



Capítulo 8

HISTORIA DE LAS LITERATURAS EN EL PERÚ

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

VOLUMEN 1

LITERATURAS ORALES Y PRIMEROS TEXTOS COLONIALES

Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea

Coordinadores

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

869.5009 Literaturas orales y primeros textos coloniales / Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea,
H coordinadores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial: Casa de
1 la Literatura: Ministerio de Educación del Perú, 2017 (Lima: Aleph Impresiones).
 459 p.: il., facsím., retrs.; 24 cm.-- (Historia de las literaturas en el Perú / Raquel Chang-
 Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, directores generales; 1)

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-03677

ISBN 978-612-317-246-6 (v.1)

1. Literatura peruana - Historia y crítica 2. Literatura peruana - Historia y crítica - Época Colonial
3. Tradición oral - Perú - Época Colonial 4. Cronistas - Perú 5. Indígenas del Perú - Época Colonial
- Religión y mitología 6. Perú - Historia - Época Colonial I. Godenzzi, Juan Carlos, 1950-,
coordinador II. Garatea G., Carlos, 1966-, coordinador III. Chang-Rodríguez, Raquel, 1943-,
directora IV. Velázquez Castro, Marcel, 1969-, directora V. Pontificia Universidad Católica del
Perú VI. Casa de la Literatura Peruana VII. Perú. Ministerio de Educación VIII. Serie

BNP: 2017-1178

Historia de las literaturas en el Perú

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

Volumen 1. Literaturas orales y primeros textos coloniales

Juan C. Godenzzi y Carlos Garatea, Coordinadores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe - www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Casa de la Literatura, 2017

Jirón Ancash 207, Lima 1, Perú

Centro Histórico de Lima. Antigua Estación de Desamparados

casaliteratura@gmail.com - www.casadelaliteratura.gob.pe

© Ministerio de Educación del Perú, 2017

Calle Del Comercio 193, Lima 41, Perú

webmaster@minedu.gob.pe - www.minedu.gob.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Manto Paracas, Horizonte Temprano (900 a.c.-200 a.c.)

Cortesía del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Primera edición: abril de 2017

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

ISBN (obra completa): 978-612-317-245-9

ISBN (volumen 1): 978-612-317-246-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-03677

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L

Jr. Riso 580, Lince. Lima - Perú

Las opiniones vertidas en estos ensayos son responsabilidad de los autores.

LITERATURA DE LA EVANGELIZACIÓN: CATECISMOS, CONFESIONARIOS Y SERMONES

Regina Harrison

Universidad de Maryland, College Park

—¿Padre, qué te cansas en quitarnos los Ídolos? Llévate ese cerro si puedes, que ese es el Dios que adoro.

(Patiño, 1649 [1648])

El diálogo anterior, entre un cura y un indígena andino, nos revela que la conversión de la población nativa aún no se había terminado a mediados del siglo XVII. En la mayor parte de la literatura religiosa de la época colonial rara vez se oye la voz de los indígenas conversos (Griffiths, 1996, p. 26). Estos textos, en su mayor parte, consisten en publicaciones de los decretos de los concilios provinciales, cartas e historias escritas por las diócesis y las órdenes religiosas, así como materiales abundantes para ser usados en catecismos, sermones y manuales de la Iglesia (véase Harrison, 2008). Muchos de estos materiales concitan el interés de historiadores, abogados, lingüistas o antropólogos, pero también el del lector no especializado, pues este podría encontrar en esos textos, por ejemplo, los orígenes de la construcción de la nación y de la identidad regional, o los contextos de la etnicidad y las definiciones del catolicismo en contraste con las creencias manifestadas por la población indígena. La literatura de los concilios es pragmática y de expresión directa, mientras que las páginas de los manuales de confesión y de los sermones se prestan a un lirismo que invita a una interpretación simbólica basada en las dos culturas: la europea y la indígena. Los fragmentos seleccionados que se utilizan en este ensayo provienen de una variedad de fuentes escritas y revelan el entusiasmo del 'proyecto' de evangelización, la estandarización de los artículos de fe para ayudar en conversiones masivas, y el uso del bilingüismo en las canciones, sermones y oraciones.

1. LOS CONCILIOS PROVINCIALES CATÓLICOS, LIMA

Mucha atención se presta a las actas y las deliberaciones del Concilio de Trento (Italia) como solución concreta a las reclamaciones críticas de los evangelistas protestantes, preocupados por la corrupción evidente en la Iglesia. Entre 1545 y 1563, los obispos y otros representantes eclesiásticos fueron invitados por el Papa para analizar la situación de la Iglesia europea y la estructura de la misión evangélica en ultramar. En estas sesiones se debatieron nuevas reformas obligatorias: que no se les permitiera a los clérigos una ausencia de la doctrina por más de dos meses; que se requiriera el uso de vestimenta religiosa y no civil; que no se aceptase a nadie en las órdenes sin mostrar evidencia de tener fondos para mantenerse (un beneficio); y la absoluta prohibición de concubinato. Además, se esperaba que los clérigos comprendieran mejor las enseñanzas de la doctrina, para extender la verdad de Dios entre los creyentes cristianos. Por supuesto, el interés y escrutinio de los protestantes evangélicos rebeldes contribuyó a este examen de la fe y la consolidación del dogma.

Los concilios provinciales limenses (1551, 1567, 1582, 1591, 1601, 1772) brindaron ocasiones propicias para la reunión de los obispos con los gobernantes regionales, a fin de discutir los motivos de la evangelización misionera. Las deliberaciones, bien ordenadas y clarificadas, pueden consultarse en tres volúmenes publicados por Rubén Vargas Ugarte (1951-1954). El adoctrinamiento de los indígenas es el tema de numerosas páginas, pero también hubo muchos comentarios sobre la responsabilidad del clérigo y el comportamiento religioso de los españoles residentes en el virreinato de Perú. Las actas del Primer Concilio establecieron el programa de la catequesis, delineando para los curas la metodología de conversión. Los nuevos cristianos indígenas tendrían que recitar de memoria los textos más importantes del Credo, el Paternóster, el Ave María, los diez mandamientos y la información didáctica de las cartillas. Como se consideraba que los indígenas tenían una ‘capacidad limitada’, no se les permitía tomar la comunión (la Eucarística), pero se insistía en su participación en otros sacramentos como el bautismo, la confesión o el matrimonio (Constitución 14 de 1551, en Vargas Ugarte, 1951, I, p. 14). La descripción del bautismo en estas páginas de las actas nos da una idea de la reglamentación. El sumario del II Concilio explica que el sacramento tenía que llevarse a cabo dentro del edificio de la iglesia, que el bebé debía tener la edad de ocho días y que los adultos debían tener plena conciencia del acto (I, p. 225). Igualmente, el II Concilio mandaba que se hiciera un cambio de nombres para sustituir los apellidos paganos con nombres cristianos: «se prohíbe en general que lleven los nombres de su gentilidad o superstición» (Lisi, 1990, p. 133).

El Tercer Concilio, de acuerdo a sus actas, no excluía a las mujeres con ascendencia española, a las monjas no se les daba licencia para hablar con los seculares, y los clérigos no podían frecuentar los locutorios de las monjas sin permiso del prelado. Exhortaban a las madres de familia a que llevaran a sus hijas a misa y no las dejaran en casa al cuidado de las esclavas. Aparecen también consejos dirigidos a moldear el comportamiento de las solteras: que se comporten con «modestia, silencio, sobriedad cristiana de vestimenta y de la forma de sentarse» (Lisi, 1990, p. 193).

Los estudios contemporáneos se han concentrado en las Actas del Tercer Concilio Limense (1582) por su énfasis categórico en la conversión indígena. Al ser convocados por el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, los miembros del Concilio implementaron las reformas necesarias del Concilio de Trento rescribiendo las normas del catecismo y la administración de los sacramentos. Decidieron definitivamente que los indígenas de las doctrinas debían recibir instrucción en su idioma nativo. Por esta razón los mestizos colaboraron en el programa de evangelización, principalmente en la traducción del corpus oficial. Sin embargo, a pesar de su valor como traductores, la ordenación o incorporación de los mestizos a la vida eclesiástica era un asunto de mucha discusión, con innumerables opiniones en pro y en contra a lo largo de los años. Al final, la política de la Corona y de las órdenes religiosas —con la excepción de los mercedarios— determinó no permitir la ordenación de los mestizos.

2. LAS PUBLICACIONES DEL III CONCILIO EN 1584-1585

2.1 *Doctrina cristiana* (1584)

Un equipo de traductores colaboró para elaborar los dos textos principales de 1584, la *Doctrina cristiana y Catecismo para instrucción de Indios* [1584], con traducciones en quechua y aimara¹. Esta versión trilingüe, obligatoria para las doctrinas de indígenas, contenía: (1) las oraciones básicas, los artículos de fe, los mandamientos, las categorías de las virtudes y los pecados y una confesión general; (2) un catecismo menor (para los rudos —con dificultad para aprender—); (3) una Suma de la Fe, con un silabario; (4) un catecismo mayor con una explicación del Credo, los sacramentos, los mandamientos y la oración del Padre Nuestro. Se esperaba que los conversos indígenas se supieran de memoria las preguntas y las contestaciones religiosas. El programa didáctico de 1584 está claramente orientado a ayudar en la alfabetización

¹ Aunque existen muchas ediciones facsímiles de estas publicaciones, cito de la edición normalizada, editada por Juan Guillermo Durán (1990[1584]). En otras circunstancias, las citas pertenecen a mis propias versiones modernizadas. Los títulos, en cambio, siempre se describen con la ortografía colonial.

de los nuevos cristianos; por eso existe una estructura de interrogación lógica y un instrumento para los nuevos lectores, el silabario:

Vocales: a.e.i.o.u.

Ba be bi bo bu. Ca ce ci co cu. Da de di do du. Fa fe fi fo fu.

Ga ge gi go gu. Ha he hi ho hu. Ja je ji jo ju. La le li lo lu. Ma me...

(Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 470).

Una comparación de los dos catecismos nos revela diferentes tratamientos de los artículos de fe; se nota que en el *Catecismo breve* hay un comentario muy reducido sobre el catolicismo. Por ejemplo, para aquellos «rudos y ocupados», la explicación de la Trinidad es sucinta y al punto:

Porque de estas tres personas, el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo. Y el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo no es el padre ni el Hijo. Pero todas estas tres personas tienen un mismo ser, y así son no más de un solo Dios (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990a, p. 466).

La breve plática que sigue contiene una amonestación contra la adoración de otros dioses:

Este es el Dios verdadero y no hay otro Dios; y todos los demás [dioses] que adoran las otras gentes fuera de los cristianos, son falsos y vanos (p. 469).

En cambio, el *Catecismo mayor* amplifica la elucidación en una manera muy incisiva:

Pues ¿cómo son tres y un solo Dios?

Porque ninguna de esas tres Personas es la otra, y cada una de ellas es Dios, y todas tres son un mismo Dios, porque tienen un mismo ser y poder y divinidad, sin que haya en ellas mayor ni menor.... (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990b, p. 474).

Así que, desde la pregunta hasta la contestación, la sintaxis gramatical enfatiza los cambios sutiles en la dicción expuestos en las dos versiones. La primera cita expresa una Trinidad concebida como tres personas unificadas en un cuerpo («tres personas, y... de un solo Dios»), imaginada en forma muy concreta. El *Mayor*, en cambio, presenta una respuesta menos ingenua, más conceptual y, sobre todo, realiza la interpretación de la igualdad (todos los tres son iguales), dejando claro que la relación de poder no depende de una subordinación inherente entre padre e hijo.

En la formulación de los dos catecismos, se hace evidente el conocimiento que los miembros de la iglesia tenían de las creencias paganas andinas. Por ejemplo, esta interrogación extraída de las páginas del *Catecismo breve*, pregunta inocentemente, pero a la vez, revela el sistema de fe entre los nativos: «¿Pues, el sol, la luna, estrellas, lucero, rayos, *guacas* y cerros no son Dios?» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990a, p. 466). Es notable en esta indagación filosófica que la mención de la designación andina del espacio sagrado (*guaca*) se incluye con la lista de otros elementos sagrados como las entidades celestes y terrestres. El sol y la luna son deidades obvias para los españoles invasores desde el momento de la conquista; las otras deidades no tanto. Poco a poco se dieron cuenta los españoles del complejo sistema de constelaciones y de fenómenos naturales que merecían la adoración de las multitudes andinas. Como bien lo ha estudiado Gary Urton, estas entidades andinas requerían nuevas categorías de observación que difieren de los conceptos europeos como, por ejemplo, se nota al observar la constelación de la nube oscura (de la llama) que aparece en la Vía Láctea. Para discernir este complejo astronómico, no se mira a las estrellas (una visión europea), sino a las manchas negras entre las estrellas que nos dan la forma del animal (Urton, 1981, pp. 169-191). También «rayos» se escribe en este texto en plural, no en singular, para representar la creencia andina en una divinidad tripartita que los clérigos habrían llegado a entender.

La contestación a la pregunta, en ambos textos, es consistente pero cambia el tono de la explicación. Por ejemplo, el *Breve* provee una narración de las cosas hechas por Dios y asegura que la humanidad puede aprovecharse de este don de Dios (véase Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990a, p. 468), mientras el *Mayor*, después de mencionar las creaciones de la divinidad, exhibe un tono amenazante que construye la imagen de un Dios que castiga el pecado de adorar a los dioses andinos (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 475): «Nada de eso es Dios, y quien lo adora, enoja a Dios y le quita su honra, cometiendo contra Él grandísimo pecado y ofensa».

Al leer estos fragmentos de los catecismos es obvio que la tarea de la evangelización fue problemática para los teólogos y para los traductores. Como ya se vio en la explicación de la Trinidad, el concepto del padre y el hijo es bien entendido como dos entidades distintas. Pero por supuesto la combinación de estas tres esencias en un solo cuerpo requería de una terminología muy especializada basada en la doctrina cristiana. Así se lee en la introducción de 1584: «Y aunque hay algunos expertos en la lengua, hay empero pocos que lo sean juntamente en letras sagradas» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 458). Por esta razón, un conjunto de expertos fue seleccionado y ellos firmaron sus nombres en la conclusión de la *Doctrina cristiana* de 1584: Juan de Balboa, Alonso Martínez, Bartolomé de Santiago,

y Francisco Carrasco. La fidelidad de la traducción fue aprobada por otros expertos: Juan de Alamaraz, Pedro Bedón, Alonso Díaz, Lorenzo González, Blas Valera, y Martín de Soto. Pero hubo que hacer concesiones; la selección léxica era muy difícil ante la realidad de las lenguas regionales. Se vislumbra esta dificultad en el comentario sobre los compromisos léxicos:

[...] aunque hubiese cosas, que por ventura se pudiesen decir mejor de otra suerte (que forzoso es que haya siempre en esto de traducción diversas opiniones), pero ha se juzgado, y lo es menos inconveniente, que se pase por alguna menos perfección que tenga por ventura la traducción; que no dar lugar a que haya variedad y discordias,... (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 458).

Afortunadamente, las «Annotaciones» añadidas a los textos doctrinales de 1584 nos permiten trazar los procesos intelectuales detrás de la selección de las equivalencias quechuas o aimaras para el vocabulario español. Muchas veces las «Annotaciones» presentan el caso de una traducción «sentido por sentido más que palabra por palabra» (Acosta, 1985, p. 167). Esta sección de los catecismos ofrece un vocabulario de conceptos difíciles, en orden alfabético de la «A» hasta la «Y», y también comentarios acerca del estilo para tener una expresión elegante o familiar a partir de un contexto u oración ejemplar. Al escoger sus equivalencias, los lexicógrafos apreciaban una visión del mundo estrictamente indígena. Notable es su sorpresa ante el hecho de que no haya vocabulario genérico para la entidad «animal» en quechua, una distinción tan necesaria para hacer comparaciones entre los humanos (gente capaz de razonar) y los no humanos (los animales) que carecen de esa capacidad: «Llamacuna nina, como los carneros se toma esta especie, por todo género de animales, porque no hay en esta lengua vocablo que signifique animal o bestia» (Acosta, 1985, p. 173). Diego González Holguín, el lexicógrafo jesuita, autor del enorme diccionario quechua de 1608, da fe de los obstáculos para traducir las configuraciones europeas: «Adviértese que los indios no tenían vocablos de todo lo espiritual ni vicios, ni virtudes, ni de la otra vida y estados de ella, y este Vocabulario da copia de esto, que es muy necesario para predicar y catechizar» (González Holguín, 1989, p., 10).

2.2 Los *Confessionarios*

2.2.1 Confesiones prehispanicas

Los cronistas europeos frecuentemente describían la existencia del rito de confesión entre los nativos andinos. Los clérigos agustinos figuraban entre los primeros en afirmar que, ya desde antes de la llegada de los españoles, las poblaciones originarias solían confesarse (Estenssoro Fuchs, 2003, pp.36-37). Sin embargo, la fuente más importante sobre la confesión, la del licenciado Polo de Ondegardo, advertía que los

nativos de la sierra y de la costa practicaban una ceremonia de la confesión, bañándose en los ríos o en los pozos, con la seguridad de que se limpiaban de los pecados. Así que los españoles observaron ahí una práctica semejante al sacramento de los moros (el *guadoi*), en la cual se libraban de los pecados. El manuscrito «Los errores y supersticiones de los Indios sacadas [sic] del Tratado y averiguación» de Ondegardo [1585], ofrece muchos detalles de la penitencia entre los nativos andinos. Los penitentes se dirigían a un confesor o confesora; «confesaban vocalmente», especialmente en las regiones del lago Titicaca y en Collasuyo (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990e, p. 567). El confesor, denominado *ychuri*, descubría los pecados a través del uso de ritos mágicos y al examinar las entrañas de ciertos animales. Además se usaba una piedra especial que se frotaba en la espalda de cada penitente, permitiendo una confesión completa de todos los pecados. Igual al sacramento cristiano, el confesor indígena respetaba los derechos de la privacidad («tenían obligación al secreto») y al concluir la ceremonia el *ychuri* administraba la penitencia como castigo a los actos de transgresión («algunas veces ásperas»). El Inca nunca fue obligado a confesarse ante nadie, excepto ante Inti (dios del Sol) que por sí mismo se comunicaba con el poderoso Viracocha (Ondegardo, en Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990e, p. 567). Otros religiosos notables comentaron la existencia de una ceremonia de confesión prehispánica: José de Acosta, por ejemplo, utilizó las observaciones de Ondegardo y las escribió en sus textos sobre la confesión andina y los confesores indígenas; Martín de Murúa también utilizó los informes de Ondegardo. Estos eclesiásticos aceptaron un sistema religioso indígena que creía que la enfermedad, la mala suerte y la persecución social eran castigos por un comportamiento pecaminoso o una violación de las normas establecidas. Sin embargo, jamás aceptaron la confesión realizada ante los confesores indígenas (*ychuris*), porque un sacerdote cristiano tenía que ser el receptor.

Las piedras y la paja servían a los confesores indígenas como instrumentos para extraer una buena confesión o para verificar una confesión amplia y completa. En testimonios de la región de Cajamarca es notable encontrar que a mitad del siglo XVII todavía se practicaba la confesión no cristiana. Por ejemplo, en San Juan de Otuzco, los documentos explican que tanto hombres como mujeres se confesaban delante de unas cuevas que contenían los restos de sus antepasados ancestrales. En esta circunstancia los *ychuris* agarraban un puñado de paja para luego confirmar si el conteo resultaba en un número par, indicando así una confesión completa; en cambio, un número impar indicaba una confesión incorrecta. Para concluir el rito, el *ychuri* escupía encima de la paja, luego añadía una mezcla de *curi callanta* (concha molida) y *pasca* (piedra blanca molida) encima de la paja, para entonces tirarlo todo afuera. Después, solía mezclar la materia de la concha molida y el polvo de la piedra blanca con una harina blanca que se pegaba al cabello, a la cara y las manos del penitente (Duviols, 2003, p. 228).

Un testigo nativo en otro caso declaró que un *ychuri* utilizó una sogá con muchos nudos para pegar al penitente cinco veces porque la paja resultó sin par, indicando así su decepción ante esta confesión (Duviols 2003, p. 240). Este mismo testigo, llamado Andrés Chaupi Yauri, también relata los detalles de una ceremonia en la que se utilizaba la paja para determinar la calidad de la confesión (buena o mala), y el uso de montones de maíz para indicar el pecado particular del penitente (Duviols, 2003, p. 242). Pero la forma específica de confesión pagana siempre difiere de acuerdo a la región, antes y después de asentarse las misiones católicas.

Para Estenssoro Fuchs, estos informes acerca de la existencia de la ceremonia de confesión (casi cristiana) en la época prehispánica fueron el resultado del deseo de los clérigos por prefigurar la llegada del cristianismo en el nuevo mundo americano o fueron el resultado de una colaboración simbiótica de los intérpretes indígenas al traducir los sacramentos. Está convencido, por otro lado, de que hubo una ceremonia ritual indígena para resolver asuntos de mala suerte o suavizar el rencor de las deidades: «Si la confesión prehispánica existía, se trataba en realidad de un complejo de rituales para contrarrestar males y enfermedades, y la ‘confesión’ propiamente dicha era el rito adivinatorio (vinculado frecuentemente con animales) que permitía identificar la transgresión de las normas o la ruptura de los pactos con los *huaca* causante de la desgracia» (Estenssoro Fuchs, 2003, pp. 208-209). Es cierto que los textos que describían las confesiones aluden a un tiempo de sequía, a la caída de granizo y la destrucción de la cosecha, o a una falta de armonía política y social. En estas circunstancias los miembros de la comunidad eran obligados a comparecer ante un confesor *ychuri* porque se sospechaba que habían cometido un pecado grave; los actos de penitencia prescritos o los medios de obtención del perdón de los pecados variaban en cada región (un baño en el río, la quema de la ropa), antes y después del arribo de los misioneros españoles.

2.2.2 Páginas suplementarias encuadradas al *Confessionario* de 1585

El campo de la semántica quechua elaborada para su uso práctico en las publicaciones de 1584 se complementa con las traducciones del *Confessionario para los curas de indios* [1585]. Siendo uno de los sacramentos católicos típicos, la confesión no se permitía sin la preparación previa del penitente, de forma similar a las enseñanzas religiosas antes del bautismo. Por eso las páginas introductorias al *Confessionario* enfatizan lo que tenían que saber antes de entrar a confesarse: conocimiento del sacramento de bautismo, un sumario (oral) de la doctrina cristiana, la capacidad de rezar las oraciones del Padrenuestro, del Ave María y recitar el Credo. Si el sacerdote español descubría algunas deficiencias, extendía el periodo de preparación para aumentar el saber/conocimiento de los indígenas hasta cierto límite temporal.



Ilustración 1. Portada del *Confessionario para los curas de indios. Con la instrucción contra sus ritos* (Lima, 1585) cuya introducción enfatiza la preparación para recibir este sacramento. Cortesía de la Biblioteca Nacional del Perú.

Muchas interrogaciones pertinentes a la residencia, al estado civil y al oficio se anticipan a la confesión en sí. En ese momento previo, el penitente debía escuchar además un juramento solemne de parte del sacerdote en el que éste le aseguraba que siempre mantendrá silencio sobre la confesión y que jamás revelará el contenido a otra persona:

Y yo no los diré a nadie aunque me maten ni me enojaré ni te castigaré, antes de querré mucho, y de parte de Dios te absolveré y perdonaré tus pecados y olvidaré todo lo que me hubieres dicho, como si los echase en medio de la mar. ... Y si los dijésemos iríamos al infierno para siempre. Y aun acá seríamos castigados con terribles penas si descubriésemos cosa alguna de lo que sabemos en confesión. Haz, pues, cuenta que hablas aquí con el mismo Dios, y así descubre todo tu corazón (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 532).

Antes de la publicación de 1585, circulaban muchas versiones de la confesión por los valles y montañas andinas del Virreinato del Perú. Muy útil fue un texto de confesión (genérica) que servía para que la congregación penitente confesara al unísono, en coro, y para uso individual: el *Confiteor*. De hecho, encontramos este texto en quechua como anexo al *Lexicon* de Domingo de Santo Tomás, publicado en 1560. El contenido generaliza la enunciación de los pecados y se concentra en una percepción europea. En vez de enumerar los pecados de robo, homicidio y la adoración de ídolos, este *Confiteor* define los pecados del mal hablar, mal pensar, jurar, el consumo en exceso de comida y bebida, la indolencia, etcétera. Dirigido a Dios, a la Virgen, a Santo Domingo y a todos los otros santos, nos sorprende, sin embargo, que no contenga ninguna mención a la Trinidad, expresión obligatoria en las publicaciones de 1584 y 1585:

Yo muy gran pecador me confieso, y digo todos mis pecados a Dios, y a Santa María, y a Santo Domingo, y a todos los Santos, y a vos, padre, que he pecado mucho, en mal pensar, en mal hablar, hablando en vano, comiendo y bebiendo demasiado, mal obrando, riendo, haciendo burla de otros, andando en balde, jugando, jurando, siendo negligente y perezoso en bien obrar... Amén (Santo Tomás, 1951, p. 18).

El *Confiteor* incluido en las páginas de la *Doctrina y catecismo* (1584) es similar en su orientación, una declaración simplificada del pecado, dirigida al sacerdote, a Dios y a todos los Santos: «[Confíesome] a vos, padre, que pequé mucho con el pensamiento, con la palabra y con la obra» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 465). Estos textos impresos en el Virreinato del Perú controlaban el contenido de la doctrina diseminado por los misioneros clérigos y, con esta estandarización

de enseñanza, servían para eliminar las «cosas de burlería y disparate» que perjudicaban la conversión. La cita anterior nos demuestra los elementos engañosos de la conversión: la memorización —sin comprensión— de la doctrina no elimina las creencias andinas y por eso los clérigos tienen que empeñarse en explicarla mejor.

Tres documentos suplementarios encuadrados con el texto del *Confessionario* son también de importancia ya que revelan la metodología utilizada por los clérigos para combatir las prácticas heréticas y paganas. Estos tres textos publicados —o republicados— para informar mejor a los curas son: «Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios» (1585, probablemente escrito por el licenciado Polo de Ondegardo), «Supersticiones de los indios» (tomadas de las Actas del II Concilio en Lima), y «Los errores y supersticiones de los indios» (1585, escrito por Ondegardo). Instruidos por estas materias, y otros manuscritos, los padres de la Iglesia sabían cómo exigir mejor la confesión, y sabían además cuales temas llevarían a exponer las prácticas prohibidas por los religiosos. Pero había advertencias acerca de sus métodos de interrogación porque debían evitar a toda costa enseñarles algún atisbo de las costumbres prohibidas por el simple acto de averiguar sus pecados:

... buscar ocasión para declararles cuán sin fundamento son sus ceremonias y lo que sus antepasados les enseñaron. Guardando en esto tal moderación, que no se les enseñen más errores de los que ellos ya tienen y usan. Para lo cual es necesario que el que tiene a cargo la doctrina, haga diligencia y se informe bien de las supersticiones que entre sus indios se usan (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 529).

2.2.3 *Confessionario* [1585]

No es una confesión general la que se presenta en el *Confessionario* de 1585; tenía una lista amplia de interrogaciones basadas en el *Decálogo*, muchas veces con interrogaciones que revelaban las costumbres de las diversas regiones andinas. Cada interrogación era formulada para penetrar más y más, con precisión, para que el penitente revelara las circunstancias del pecado y así dictar mejor la penitencia. Este confesionario de 1585 nace de una necesidad que se especifica en el «Proemio» de la obra:

Y, así, les ha parecido a muchas personas graves y expertas que una de las causas de haberse imprimido tan poco la fe en muchos de estos indios, ha sido por el poco orden y modo de inductrarles que muchos sacerdotes han tenido. Porque como si éstos fueran muchachos de escuela o unos papagayos, se han contentado con hacerles rezar la doctrina cristiana.... (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 529).

Así que este comentario revela el cuidado que el III Concilio limense desplegaba para asegurarse de la conversión profunda de los naturales y para reformar los métodos didácticos de los sacerdotes.

Al entrar en las páginas del *Confessionario* de 1585, hay una lectura del primer mandamiento («Amarás a Dios sobre todas las cosas») que ilustra el exigente estudio de las creencias particulares y de los dioses adorados en la región andina. La primera pregunta del penitente incluye vocabulario en quechua (especificación de lo sagrado expresado en *guaca*, en *villca*) en la versión española, para que los religiosos se acostumbren al contexto cultural andino:

1. ¿Ha[s] adorado *guacas*, *villcas*, cerros, ríos, al Sol u otras cosas?
2. ¿Hasles ofrecido ropas, cuy u otras cosas? ¿Y qué son esas cosas y cómo las ofreciste? (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 532)

Si bien es cierto que para el año 1585 los clérigos ya entendían bien la existencia de la multitud de entidades andinas que eran las principales deidades adoradas y sabían cómo nombrarlas, a veces se confundían, ya que *guaca* denotaba una gran variedad de seres y objetos sagrados. Esta variedad está bien definida por el Inca Garcilaso [1609] en su intento de explicar el campo semántico de esta entidad indígena en quechua:

Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba: esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era Dios. [...] También cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie... Por el contrario, llaman *huaca* [guaca] a las cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro... (Garcilaso, 1985, I, pp. 67-69).

Como nos indica la definición, el uso de una sola palabra (*guaca*) hubiera sido suficiente para interrogar; pero para asegurarse de la veracidad de la confesión se añade otros tópicos: *villca*, cerros, ríos, el sol. Las «páginas complementarias» que suplementan al confesionario indican la sofisticación de los españoles religiosos en torno a las prácticas idolátricas de los indígenas al cerrar el siglo XVI. Las descripciones de las *guacas* varían dentro de las materias; en cada instancia llegan a una mayor comprensión del difícil concepto. En «Supersticiones de los indios» la descripción es muy escueta, apenas definiendo el concepto: «Que en cada provincia hay un templo o *guaca* principal, adonde todos los de la tal provincia van a adorar y ocurren con sus sacrificios» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990e, p. 560). La «Instrucción» producida por el III Concilio, sin embargo, es rica en detalles, con una lista de «*guacas*, ídolos, quebradas, peñas o piedras grandes, cerros, cumbres de montes,

manantiales, fuentes; y, finalmente, cualquier cosa de naturaleza que parezca notable y diferenciada de las demás» (p. 549). El resumen de Ondegardo, «Los errores y supersticiones», es el más útil, y nota la primacía del dios Viracocha, quien es el «señor supremo de todo»; después de nombrarle sigue la lista de las deidades menores: el sol, las estrellas, la tierra, el rayo (p. 562).

La estructura de los confesionarios es dictada por los diez mandamientos y cada mandamiento del Decálogo contiene numerosas cuestiones acerca de la calidad del pecado. Los penitentes fueron instruidos en la doctrina, por medio del *Catecismo mayor* con su amplio resumen de la fe. Tres de los mandamientos fueron clasificados como «la honra de Dios» y los otros siete pertenecían al concepto «el provecho del prójimo»: «Honrar a Dios sobre todas las cosas. No jurar su santo nombre en vano. Santificar las fiestas. Honrar padre y madre. No matar. No adulterar. No hurtar. No levantar falso testimonio. No codiciar la mujer ajena. No codiciar los bienes ajenos» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990c, p. 482).

Todos los confesionarios siguieron este modelo; el *Confessionario* de 1585 además contiene interrogaciones específicas pertenecientes a la situación sociopolítica de la región andina. Por ejemplo, había una sección de preguntas para los *curacas* (líderes regionales): si heredaron su oficio, si heredaron sus terrenos de la familia (*ayllu*), si pagaron a sus trabajadores de la *mita* (trabajo requerido en las minas, etc.), si llevaron a las solteras para amancebalarlas o si habían hecho desfalco de los fondos de la Iglesia. Otra categoría de preguntas se reserva para las autoridades religiosas y civiles (fiscales, alguaciles, alcaldes de indios) a fin de investigar abusos e injusticias: «¿Has recibido cohecho?, ¿has hecho jurar a los indios en tu vara cosas mentidas?, ¿has hecho que una mujer peque contigo?, ¿no avisaste al padre de los niños que nacen?», etcétera (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 541). Crearon una serie de preguntas singulares para los hechiceros, lo que indica una plena conciencia de los poderes de estos individuos a pesar de los programas de evangelización. Así es que el sacerdote sondeaba las funciones religiosas que poseían los hechiceros en la comunidad: «¿Eres hechicero de herencia? ¿Enseñas a otros para que sepan confesar indios? ¿Has confesado algún indio, que no se confiese? ¿Has adorado las guacas?» (p. 542).

En el *Confessionario* de 1585, las preguntas más extensas ocurren en el primer mandamiento («Honrar a Dios sobre todas las cosas»), el quinto («No matar») y en el sexto («No fornicarás»). Notamos que en el primer texto de confesión, en 1560, no hay mención de pecados sexuales. No es el caso en los otros confesionarios; después de 1585 los manuales demuestran un interés particular en el sexto mandamiento. Hay veintidós interrogaciones en el confesionario de 1585 y unas 236 en un manual de 1631.

En el manual de 1585 vislumbramos las distinciones terminológicas en español y en quechua, basadas en las necesidades de la teología y el léxico. Los teólogos españoles discutieron entre sí el mejor lexema para representar a Dios, el diablo, el pecado y otras categorías de prácticas sexuales prohibidas por los europeos. A pesar de la instrucción religiosa, los penitentes nativos andinos persistían en los patrones culturales ancestrales prehispánicos. Como anotaron muchos sacerdotes, la virginidad no era privilegiada en los Andes y por esta razón los católicos intentaron eliminar la promiscuidad prohibida por la religión: «Uno de los trabajos que los Padres tienen en aquella tierra es desarraigar la manera que estos tienen en casarse, que tenían una costumbre que hasta hoy no hay quién se la quite, que es que antes de que se casen con su muger, la han de probar y tener consigo, que llaman ellos hacer *pantanaco*» (Agustinos, 1918, p. 42).

Esta costumbre, no comprendida bien por los clérigos, se refiere a la práctica de convivir antes de una ceremonia matrimonial, un enlace que era fácil de disolver si no resultaba bien para la pareja. Con la llegada de los españoles, se impuso otro sistema de vida familiar, europeo.

Los escritores de los confesionarios de la etapa colonial hacían el esfuerzo de instruir a los indígenas en su propio idioma; pero frecuentemente los teólogos españoles tenían que implementar construcciones léxicas europeas para transmitir su concepción de la sexualidad. El sexto mandamiento («No fornicarás») fue traducido al español utilizando la terminología común de la época, términos que dependían de las expresiones de los siglos XVI y XVII. Se les preguntaba a las mujeres con expresiones europeas («dormir con») para averiguar si había cometido delitos sexuales, empleando también el mismo concepto en quechua (*puñu*-): «As consentido que alguno o algunos hombres duerman contigo...?» (Pérez Bocanegra, 1631, p. 230). Y otros ejemplos seleccionados de estas páginas demuestran el uso de frases que no denominan el acto carnal; son expresiones eufemísticas:

¿Has tenido cuenta con otras mujeres solteras o casadas?

¿Has forzado alguna muger? (*Confessionario*, Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990d, p. 535).

¿Jugaste, o retozaste con casada, o con soltera? (Torres Rubio, 1619, 8r).

Es evidente que los habitantes indígenas entendieron muy bien los eufemismos de las preguntas penitenciales ya que hay expresiones semejantes en el quechua para «jugar (sexualmente)» —como el verbo *puçlla*- (tener relaciones sexuales)— que aparecen en las canciones y las conversaciones (véase Harrison, 1989; 1994; 2014).

Felipe Guaman Poma, escritor indígena, llamó la atención sobre las nuevas normas sexuales implementadas por los religiosos en su *Primer nueva corónica y buen*

gobierno [1615-1616]. En sus páginas explicaba bien las diferencias entre el pecado mortal y venial. También incluía las definiciones católicas de ciertos pecados sexuales: fornicación simple, el adulterio, el incesto, estupro (virgen hombre con virgen mujer) y el sacrilegio (Guaman Poma, 1980, p. 630). Sacrilegio es el pecado más grave y Guaman Poma lo enfatiza: es contra el voto de castidad de los clérigos y las monjas, y así ambos participantes (el individuo religioso más la otra persona) eran culpables. La complejidad de la infracción fue bien entendida por el letrado Guaman Poma, pero para los otros nativos la comprensión dependía de una mayor instrucción doctrinal. No es singular el caso en los Andes; los europeos también resistían la regulación de su sexualidad carnal y aún más el control de los pensamientos sexuales que igualmente forma parte del dogma. Pablo de Hungría había escrito en su manual medieval que eran pecados mortales los actos de simple fornicación, el adulterio, el incesto, la sodomía, la violación de la virgen y la violación-rapto. Más tarde se incluyeron los pecados de sacrilegio, prostitución y masturbación en los manuales penitenciales (Payer, 1996, p. 12).

2.2.4 Otros confesionarios

2.2.4.1 Luis Jerónimo de Oré: *Confessionario breve* [1598]

El *Symbolo catholico indiano* de Luis Jerónimo de Oré incluía un «Confessionario breve para las ordinarias confesiones de los Indios» [1598] que seguía el formato del *Confessionario* de 1585. Oré, nacido en Huamanga, fue ordenado cura franciscano para servir en Cusco, Jauja y la provincia de Lima. Con fluidez en varios idiomas, se reconoce sus dones en la composición de cánticos para ayudar a los maestros del coro con su enseñanza de la historia bíblica y los preceptos (véase Beyersdorff, 2008, p. 472). Abrevió el confesionario de 1585 escrito por el III Concilio, sin eliminar las interrogaciones de mayor importancia en la conversión. Aunque la interrogación es sucinta en 1585, con Oré se limita aún más a las cuestiones esenciales, en quechua y aimara. Notamos que Oré cortó el texto del primer mandamiento sobre la idolatría de trece preguntas a cinco, y redujo el sexto mandamiento sobre la fornicación de veintidós a nueve preguntas. Aconsejaba además a los otros confesores sobre instancias de atrición y contrición, y sugería que postergaran la confesión si faltaba preparación del penitente. Es muy pragmático en su consejo al penitente; leemos, por ejemplo, un aviso enunciado del padre al pecador, sobre la cantidad de datos requerida para una confesión completa: «No me declares en tu confesión el nombre o los nombres de las personas con quien hubieres hecho algún pecado, solamente dirás si es casado o no, guárdate, no descubras su nombre que pecarás en ello, porque no se ha de descubrir el nombre sino solo el estado de la persona» (Oré, 1992, p. 440).

2.2.4.2 Diego de Torres Rubio: *Confessionario* [1616]

Nacido en España, Diego de Torres Rubio aprendió el quechua y el aimara cuando vivía en la región de Potosí como sacerdote jesuita. Un gramático excelente, su *Arte de la lengua quichua* apareció en 1619, con un «Confessionario breve en quichua». En este texto demuestra su fluidez con el idioma, su capacidad para expresarse coloquialmente y su familiaridad con los contextos culturales. Torres Rubio no se limita a los prólogos y las introducciones para instruir a los sacerdotes; sus comentarios a los curas (y a los penitentes) se encuentran intercalados en las interrogaciones penitenciales. Por ejemplo, vemos que en el momento de la confesión, para averiguar si el pecador tenía enemistad con cualquier persona, el confesor es alertado de la presencia de cualquier hostilidad e instado a que la remedie en el acto: «Vuélvele a hablar y de aquí adelante no le tengas mala voluntad. Porque si se la tienes tu confesión no valdrá nada» (Torres Rubio, 1619, 7r). Estos apartes, consejos presentes en el texto, se intercalan entre las preguntas enumeradas, y son marcados con una cruz griega; sirven tanto para animar al penitente como para que el cura profundice y examine las contestaciones confesionales.

2.2.4.3 Juan Pérez Bocanegra: *Ritual formulario* [1631]

Hay un confesionario extenso en el *Ritual formulario e institucion de curas, para administrar a los naturales de este Revno, los santos Sacramentos de Baptismo, Confirmacion, Eucaristica, y Viatico, Apenitencia, Estremaucion, y Matrimonio* [1631] de Juan Pérez Bocanegra. Es una fuente de materia prima sobre el vocabulario quechua, las costumbres y creencias incaicas, a la vez que un sumario sobre la situación evangélica del siglo XVII. Pérez Bocanegra es reconocido por su conocimiento del idioma quechua; fue nombrado examinador general en quechua y aimara para la diócesis de Cusco, y cura para las doctrinas de Cusco y Andahuaylillas (Durston, 2007; Mannheim 2008). El *Ritual formulario* se terminó de escribir en 1622, pero no se publicó hasta el año 1631. Una investigación de su tratamiento del primer mandamiento revela su meticulosidad en las interrogaciones y la manera en que difiere del modelo de 1585. Por ejemplo, en esta cuestión sobre la idolatría escribió 128 preguntas sobre el valor de los sueños y la pronosticación, las ceremonias ancestrales, las formas de entierro y los rituales comunes para la siembra y la cosecha. La especificidad de su manual nos asegura que su conocimiento del idioma y de la cultura es profundo. Preserva, por medio de sus textos, el habla tradicional, como vemos en esta selección sobre los ritos agrícolas: «Sueles adorar esta tierra donde estás, diciendo: O madre tierra, o madre tierra larga, y extendida, tráeme acuestas, o entre tus brazos con bien?» (Pérez Bocanegra, 1631, p. 129).

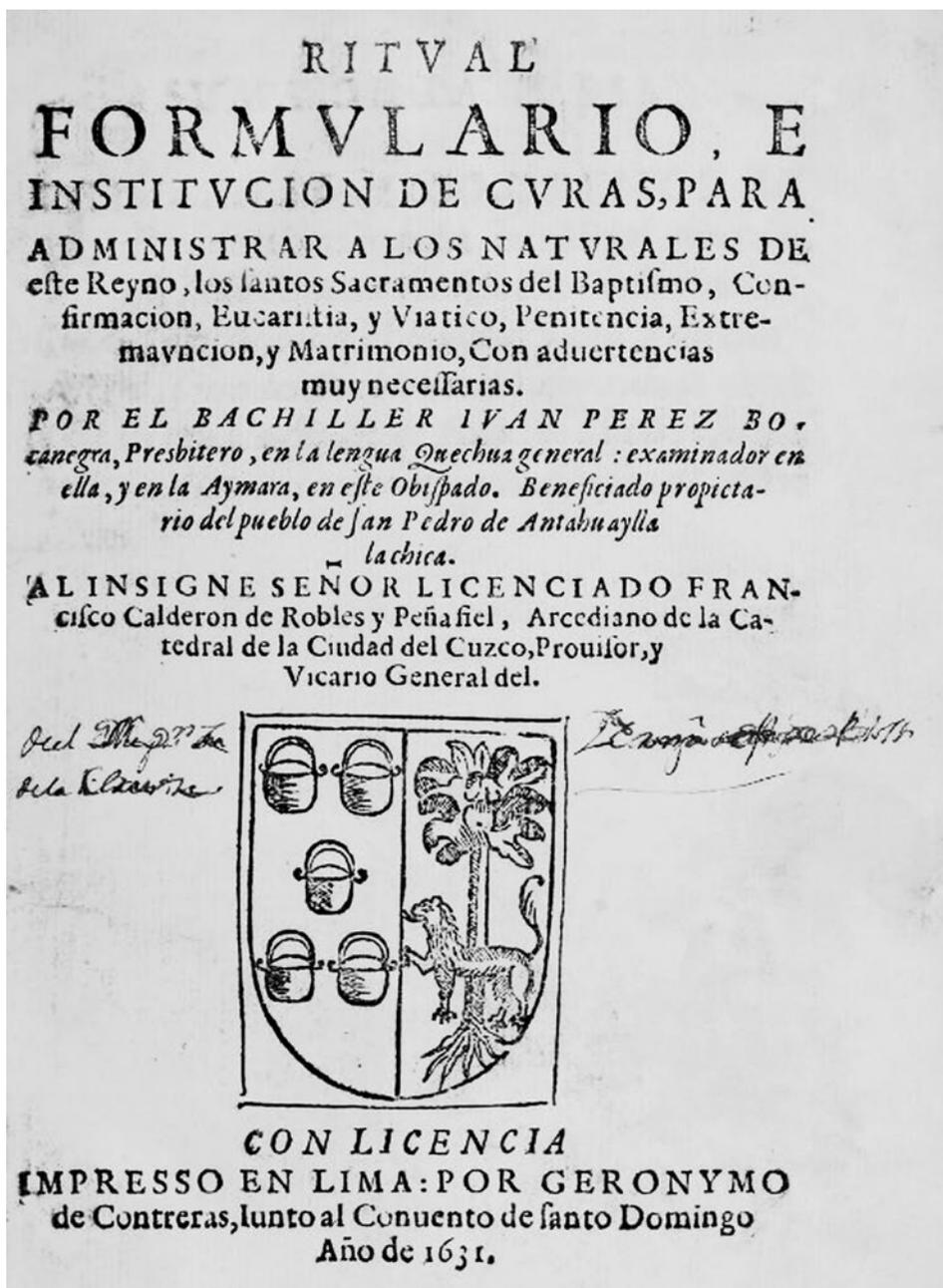


Ilustración 2. Portada de *Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía, y viático, penitencia, extremaunción, y matrimonio* (Lima, 1631) de Juan Pérez Bocanegra. Cortesía de la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EE.UU.

708 **ORACIONES**

TIPLE.



Hanacpachapcussicuinin, huaracaeta muchascaiqui,

Yupai rurupucoc mallqui, runacunap fuyacuinin,

Callpannacpa quemicuinin, huac yascaita.

TENOR.



Hanacpachapcussicuinin, huaracaeta muchascaiqui.

Yupai rurupucoc mallqui runacunap suia.

cuinin, callpannacpa quemicuinin, huac yascaita.

Ilustración 3. Folio de la partitura de «Hanacpachapcussicuinin», la primera pieza de música polifónica vocal en lengua quechua publicada en las Américas y atribuida por algunos a Pérez Bocanegra quien la recogió en su *Ritual* (Lima, 1631) para facilitar la catequización.

2.2.4.4 Pablo de Prado: *Confessionario* [1641]

Un «Confessionario breve» es incluido en el *Directorio espiritual en la lengua española, y Quichua general de Inga* [1641] de Pablo de Prado. Este libro de formato muy pequeño (13 x 6,5 cm.) fue útil para llevar a los campos y aumentar el número de conversos, y ha sobrevivido en tres ediciones. Fue reimpresso en 1650 y en 1705 por su popularidad entre los religiosos; pero solo existe un ejemplar de la versión de 1650 (Hamerly, 2011, pp. 57-58). Pablo de Prado, nacido en los Andes, era jesuita, y servía en las regiones misioneras de Juli, Huamanga y Cusco. Su *Directorio espiritual* contiene materia quechua de otras fuentes, del catecismo limense de 1584 y ciertas selecciones del *Symbolo* de Oré. Su *Confessionario* (páginas 99v a 109v) mantuvo el formato de los manuales anteriores. Sin embargo, es evidente, aun en esta fecha tan tardía (a mitad del siglo XVII), que la población nativa se resistía a las enseñanzas de la Iglesia; así lo interpretamos por su interrogación específica: «¿Sueles dudar, o no creer, o hacer burla de las cosas que creen los Cristianos, y de los Santos sueles pensar cosas malas?» (Prado, 1650, p. 100).

Las preguntas y contestaciones de los textos doctrinales nos presentan un escenario en el que un individuo se encuentra en un diálogo con un sacerdote, en una sesión de enseñanza y examen. Sin embargo, no era así; en muchos casos los indígenas aprendían la doctrina en una congregación de fieles conversos, todos recitando el dogma que se sabían de memoria. Luis Jerónimo de Oré, en su *Symbolo*, describía la metodología empleada por los franciscanos: todos los miércoles, viernes y domingos, los niños fieles se juntaban en la iglesia con el sonido de las campanas. Los otros pobladores muchas veces se reunían con los niños, atraídos a la celebración de melodías, canciones y teatro. Otros días solamente llegaban los niños para el adoctrinamiento (Oré, 1992, pp. 183-187).

La información del programa dominical jesuita proviene de la región de Juli. Se sabe que en 1577 la instrucción del catecismo abría la sesión por lo general y la gente era dividida en grupos de doce a catorce personas, quienes recitaban de memoria. Luego había un sermón al aire libre, una misa con cantos y música lo seguía, para terminar la mañana. El domingo terminaba con una sesión de interpretaciones bíblicas dictada por los padres jesuitas, o los niños de la escuela improvisaban unas presentaciones dramáticas creadas por niños indígenas (Albó, 1966; Meiklejohn, 1986).

3. LOS SERMONES

3.1 Sermones [1585]

Muchos de los tópicos de los catecismos de 1584 se repiten en los sermones escritos en las primeras décadas de la evangelización. La composición de estos sermones prestaba atención a la capacidad de los indígenas, como nos detalla el «Proemio»

del *Tercero cathecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* [1585]. El propósito de los sermones era exponer la doctrina en una forma más amplia, con instrucción en el idioma originario. Se ampliaba este discurso con citas de la Biblia, con las palabras sagradas de los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia. Entonces, tenemos 31 sermones en 1585 escritos en un estilo «llano, sencillo, claro y breve [...] las cláusulas no muy largas, ni de rodeo, el lenguaje no exquisito [...] a modo de quien platica entre compañeros, que no de quien declama en teatros» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 626). Los sermones son agrupados en una serie de cinco: los misterios de nuestra fe, la penitencia interior, los sacramentos, los mandamientos (incluidos los vicios de los indígenas) y los novísimos (la muerte, el purgatorio, el juicio final).

Como notan Pierre Duviols (1977) y Sabine MacCormack (1991), el siglo XVI es un periodo de ‘acomodación’ en el cual las creencias no católicas (o sea de los indígenas) son utilizadas para los propósitos de conversión. Entonces, en esta etapa, los sermones están menos enfocados en la idolatría que los sermones del siglo siguiente, que se caracterizan por su afán de extirpación. Aun así, el sermón XIX menciona la presencia y la práctica de los hechiceros. Por medio de este texto breve, los clérigos son instruidos para estudiar y conocer bien las circunstancias idolátricas particulares en sus regiones: «Hase de advertir que en cada Provincia se predique a los indios más por extenso contra las supersticiones que allí se usan [...] hay otras muchas, e importa mucho predicar en particular contra ellas, y más por extenso de lo que en este sermón se hace por la brevedad» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 685). Y en este sermón se presentan varias listas de los «engaños paganos» al describir las prácticas religiosas de los hechiceros actuales: adoración al río, colocación de piedras (*apachitas*) para que el viaje termine bien, pleitos para conseguir el metal de las minas, el modo de enterrar a las *huacas*, etcétera. La voz del clérigo se alza fuertemente en estos sermones y se nota el discurso cotidiano, muy pragmático; al fin y cabo habría fuertes represalias para eliminar el poder de los *guacas*:

Dadme acá la *guaca*, yo la pisaré delante de vosotros, y la haré polvo. ¿Cómo no responde? ¿Cómo no habla? ¿Cómo no se defiende? Pues, quien así no se defiende ni ayuda, ¿cómo os ayudará a vosotros? Váyanse para burlería las *guacas*. Pónganse de lado los ídolos. Los muchachos se ensucien en ellas. Que todo es engaño y mentira. Y solo nuestro gran Dios, Señor y Hacedor del cielo y Tierra, ha de ser adorado y servido y reverenciado (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 685).

El castigo es un tema constante en los sermones, como se nota en el sermón XXIV. Se explica la enfermedad como si fuera un castigo de Dios, una reacción divina a sus excesos licenciosos. Se enfatiza que la enfermedad es producto de su comportamiento no cristiano, y es mandada por Dios: «También castiga Dios este pecado

[de tomar la mujer ajena] con enfermedades. El mal de bubas [sífilis], qué pensáis que es, sino castigo de ese pecado» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 709). La mayoría de los sermones se concentra en las acciones pecaminosas de los indígenas; sin embargo, incluyen también una crítica no tan velada que condena el tratamiento indígena a manos de los ‘cristianos’:

Quando viereis algunos *viracochas* [españoles] que dan de coces a los indios, o les tiran de los cabellos, o los maldicen y dan al diablo, y les toman sus comidas, y les hacen trabajar y no les pagan, y los llaman perros, y están enojados y soberbios, estos tales *viracochas* son enemigos de Jesucristo, son malos; y aunque dicen que son cristianos, no hacen obras de cristianos, sino de demonios (*Tercero*, Sermon XXVII, Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 718).

Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño escribieron sermones importantes en el siglo XVI que recibieron amplia difusión. Siendo miembros del clero secular, ambos sirvieron en las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVI y utilizaron el formato de diálogo en la composición de sus sermones bilingües. Los dos clérigos son reconocidos por su capacidad lingüística en quechua; Ávila tenía la reputación de ser el mejor hablante del idioma, pero Avendaño tenía la fama de haber aprendido quechua en solo ocho meses al ser instruido por los jesuitas. A mediados del siglo XVII existían pocos ejemplares de las publicaciones impresas del III Concilio, y se les pidió a los dos que escribieran textos religiosos adicionales. El estilo de los dos religiosos refleja los modelos de predicación evidentes en las obras de 1584 y 1585; de hecho, los últimos veintidós sermones de Avendaño siguen fielmente los textos del *Tercero catecismo* (Durston, 2007, pp. 165-166).

3.2 Francisco de Ávila

Francisco de Ávila es conocido por su esfuerzo en recopilar los textos de los mitos de Huarochirí [1598-1608], reconocidos por haber sido traducidos por José María Arguedas en 1966. No obstante, Gerald Taylor, otro traductor de los mitos de Huarochirí (ver Taylor, en este volumen), nos anima a estudiar el *Tratado de los evangelios que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año* [1646] de Ávila y afirma: «Esta obra es, sin duda, la más importante de la literatura colonial de la evangelización en quechua» (Taylor, 2002, p. 42). Cada sermón de los ciento siete sermones explicatorios en el *Tratado* interpreta un texto litúrgico para los domingos y los días festivos obligatorios (véase «Vigilia de la Natividad», «La Epifanía», «La Circuncisión», «San Esteban»)².

² Afortunadamente varios sermones han sido transcritos por investigadores de la Universidad de Duke, bajo el cuidado de Joshua Monten (1999); también existe un texto del sermón «La Epifanía», transcrito por Gerald Taylor (2002, pp. 41-78).

La orientación didáctica de estos sermones es obvia; frecuentemente Ávila presta atención a los lexemas y los conceptos que son difíciles para la congregación indígena. Por ejemplo, en el día de San Esteban, enfatiza lo que se entiende por la palabra «Mártir»: «[...E]sta palabra, Mártir, quiere decir testigo. ¿Por qué razón es esto? Yo os lo diré. Ya sabéis, que es ser testigo; no hay vocablo en lengua de los Indios, que signifique testigo. Si bien cuando sabe alguno lo que otro hizo, porque lo vió, o lo oyó, a este tal decimos que es testigo en lengua española, y éste llevamos ante el juez, cuando tratamos pleito, diciendo, aquí está mi testigo. Esto muy bien lo sabéis todos» (Ávila, 1646, p. 72). Y en la palabra «vigilia» también se detiene para definirla bien; para «circuncisión» la descripción es sumamente gráfica. En todos los textos siempre explica la manera en que el campo semántico cristiano difiere de la práctica prehispánica.

A pesar de las numerosas citas en latín y de las Sagradas Escrituras esparcidas en sus sermones, Ávila despliega su lado práctico con la inclusión de anécdotas de la vida cotidiana. En una instancia, él se pregunta: ¿es de más valor el cuerpo o el alma? En su contestación vemos que se comparan las necesidades corporales con aquellas del alma por medio de una meticulosa construcción de los detalles de la vida diaria, con atención al cuerpo: «Diré la verdad. Lo primero en levantándome, me desperezó, me visto, me lavo, y aderezo el cabello, procuro almorzar, y lo mismo hace la gente de mi casa; y luego empezamos a trabajar en nuestros oficios, o yendo a la chacara, o en zapatero, o sastre, etc.» (Ávila, 1648, p. 16). De esta manera, Ávila incorpora la voz indígena dentro de su discurso. Al describir una vida repleta de valores cristianos —la limpieza y la diligencia— se afirma una fe destinada a mejorar la existencia indígena.

El sermón del Juicio Final demuestra lo que propuso la promulgación del III Concilio para incrementar el tono emotivo en los sermones: «de cosas que provoquen y despierten el afecto, como apóstrofes, exclamaciones y otras figuras que enseña el arte oratoria [...] es negocio muy importante para el que hubiere de predicar a estos indios» (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990, p. 605). Y así leemos el texto de Ávila que describe una escena verdaderamente dramática:

[V]endrá... de repente del cielo un torbellino de fuego grandísimo, lloverá fuego en gran cantidad con más fuerza, que cuando veis llover en la sierra agua: y correrán por todas partes arroyos de fuego, que abrasarán los hombres, los animales, los árboles, y todo cuanto hay, sin que quede cosa alguna... y los cielos, no se moverán más, el Sol quedará en un lugar, la Luna en otro, y todo parará (Ávila, 1646, pp. 19-20).

Este evento futuro, con las escenas de destrucción, se complementa con otro sermón, repleto de acción, que culpa a los extranjeros por una destrucción semejante.

Ávila en este sermón nombra a los piratas que intentaban saquear la costa de la región andina:

¿No veis en esta ciudad de Lima por vuestros ojos, como salen los Domingos los soldados cargados de sus arcabuces, y picas? ¿Y a vosotros los Indios no os obligan a salir? ¿Por qué os parece que se hace esto? Porque hay noticia de que podrán venir enemigos, temiéndose de que nos hallen desapercibidos, y nos roben, y echen de esta tierra. ... ¿Y en la mar cuántos, y cuántos Piratas, y enemigos navegan de aquí para allí, procurando a los que van con el dinero a Castilla para el Rey, para robárselo, y quitárselo? (Ávila, 1646, p. 42).

Este párrafo, intercalado en un sermón que explica la jerarquía religiosa (desde el Dios supremo al pecador de bajo estado), enriquece y hace más accesible la predicación que está plagada frecuentemente de citas y conceptos abstractos.

3.3 Fernando de Avendaño

Fernando de Avendaño estaba orgulloso de su éxito en la extirpación de idolatrías en compañía del jesuita Pablo Joseph de Arriaga, y la evidencia de su presencia en las campañas se acumula en los textos. Sus diez sermones, de hecho, siguen las categorías sugeridas por Arriaga como tópicos estratégicos para la evangelización (Arriaga, 1999, pp. 120-121). Avendaño sabe muy bien cómo predicar contra la idolatría y lo prueba con la descripción de su visita oficial a las regiones de Ocros y Lampa en 1618, donde anota que fueron destruidos 345 *huacas*, 1200 *conopas* (figuras), 230 momias sagradas y se castigó a 445 hechiceros (Duviols, 1986, p. 457).

En su *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica* [1649] encontramos muchos pasajes que elogian la superioridad de los españoles. Dentro de un texto que explica la genealogía humana que desciende de Adán y Eva, se jacta de las posesiones españolas, los productos y animales que habían llevado a los Andes, como prueba de su supremacía:

Dime. En tiempo de los incas ¿había caballos en esta tierra? No. ¿Había vacas? No. ¿Había ovejas de Castilla? No. ¿Había trigo? ¿Había uvas? ¿Había membrillos y manzanas y granadas? No. Pues dime: ¿de dónde proceden tantos caballos, tantas vacas, tantas ovejas, tanto trigo, tantas uvas, tantos membrillos y manzanas y granadas que hay en esta tierra? Diréisme: padre, todas estas cosas proceden de las que trajeran de Castilla los españoles cuando pasaron acá. Pues de la misma manera, hijos, todos los hombres del mundo proceden de nuestros primeros padres, Adán y Eva (en Taylor, 2002, p. 134).

Y yendo directamente al grano en el sermón IV, un pasaje sobre la superioridad de la agricultura y el ganado europeos se presenta como resultado de una devoción al Dios supremo (Avendaño, 1649, 47r). Incluye aún más razones para explicar las riquezas españolas en otro sermón e indica que no había libros incaicos en los Andes y por eso la población indígena seguía en su idolatría, convencida de que no cabía dentro de los privilegiados en la historia de la salvación: «Vuestros filósofos, como no sabían leer ni escribir ni tenían libros, erraron en muchas cosas y así dijeron que los españoles tienen diferente origen y *pacarina* de los indios y, por eso, dijeron los hechiceros antiguos que el Dios de los españoles no es Dios de los indios» (en Taylor, 2002, p. 131).

Como asevera Sabine MacCormack, los sermones reflejan un intento por parte de Avendaño de incluir el razonamiento científico para elucidar la verdad católica: «En este entonces los misioneros recurrían a la teología cristiana junto con las ciencias naturales para evaluar y refutar los principios religiosos andinos» (1991, p. 402). Para restarle poder a la deidad indígena del Sol, Avendaño utiliza retóricamente la ley óptica combinada con una observación cotidiana:

Y si me preguntáis para qué puso Dios al Sol tan lejos en el cuarto cielo, eso lo hizo porque con su calor no abrasara la tierra. Veis ahí por qué parece el Sol tan pequeño, siendo tan grande, como os dije. La razón es, porque está muy lejos de nosotros. Cuando tú vas caminando, y ves un cerro, desde lejos te parece pequeño y como te vas acercando a él parece mayor:.... (Avendaño, 1649, 37v).

Al ser muy diestro en componer sus sermones, Avendaño prolonga el discurso para incluir lo grotesco como ha notado Duviols (1977, p. 357); mientras que Antonio Acosta ve algo más fundamental, «la seria escasez de rigor en su elaboración lógica» (1987, p. 191). Las dos observaciones se constatan en el fragmento siguiente:

Pues, dime, hijo, si el Sol fuera viviente y comiera, ¿cuántos carneros comiera en un día, siendo tan grande como os he dicho? ¿Quién los pudiera contar? ¿Cuántas fanegas de maíz, cuántas fanegas de papas comiera en un día? Y si el Sol bebiera, de dos, o tres tragos agotara la mar, y si le apurara la orina, con una sola vez que orinara, se anegara todo el mundo (Avendaño, 1649, 39v).

Avendaño también emplea referencias escatológicas para menospreciar las enseñanzas tradicionales de los Andes: «Otros viejos [andinos] dicen que después del Diluvio se orinó el rayo en un hoyo junto al cerro llamado Raco y que de estos orines del rayo proceden los indios *llacuaces*. Decidme: ¿no tenéis vergüenza de ser hijos de los orines?» (en Taylor, 2002, p. 143).

En muchos aspectos los dos sermonarios, el de Avendaño y el de Ávila, son similares, especialmente en su afán de educar a los indígenas de la doctrina. De hecho el Concilio de Trento había decretado que cada cura en una doctrina era responsable por la enseñanza de la fe en los idiomas vernáculos, especialmente los días domingo, en las fiestas, para Cuaresma y para el Adviento (W. Taylor, 1996, p. 160). Si bien es cierto que los dos predicadores se inspiraron en la obra de fray Luis de Granada, también se beneficiaron de los escritos andinos de fray Luis Jerónimo de Oré (Duviols, 1977, pp. 335, 347-348). Ávila y Avendaño coinciden además en su uso metafórico de la *chuspa* (bolsa para llevar coca) como motivo resplandeciente en los sermones; sin embargo, a cada uno le sirve para sus propios fines educativos. Ávila, por ejemplo, en su uso de esta metáfora, insiste en la falta de vitalidad, que no son seres vivos el sol, la luna y las estrellas. Son entidades hermosas («tan hermoso[s] y resplandiente[s]»), pero sin una fuerza vital:

¿Cuando tú en el telar haces una *chuspa*, no sucede que allí formas una flor, o una mariposa? ¿Y los que pintan con lacre la taza llamada *cuscuscca qquero*, no hacen lo propio? Pues dime ahora, ¿aquella mariposa, o aquella flor allí formada es viviente, anda allí, o muévase? No, de ninguna manera (Ávila, 1646, p. 102).

Cuando Avendaño se aprovecha del símbolo en su sermón IV, se concentra en destacar la flor tejida en la tela de la codiciada *chuspa* (bolsa). Se la describe incorporándola en un ambiente de objetos lujosos, engastada en un espacio repleto de esmeraldas y diamantes:

¿No habéis visto unas mujeres, que tienen lunares en el rostro? Pues así también está el Sol en el cielo, como el lunar en el rostro, ¿no has visto en una sortija encajada una esmeralda, o un diamante? De esa misma manera está el Sol en el cielo; y cuando tú haces una *chuspa* de *compi*, ¿no le labras una flor en el medio? Pues de esa misma manera está el Sol en el cielo, como la flor, que tú labras en el *compi* (Avendaño, 1649, 37v).

Ávila se centra en la creatividad del artista nativo con dos materiales, la madera y la tela. En otro texto alaba la destreza del tallador, mientras aquí su enfoque es la suntuosidad del arte textil indígena. Avendaño, sin embargo, provee otra perspectiva donde se pintan las riquezas materiales de la clase noble, concentrándose en el *compi* (valioso tejido indígena que tiene un precio elevado en el mercado, a veces deletreado *cumbi*) y la riqueza que genera se queda en manos de una minoría. En su sermón VIII, reconoce que esta jerarquía de ricos y pobres emana de un diseño divino y debe ser causa de celebración porque al final todos, a pesar de las barreras de clase, reciben la gracia de hacerse cristianos: «Hijo, no puedes quejarte de Dios,

porque te hizo Indio, para pagar tributo, y no te hizo Rey» (Avendaño, 1649, 90r; Dedenbach-Salazar, 1999, p. 244). Termina este sermón poniendo en un mismo plano la riqueza mineral y la riqueza espiritual que Dios provee para sus fieles: «Pero Dios, porque es todo poderoso, os puede dar en esta vida muchos bienes porque el cria el oro, y la plata, y os puede dar su Gracia, para que alcancéis la Gloria para siempre. Amén» (1649, 99r).

4. CONCLUSIÓN

La temática de las riquezas de la salvación predomina en los catecismos y los sermones mientras que en los confesionarios se ilustra el medio para obtener este fin glorioso. La concepción de un mundo civilizado —de perspectiva europea— depende de una aceptación de la jerarquía social y de una demanda constante de los recursos andinos, como metales, cosechas y artesanías. Como ya se vio en los textos coloniales, la voz del púlpito con sus lecciones cristianas es más potente que la voz indígena. Pero de vez en cuando se detecta una voz autóctona entre los renglones plagados de teología. Prestemos atención al susurro indígena que se hace oír en la interrogación que sigue:

¿Cómo nos decís que no adoremos ídolos y *guacas*, pues los cristianos adoran las imágenes que están pintadas y hechas de palo o metal, y las besan y se hincan de rodillas, delante de ellas, y se dan en los pechos y hablan con ellos? ¿Estas no son *guacas* también como las nuestras? (Tercer Concilio Provincial de Lima, 1990f, p. 690; Marzal, 2002, p. 363).

Una lectura paciente de los textos religiosos coloniales nos permite vislumbrar la presencia de los antiguos moradores indígenas de los Andes. En estas indagaciones profundas que se relatan en los textos de los apasionados autores de ascendencia española, yace la perspectiva indígena que cuestiona el proyecto colonial de conquista y evangelización. Entrelazada en los tomos de las enseñanzas religiosas también se percibe una voz indígena que revela una concepción de sí, como menospreciada en el momento de rendirse ante la cristiandad: «Dicen algunas veces de Dios que no es buen Dios y que no tiene cuidado de los pobres y que de balde le sirven los indios. [...] Que Dios los creó para vivir en pecado, y especialmente para cosas deshonestas de lujuria y de embriaguez, y que ellos no pueden ser buenos» (Ondegardo, 1990b, pp. 558-559).

Este fenómeno colonial encuentra ecos igualmente audibles en el presente. En textos contemporáneos, transcritos por los antropólogos Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez (1977), se registran las mismas dificultades de ser indígena y de ser católico en la experiencia del cargador Gregorio Condori Mamani. Al contar sus datos autobiográficos a los dos investigadores, relata su temor y su incertidumbre

al confrontar su primera confesión; frente al cura, se le escaparon completamente las categorías obligatorias de una confesión. Por fin confiesa:

Como nunca me había confesado, le conté mis pecados. Lo que dormí con mujeres casadas, con otras mujeres sin haberme casado, lo que me emborraché. Aquí ya estaba como zonzo, ya no sabía dónde estaba mi cabeza y ya no encontraba más pecados para avisarle y el cura dijo: «¿Eso es todo, hijo?» «Sí, papay». «¿Cómo; no puede ser, avisa la verdad hijo». Y yo le dije, «Papay, de haber pecados, hay, pero mi cabeza se ha ido» (Condori Mamani, 1977, p. 76).

Siglos después de las invasiones españolas en la época colonial, se documenta la complejidad de las interacciones entre la Iglesia y un miembro de la congregación creyente. A través de la memoria de un anciano cargador cusqueño, recobramos una historia de confesión en la cual Condori Mamani jamás se olvida de sus ocasiones de lujuria y embriaguez, pero se le escapan otras violaciones del dogma que el sacramento penitencial intenta corregir. Nuestra lectura de estos textos coloniales esclarece la dimensión de los planes elaborados hace tanto tiempo para la conversión masiva. De igual forma, al dar la vuelta a las páginas contemporáneas se nos revela la necesidad de examinar los textos modernos (y sus contextos) para mejor apreciar el intercambio sutil entre los clérigos y los creyentes indígenas a lo largo de siglos de evangelización³.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de (1985 [1584]). Anotaciones, o scolios, sobre la traducción de la *Doctrina christiana*. En *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de Indios*, Corpus Hispanicorum de Pace, bajo la dirección de Luciano Pereña (vol. 26, no. 2, pp. 167-174). Ed. facsímile. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Acosta, Antonio (1987). La extirpación de las idolatrías en el Perú, origen y desarrollo de las campañas. *Revista Andina*, 5 (1), 171-196.
- Agustinos (1918 [1555]). Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron por la conversión de los naturales. En Horacio Urteaga, ed., *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas* (pp. 1-98). Lima: Sanmartín.
- Albó, Xavier (1966). Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606: su actitud, métodos y criterios de aculturación (Primera parte). *América Indígena*, 26(3), 249-308.
- Albó, Xavier (1966). Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606: su actitud, métodos y criterios de aculturación (Segunda parte). *América Indígena*, 26(3), 395-445.

³ Más investigación sería posible por medio de los textos de Quiroga, 1922 [1555]; Álvarez, 1998 [1588]; y Peña Montenegro, 1985 [1771]. No nos ocupamos de ellos por razones de espacio.

- Álvarez, Bartolomé (1998 [1588]). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II (1588)*, editado por María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid: Polifemo.
- Arriaga, Pablo Joseph de (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Perú*, editado por Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Avendaño, Fernando (1649). *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica, en lengua castellana, y la general del Inca*. Lima: Lopez de Herrera.
- Ávila, Francisco de (1646). *Tratado de los evangelios que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento...* Lima: n.p.
- Ávila, Francisco de (1649). *Segundo tomo de los sermones de todo el año, en lengua índica, y castellana, para la enseñanza de los Indios, y extirpación de sus idolatrías*. Lima: n.p.
- Beyersdorff, Margot (2008). Oré, Luis Jerónimo de (1554-1630). En Joanne Pillsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (III, pp. 472-475). Norman: University of Oklahoma Press.
- Condori Mamani, Gregorio (1977). *Autobiografía*. Edición de Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (1999). «... luego no puedes negar». La lengua de la cristianización en los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica* de Fernando de Avendaño 1649). En Sabine Ddenbach-Salazar y Lindsey Crickay, eds., *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias/ The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages* (pp. 223-249). Bonner Amerikanistische Studien, 32. Markt Schwaben: Anton Saurwein.
- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Duviols, Pierre (1977). *La destrucción de las religiones andinas: Conquista y colonia*. Trad. Albor Maruenda. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duviols, Pierre (ed.) (1986). *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Archivos de Historia Andina, 5. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Duviols, Pierre (ed.) (2003). *Procesos y visitas de idolatrías, Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; PUCP.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Trad. Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva-Agüero.

- Garcilaso de la Vega, El Inca (1985 [1609, 1617]). *Comentarios reales de los Incas*. Edición de Aurelio Miró Quesada. 2 vols. Segunda edición. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Griffiths, Nicholas (1996). *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman: University of Oklahoma Press.
- González Holguín, Diego (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua o del Inca*. Edición de Raúl Porras Barrenechea. Lima: UNMSM.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1980 [1615-1616]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra y Rolena Adorno. Trad. del quechua de Jorge L. Urioste. 3 vols. Ciudad de México: Siglo Veintiuno. <http://www.kb.dkpermalink2006pomainfoenfrontpage.htm>.
- Hamerly, Michael T. (2011). *Artes, Vocabularios and Related Ecclesiastical Materials of Quichua/Quechua, Aymara, Puquina, and Mochica Published during the Colonial Period: A History and A Bibliography*. Bonner Amerikanistische Studien, 48. Aachen: Shaker.
- Harrison, Regina (1989). *Signs, Songs and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Harrison, Regina (1994). *Signos, cantos y memoria en los Andes: Traduciendo la lengua y la cultura quechua*. Quito: Abya Yala.
- Harrison, Regina (2008). Doctrinal Works. En Joanne Pillsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (I, pp. 217-234). Norman: University of Oklahoma Press.
- Harrison, Regina (2014). *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*. Austin: University of Texas Press.
- Lisi, Francesco Leonardo (ed.) (1990). *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 entre 1582 y 1583*. Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos 233. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- MacCormack, Sabine (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Mannheim, Bruce (2008). «Pérez Bocanegra, Juan». En Joanne Pillsbury, ed., *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (III, pp. 516-519). Norman: University of Oklahoma Press.
- Marzal, Manuel M. (2002). Los «santos» y la transformación religiosa del Perú colonial. En Jean-Jacques Decoster, ed., *Incas e indios cristianos: Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 359-372). Cuzco y Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas; Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Meiklejohn, Norman (1986). Una experiencia de evangelización en los Andes: los Jesuitas de Juli (Perú), siglos XVII-XVIII. *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 1*, 109-191.
- Monten, Joshua (ed.) (1999). *The Sermons of Francisco de Ávila: Translation, Annotation and Commentary*. Durham: Duke University of North Carolina Program in Latin American Studies.
- Ondegardo, Polo de (1990a [1585]). Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguacion que hizo el Licenciado Polo. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 562-583). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Ondegardo, Polo de (1990b [1585]). Instruccion contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad [atribuido a Polo de Ondegardo]. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 549-560). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Oré, Luis Jerónimo de (1992 [1598]). *Symbolo catholico indiano*, editado por Antonine Tibesar. Edición facsimilar. Lima: Australis.
- Patiño, Francisco (1649). Carta [14 October 1648]. En Pedro de Villagómez, *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, 75v-76v. Lima: López de Herrera.
- Payer, Pierre J (1996). Confession and the study of sex in the Middle Ages. En Vern L. Bullough y James A. Brundage, eds., *Handbook of Medieval Sexuality* (pp. 3-31). Nueva York: Garland.
- Peña Montenegro, Alonso de la (1985 [1771]). *Itinerario para parrochos de Indios: en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administracion*. Introducción de José Reig Satorres. Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano 9. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Pérez Bocanegra, Juan (1631). *Ritual formulario, e institucion de Curas, para administrar a los naturales de este Reyno los Santos Sacramentos del Baptismo, Confirmacion, Eucaristia, y Viatico, Penitencia, Extremauncion, y Matrimonio, con advertencias muy necessarias*. Lima: Geronymo de Contreras.
- Prado, Pablo de (1650). *Directorio espiritual en la lengua española y quichua general del Inga*. Lima: Luis de Lya.
- Quiroga, Pedro de (1922 [1555]). *Libro intitulado Coloquios de la verdad, trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los Indios de los reinos del Pirú, y de los daños, e males, e agravios que padecen*, editado por Eusebio-Julián Zarco-Bacas y Cuevas. Publicaciones del Centro Oficial de Estudios Americanistas de Sevilla, vol. 7. Sevilla: Tipografía Zarzuela.

- Santo Tomás, Domingo de (1951 [1560]). *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*, editado por Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia de la UNMSM.
- Taylor, Gerald (ed.) (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri* [1608]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taylor, Gerald (ed.) (2002). *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua, siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Lluvia.
- Taylor, William B. (1996). *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990a [1584]). Catecismo breve. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 466-469). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990b [1584]). Catecismo mayor. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII*, editado por Juan Guillermo Durán (II, pp. 472-474). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990c [1584]). *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de Indios*. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 451-490). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990d [1585]). Confessionario para los curas de Indios. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 523-548). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990e [1585]). Supersticiones de los indios sacadas del Segundo Concilio Provincial de Lima. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 560-562). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Tercer Concilio Provincial de Lima (1990f [1585]). Tercero catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones. En Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechética hispanoamericana: Siglos XVI-XVIII* (II, pp. 617-741). Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Torres Rubio, Diego de (1619). Confessionario breve en Quichua. En *Arte de la lengua quichua, 1r-12r*. Lima: Francisco Lasso.
- Urton, Gary (1981). *At the Crossroads of the Earth and Sky: An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press.
- Vargas Ugarte, Rubén (1951-1954). *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 vols. Lima: Tipografía Peruana.