al penitente (europeo) usando el formal *vuestra merced* y solo a veces el *tú/vos* informal (aunque hay que tener en cuenta que las formas y el uso de los pronombres personales estaban en fluctuación en esa época) (Muguruza Roca, sección 6). En términos del pronombre, en quechua no se distingue la segunda persona formal de la informal, pero los confesionarios usan siempre el informal *tú* en su original castellano, lo cual marca claramente la asimetría entre el confesor español y el penitente indígena (Dedenbach-Salazar, en los ejemplos). Según Azpilcueta (Muguruza Roca, sección 2), la actitud general del confesor debería ser benévola y no la de un juez riguroso. En contraposición, en el confesionario náhuatl de Molina se encuentra lo que Yáñez (sección 3.1) llama *tortura*, pero esta actitud ya no está presente en el de León. Igualmente Tapia, en su confesionario cumanagoto, es muy estricto en cuanto a la absolución, y dice que el indígena no deja de pecar aunque se le infunda temor (Sarion, sección 6). Es interesante también que él se refiere a un recurso gramatical que usa el indígena: el sufijo dubitativo que le permite al penitente no comprometerse: según Tapia, al usarlo, el indígena *duda en la Fé* (Sarion, sección 7).

4. Otras consideraciones traductológicas

Hemos visto que los métodos de traducción son variados, pero se basan en principios parecidos y, más que reflejar una ideología lingüístico-filosófica debatida en teoría, combinan diferentes acercamientos para obtener mejor el efecto deseado.

El rol del autor/redactor/traductor y de la intención, reflejada en el corpus y la extranjerización/domesticación, es tocado en algunos artículos y se tematiza en el estudio de Dedenbach-Salazar que intenta acercarse a este aspecto mediante un primer análisis tentativo de algunos conceptos de la teoría de la traducción.

En términos del *skopos* (para qué propósito se escribe y para quién se traduce) todos los trabajos de los misioneros lingüistas se dirigen a un destinatario directo –el sacerdote que debe enseñar la fe cristiana– y uno indirecto –el indígena al que debe instruirse mediante los materiales–. Esto se refleja, por ejemplo, en que los confesionarios tempranos de náhuatl son listas concisas, pero los más tardíos de León y Alva también tienen comentarios y explicaciones, por un lado como exhortación directa al penitente (Alva), por otro como ayuda para el sacerdote (León), (Yáñez, sección 3.1).²¹ Tapia, al referirse al penitente indígena, dice que prefiere no emplear un intérprete y en caso de que fuera necesario, habría que escogerlo cuidadosamente (Sarion, sección 5). Para captar mejor el *skopos*, nos queda por comparar en cuánto los confesionarios amerindios siguen el modelo medieval de preguntas cortas y al mismo tiempo detalladas (véase Pérez, siglo XIII) –como es el caso en la mayoría de ellos–, y/o en cuánto mantienen restos de los manuales extensos, por ejemplo el de Azpilcueta.

Los misioneros lingüistas también parecen estar de acuerdo en términos de la domesticación/extranjerización: al usar términos indígenas con nuevos significados, desde su punto de vista extranjerizan la religión cristiana, es decir que la llevan hacia el nuevo fiel; al mismo tiempo intentan domesticarla para el recipiente indígena quien –así parecen suponer– va a encontrar lo familiar para comprender lo foráneo y de esta manera hacerlo suyo. En el caso de Tapia, la adaptación de términos específicos y abstractos a la comprensión indígena lo llevó a traducir el confesionario al cumanagoto según el *sentido*,²² y esto resultó en que en un principio se le negó el imprimátur (Sarion, sección 4).

También hay una similitud en cuanto a la problemática de la (in)visibilidad del traductor; lamentablemente esta consistencia no es satisfactoria porque en general todos tienen escasa o ninguna información directa sobre la función del autor y traductor. Monserrat y Barros (sección 2), por ejemplo, mencionan que Araújo era responsable de la composición; Yáñez (sección 3.2) formula una hipótesis en cuanto a la colaboración indígena mediante equipos de traducción;²³ Dedenbach-Salazar (sección 2) muestra que la información en cuanto a la función de autor, redactor y/o traductor de los que crearon los confesionarios quechuas es limitada. En contraposición, en el caso de Tapia está claro que él mismo tradujo el texto al cumanagoto (aunque no sabemos si alguien le ayudó) y pide al usuario que se comunique con él si tiene algún problema lingüístico (Sarion, sección 4).

21 Cabe preguntarnos si los sacerdotes usaban listas escritas a mano y circuladas entre ellos como patrón, más que los manuales detalladísimos que hubieran tenido que reformular.

22 Método común ya en la traducción al castellano desde el siglo XV (ver Dedenbach-Salazar 2016a: 10, nota 17).

23 Ciertamente en México se encuentra documentación en cuanto a la colaboración de indígenas en la creación de textos cristianos, y además hay una literatura poética particular que se remonta a tiempos prehispánicos (ver Dibble 1974).

A manera de resumen se puede decir que –a pesar de las muchas diferencias– podemos observar lo que se podría llamar una ‘cultura lingüística misionera’ (más que estrategia), a pesar de que los autores pertenecen a diferentes órdenes religiosos y escriben en diferentes siglos. Queda especialmente claro que conforme avanzaba la empresa misionera (y ya desde los inicios), no todos los franciscanos se adherían a su propia propuesta formulada al comienzo de su trabajo en las Américas.

Aparte de un análisis de muestras más amplias y otros géneros discursivos queda por estudiar en base a nuestros aportes si esta cultura lingüística misionera es el resultado de los estudios universitarios en lenguas y traducción que hayan podido realizar los autores coloniales (Dedenbach-Salazar 2016a: 9, nota 15), de la comunicación personal directa o epistolar entre ellos, y/o fruto de una sistematización de experiencias individuales ‘en el campo’.

Referencias bibliográficas

Albó, Xavier

- 1999 Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales quillas. En: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine & 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*. 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. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein, 249-276.

Azoulai, Martine

- 1993 *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens XVIe-XVIIe siècle*. Bibliothèque Albin Michel, Histoire. Paris: Éditions Albin Michel.

Castañega, Martín de

- 1529 *Tratado muy sutil y bien fundado d'las supersticiones y hechizeries y vanos conjuros y abusiones* Logroño: Miguel de Eguia. <http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10072451> (03.09.2018).

Chamorro, Graciela

- 2016 La traducción del lenguaje cristiano al guaraní jesuítico. En: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (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, 247-267.

Ciruelo, Pedro

- 1540 *Reprouacion de las supersticiones y hechizeries*. Salamanca: Pierres Touans. <<http://uvadoc.uva.es/handle/10324/25203>> (04.09.2018).

Cobarruvias Orozco, Sebastián de

- 1977 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Turner. <<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.>> (04.09.2018).

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

- 2013 Pachamama and the Virgin revisited: Coincidences and convergences. En: Marten, Michael & Katja Neumann (eds.): *Saints and cultural trans-/mission*. Collectanea Instituti Anthropos, 45. Sankt Augustin: Academia, 159-200.
- 2016a Introducción. En: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (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, 1-17. <<http://hdl.handle.net/1893/22965>> (04.09.2018).
- 2016b ‘... por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro’: The Christian Trinity and the multiplicity of Andean deities: Indigenous beliefs and the instruction of the Christian doctrine in Quechua. *Colonial Latin American Review* 25(4): 414-444. <<http://dspace.stir.ac.uk/handle/1893/25246#.Wv76KLu5uM8>> (03.09.2018).
- en prensa Recontextualising the sacraments: Diego González Holguín’s construction of Christian vocabulary in colonial Peru. En: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (ed.): *Translating words: Explaining Christianity across cultural boundaries*. Collectanea Instituti Anthropos, 50. Sankt Augustin: Academia.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine, Cândida Barros, Cristina Monzón, Isabel Muguruza, Ruth Monserrat, Roxana Sarion & Rosa Yáñez Rosales

- 2016 Resumen del coloquio internacional “Estudio interdisciplinario comparativo de los confesionarios ibéricos y coloniales de los siglos XVI-XVIII”, Universidad de Stirling, Escocia, Reino Unido, 29-30 de septiembre de 2016. <<https://www.dedenbachsalazar.stir.ac.uk/coloquio-sobre-confesionarios-ibericos-y-amerindios-stirling-2016/>> (04.09.2018).

Delumeau, Jean

- 1983 *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Fayard.

Dibble, Charles E.

- 1974 The Nahuatlization of Christianity. En: Edmonson, Munro S. (ed.): *Sixteenth-century Mexico: The work of Sahagún*. School of American Research, Advanced Seminar Series. Albuquerque: University of New Mexico Press, 225-233.

Diccionario de Autoridades

- 1726-1739 *Diccionario de la lengua castellana ... por la Real Academia Española*. Madrid: Herederos de Francisco de Hierro. <<http://web.frl.es/DA.html>> (04.09.2018).

Duviols, Pierre

- 1976 La capacocha. *Allpanchis* 9: 11-57.

Fluechter, Antje & Rouven Wirbser (eds.)

- 2017 *Translating catechisms, translating cultures. The expansion of Catholicism in the early modern world*. Studies in Christian Mission, 52. Leiden: Brill.

Foucault, Michel

- 1997 Christianity and confession. En: Michel Foucault: *The politics of truth*. Semiotext(e) Foreign Agents Series. New York: Semiotext(e), 199-231.

Gisbert, Teresa & Andrés de Mesa

- 2010 Los grabados, el “Juicio Final” y la idolatría indígena en el mundo andino. En: Campos Vera, Norma (ed.): *Entre cielos e infiernos. Memoria del V encuentro sobre el barroco*. La Paz: Fundación Visión Cultural, Editorial LDX, 17-42. <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/18507/1/04_Gisbert_Mesa.pdf>.

González Holguín, Diego

- 1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. [Ciudad de los Reyes (Lima): Francisco del Canto.] Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facsímile de la edición de 1952. <<https://archive.org/details/vocabulariodelal01gonz>> (10.01.2018).

González Polvillo, Antonio

- 2009 *Análisis y repertorio de los tratados manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*. Arias Montano, 95. Huelva: Universidad de Huelva.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- 2001 [ca. 1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno (1615/1616)*. Edición electrónica, dirigida por Rolena Adorno e Ivan Boserup. Facsímile del manuscrito, transcripción con anotaciones, documentos y otros recursos digitales [y bibliografía]. <<http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>> (03.09.2018).

Haliczer, Stephen

- 1996 *Sexuality in the confessional. A sacrament profaned*. Studies in the History of Sexuality. New York: Oxford University Press.

Harrison, Regina

- 2014 *Sin and confession in colonial Peru: Spanish-Quechua penitential texts, 1560-1650*. Austin: University of Texas Press.

Kinne, Michael

- 1998 Der lange Weg zum deutschen Neologismuswörterbuch. Neologismus und Neologismuslexikographie im Deutschen: Zur Forschungsgeschichte und zur Terminologie, über Vorbilder und Aufgaben. En: Teubert, Wolfgang (ed.): *Neologie und Korpus*. Studien zur deutschen Sprache, 11. Tübingen: Narr, 63-110.

Leonard, Irving A.

- 1942 Best sellers of the Lima book trade. *Hispanic American Historical Review* 22(1): 1-33.

Meger, Andreas W.

- 2010 *Makro- und mediotruktuelle Aspekte in Neologismenwörterbüchern. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der Neografie des Polnischen, Russischen, Tschechischen und Deutschen*. Tesis de doctorado, Johannes Gutenberg-Universität Mainz. <<https://publications.ub.uni-mainz.de/theses/volltexte/2011/2726/pdf/2726.pdf>> (04.09.2018).

Molloy, Demetrio y Francisco Sutta

- 1967 *El mensaje de Cristo – Cristop yachachikuynin. Instrucciones misionales quechua-español*. Lima: Venus.

Pérez, Martín

- 2012 [1316] *Confesionario. Compendio del “Libro de las confesiones” de Martín Pérez*. Edición y presentación de Hélène Thieulin-Pardo. Les Livres d’e-Spania. Paris: Séminaire d’études médiévales hispaniques (SEMH)-Sorbonne / Civilisations et littératures d’Espagne et d’Amérique du Moyen-âge aux lumières EA 4083 (CLEA). <<http://e-spanialivres.revues.org/366>> (04.09.2018).

PESSCA (Project for the Engraved Sources of Spanish Colonial Art)

- 947B [José López de los Ríos (1684): El infierno. Iglesia de Carabuco, La Paz, Bolivia]. <<https://colonialart.org/artworks/947B>> (23.10.2018).

Sachse, Frauke

- en prensa Maya divinities in Christian discourse: The multivocalities of colonial mendicant translations from Highland Guatemala. En: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (ed.): *Translating wor(l)ds: Explaining Christianity across cultural boundaries*. Collectanea Instituti Anthropos, 50. Sankt Augustin: Academia.

Solano, Francisco de (ed.)

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

Tentler, Thomas N.

- 1977 Sin and confession on the eve of Reformation. Princeton: Princeton University Press.

Tercero catecismo

- 1585 *Tercero catecismo y exposicion de la doctrina christiana, por sermones*. Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo. <http://openlibrary.org/works/OL15435929W/Tercero_catecismo_y_exposicion_de_la_doctrina_christiana_por_sermones> (03.09.2018).

Valenzuela Márquez, Jaime

- 2007 Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial. *Revista Española de Antropología Americana* 37(2): 39-59. <<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0707220039A>> (04.09.2018).

Velezmoro-Montes, Víctor

- 2011 Dos escenas de la Nueva Corónica y buen gobierno sobre la confesión de indígenas: iconografía sacramental temprana en el Perú virreinal. *Allpanchis* 42(77-78): 119-155.

Victoria, Francisco de

- 1562 *Confessionario vtil y prouechoso*. Santiago: s.ed.
<<http://gredos.usal.es/jsui/handle/10366/19465>> (04.09.2018).

