

Versión de pre-publicación (Agosto 2023)

Publicado en: *Anthropos* 118/1 (2023): 531-550 [no hay cambios de contenido]

<https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/0257-9774-2023-2/anthropos-volume-118-2023-issue-2;doi.org/10.5771/0257-9774-2023-2-531> [08.02.2024]

La independencia del Perú y la Biblia: La primera traducción quechua del Nuevo Testamento (1824) (Segunda parte)

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

Como hemos visto en la primera parte de este estudio (Dedenbach-Salazar Sáenz 2023, en *Anthropos* 118/1), entre sus textos en lenguas indígenas, la Biblioteca Británica tiene dos volúmenes de manuscritos del Nuevo Testamento (NT) en quechua (*Jesu Christoc Ccollanan Evangelion* 1824a y [1824]b), traducidos en un contexto protestante, en 1824, poco después de la declaración de la independencia del Perú, todavía en medio de los disturbios que le siguieron. La traducción fue encargada por Diego [James] Thomson, un pastor escocés de considerable influencia en la difusión y traducción de la Biblia en las Américas. Fue él quien inició la misión protestante, juntamente con la educación general primaria, en el continente latinoamericano.

En base al contexto de la creación de estas traducciones, en esta segunda parte podemos ahora acercarnos a su forma lingüística.

2 Análisis lingüístico

Voy a estudiar a manera de ejemplo ambos manuscritos en términos de ortografía y estructura lingüística –incluso las diferencias entre las versiones–, y esto nos va a dar información sobre el proceso de traducción y redacción y sobre los cambios lingüísticos a comienzos del siglo XIX.

En esa época no había protestantes en el Perú, y –respecto a los traductores– por lo menos el clérigo y el tutor de religión fueron educados en la tradición católica (Dedenbach-Salazar Sáenz 2023: 92–93); por eso voy a examinar el significado de algunos términos cristianos clave y si estos se basan en el vocabulario cristiano-católico establecido; o si los traductores hicieron un esfuerzo para crear una nueva terminología diferente, basada en una potencial conversión de ellos al protestantismo.

La caligrafía en ambas versiones es idéntica, pero se nota que la versión 'en limpio' (ver Figura 2, en Dedenbach-Salazar Sáenz 2023: 89, y las ilustraciones en el Apéndice) se ha escrito con más cuidado que el 'borrador' (ver Figura 1, *ibíd.* 88). Por eso tiene que haber sido el traductor inicial de la primera versión el mencionado 'descendiente de los incas', que también escribió de su puño y letra la segunda versión, después de haberse consultado entre los cinco. Parece que las enmendaciones en la primera versión ya reflejen la discusión entre varias personas (cf. *ibíd.* 92–93).

2.1 Ortografía y fonología

Para proporcionar una idea de la ortografía e, implícitamente, de la fonología, voy a dar algunos ejemplos de cambios reflejados en los textos, comparándolos con textos anteriores. Nótese que estas son observaciones iniciales.

Un aspecto interesante de los textos bíblicos es que los traductores usan la letra {k} en la versión en limpio.¹ Esto nos puede dar una indicación de qué obras consultaron ellos (ver Dedenbach-Salazar Sáenz 2023: 93–94): en ninguna edición de las mencionadas (Anónimo 1586, Torres Rubio 1619; Torres Rubio y Figueredo 1700, Torres Rubio et al. 1754) se usa la {k} (por ejemplo para /q^hapaq/) que únicamente aparece en González Holguín. Por eso es bastante obvio que el o los que redactaron la versión en limpio y cambiaron la {cc} del borrador por la {k} –“ccapac” llega a ser “kapac” (por ejemplo Lucas 9,2; 16,19)– habían consultado las obras de González Holguín, en este caso para reflejar la oclusiva postvelar aspirada del cuzqueño en su texto.²

En las traducciones del NT las oclusivas postvelares simples (también llamadas uvulares por diferentes autores) a comienzos de sílaba se escriben consistentemente con {cc}, por ejemplo {ccarccoscca carccan} /qarqusqa karqan/ (Lucas 16,22); en la variedad cuzqueña se ha conservado esta pronunciación oclusiva durante los siglos hasta hoy. Pero en el quechua cuzqueño moderno los fonemas oclusivos se fricativizan al final de sílaba (pronunciadas [x])

¹ Las convenciones que uso: {letra}; [transcripción fonética]; /transcripción fonológica/; “cita literal”; ‘traducción de SDS’; *palabra que presento y explico – con ortografía moderna*. Donde es posible sigo el Alfabeto Fonético Internacional (The International Phonetic Alphabet 2015).

² En el quechua cuzqueño moderno se distinguen tres fonemas oclusivos velares (/k/ simple, /k'/ glotalizado, /k^h/ aspirado) y tres uvulares/postvelares (/q/, /q'/, /q^h/) (la misma distinción en simple, glotalizado y aspirado también la tienen /ch/, /p/, /t/) (ver Cusihuamán 1976b: 36–43 para la descripción de las oclusivas y fricativas del cuzqueño moderno). Es comprensible que los autores coloniales no captaron todos los fonemas.

Como era muy poco común usar la {k} en la época (salvo en palabras griegas u otras extranjeras [González Pascual 2010: 235–237]) parece ser claro que González Holguín (que tenía una formación clásica [Dedenbach-Salazar Sáenz 2019: 159]) fue el modelo de los traductores de la Biblia.

lo que no era el caso por lo menos hasta fines del siglo XVII (pronunciadas [k≈q]). Así muchos autores coloniales casi siempre usaban la simple (o la doble) {c} para indicar que se pronunciaba [k≈q], lo cual refleja que el cambio a la fricativización aún no se había hecho.

Por eso no sorprende que en el NT estas consonantes a finales de sílaba todavía se escriban con {-c}, por ejemplo {huacchan} [wakchan>ɿwaxchan?] (Lucas 16,22), {hanac pacha} [hanaq>ɿhanax? pacha] (Lucas 2,15: 2, en el Apéndice, sección B). Aún no se escriben con una letra que refleje lo fricativo, como por ejemplo {j}, pero la consistente diferenciación entre una oclusiva postvelar, {cc}, a comienzos de sílaba y de {c} a finales podría verse como un primer reflejo de una fricativización al final de la sílaba, cuasi un debilitamiento de la oclusiva escrita como {cc}; por eso puede ser que estos textos se encontraban en un tiempo de fricativización inicial, pero no completada [k>x]. Esto es consistente con los análisis de Mannheim que habla de un debilitamiento de las consonantes a finales de sílaba (“weakenings of syllable-final consonants” 1991: 149), mostrando que los textos de obras dramáticas de los siglos XVII (tardío)–XVIII sucesivamente muestran estos cambios (ibíd. 151, 223). Según él, el ms. Justiniani de *Ollanta*, probablemente de fines del siglo XVIII, ya tiene los mismos fenómenos (ibíd. 150–151) que se encuentran unos cincuenta años después en los textos del NT.³

El cambio de oclusiva a fricativa a finales de sílaba se muestra más claramente en que en ambos textos del NT el sufijo de nominalización subordinadora *-vqti* [vxti] ya no se escribe como {vpti}, usado en los textos cristianos coloniales (sea en la llamada lengua general y/o en un cuzqueño antiguo), representando una oclusiva bilabial, sino que ya está en camino a una fricativa velar [vχ] (o postvelar [vχ]) aunque todavía se escribe como {c} en el NT: “asuripuctincu”, “ripuctinmi” (Lucas 2,15, en el Apéndice, sección B).

Una creciente fricativización a finales de sílaba también parece mostrarse cuando los traductores de la Biblia escriben:

“ubfianquichis” [bf≈v?] (palabra tachada en el borrador), ‘bebeis’ > “ufianquichis” [f] (ambas Lucas 5,30 versión borrador),

“uchianquichis” [x≈χ] (Lucas 5,30 versión en limpio),

“ucfiancu” [kf≈xf?] (Lucas 5,33 versión borrador), ‘[ellos] beben’

“ufiancu” [f] (Lucas 5,33 versión en limpio)

“uphiac” [p^h] (Lucas 7,34 versión borrador), ‘el que bebe’

³ Con referencia a la representación de las oclusivas uvulares (postvelares) a finales de sílaba Mannheim (1991: 150–151) dice que en el ms. Justiniani de *Ollanta* son escritas como {cc}, y en el Sahuaraura como {c}, y él mismo indica que no se puede decir con seguridad si hay una variación fonética para representar la uvular de esta manera o si se trata más bien de una idiosincrasia en un área particularmente problemática de la ortografía quechua.

“uchiac” [x≈χ?] (Lucas 7,34 versión en limpio).⁴

Según los autores coloniales de los siglos anteriores esta consonante se pronunciaba como bilabial sorda (al igual que en el ayacuchano contemporáneo) [upya-].⁵ La pronunciación cuzqueña contemporánea está entre lo que Cusihuamán (1976b: 41–42) categoriza como alófono fricativo velar o postvelar sordo de /h/, lo que él presenta como [x] y [h] respectivamente⁶. El hecho de tanta variación ortográfica en los textos del NT puede indicar que el cambio estaba realizándose en esa época, yendo hacia la fricativa (post-)velar sorda moderna [uxya-] (pero que también podía sonar como [up^hya≈uvya]).

Los sufijos personales de conjugación y de posesión que terminan en {c} en la época colonial ([k])⁷ ya se han fricativizado en el NT: se escriben como {-s} [s], por ejemplo: “ñiquichis” [ñiykichis], “yo os digo” (Lucas 16,9); “cusicuichis sutiwichiscuna” [kusikuychis sutiwichiskuna], “gozáos, [de que] vuestros nombres ...” (Lucas 10,20). En este caso los traductores ya usan la forma moderna.

En cuanto a las vocales, los traductores muestran cierta variación entre {i} y {e} y entre {u} y {o}, la cual generalmente refleja una diferenciación fonética.⁸

A manera de un resumen preliminar se puede decir que a pesar de una cierta consciencia que había en la época colonial de la necesidad de diferenciar, por ejemplo, las oclusivas velares de las postvelares (/k/ vs. /q/), y de la complejidad de las consonantes simples, aspiradas y glotalizadas del quechua cuzqueño, no había mucha consistencia ortográfica. Por eso los textos del NT reflejan un considerable logro de los traductores ya

⁴ Cabe anotar que en general la ortografía es bastante consistente, y las dudas en cuanto a la pronunciación de *ukyay* parecen reflejar no solo el desarrollo fonético, sino también la dificultad de representar estos sonidos en la escritura.

El estudio de Valenzuela (1995) muestra la fluidez, en ciertas zonas sur-peruanas, en la realización de las oclusivas velares.

Queda por hacer un análisis en nuestros textos de cómo marcaban las aspiraciones y glotalizaciones, y cuánta consistencia hay.

⁵ Santo Tomás (1951 [1560], s.v. *vpia-*), el Anónimo (1586, s.v. *vpia-*), González Holguín (1989 [1608], s.v. *vpiya-*) y Avendaño (1649, Primera parte, sermón X, fol. 127v: *uppiacta*) representan claramente una bilabial, pero es posible que González Holguín y Avendaño quieran marcar lo que podría ser una incipiente aspiración (ver **negrilla**). El hecho de que Mannheim tiene evidencia, mediante los manuscritos de las obras dramáticas del siglo XVIII, de un paulatino cambio en este caso (Mannheim 1991: 150–151), muestra la larga duración y generalización de la fricativización.

⁶ Cusihuamán (1976a: 154), usando una ortografía fonológica, escribe “ukyay”. Lira (1944: 1036) tiene “úhyay” que refleja el alófono fricativo.

⁷ Así se encuentra, por ejemplo, “yachachirccaiquichic” (‘yo os enseñé’) en Avendaño (1649, Primera parte, sermón IX, fol. 100r).

⁸ En términos fonológicos el quechua tiene tres vocales (/a/, /i/, /u/), de las cuales las últimas dos pueden abrirse más cuando son precedidas o seguidas por consonantes postvelares/uvulares, es decir que hay casi un continuo entre [i] y [e] y entre [u] y [o]. Por eso se solían escribir cinco vocales (y algunos autores las siguen usando).

que muestran que ellos sentían la necesidad de diferenciar las distintas maneras de pronunciar, y que hicieron algunos cambios consistentes del primer manuscrito al segundo.

Reflexionando sobre las observaciones que he hecho, se puede decir –después de una comparación con los textos del género dramático analizados por Mannheim y una breve comparación con los textos publicados en las campañas de la independencia⁹– que los del NT de 1824 ya reflejan, de manera relativamente consistente, un cambio de la oclusiva sorda bilabial y de la oclusiva postvelar a la fricativización de la postvelar, es decir que aparentemente los textos bíblicos reflejan la transición al cuzqueño moderno, iniciada en el siglo XVIII. Sin embargo, sin un estudio exhaustivo de los textos del NT (y de los textos de la independencia) no es posible saber con más certeza qué cambios ya se habían realizado y establecido.

Es posible que los autores todavía escribían lo que se había establecido en la ‘lengua general’, y los traductores de la Biblia recién empezaron a liberarse de este ‘historicismo’.

Además puede ser que el hecho de que por primera vez se usaba el quechua escrito en un texto más extenso y en un contexto no tradicional-católico, haya hecho posible que la lengua escrita reflejara el uso oral (parecido a los textos dramáticos) y no tuviera que colocarse en un corsé unificado.

Para futuros estudios esto significa que tenemos que diferenciar el género de texto, incluso para estudiar fenómenos de ortografía y fonología.

De todas maneras esta sensibilidad para la diferencia fonética muestra que los traductores prestaban atención a matices y no escribían de manera arbitraria, o apoyándose en algún autor específico y sin reflexionar.

⁹ La tendencia por conservar las oclusivas al final de la palabra y sílaba se nota todavía en los textos escritos durante las campañas de la independencia, pero algunos muestran la transición al cuzqueño moderno que se había iniciado pero no terminado: ya cambia {-nchic} a {-nchis}, pero {-pti} a {-cti} mantiene la {c} y de esta manera no indica el paso completo al fricativo (por ejemplo en el “Acta de independencia” de 1816, O’Higgins “Hatun Chile Llactacc Apunmi” y San Martín “A los indios naturales del Perú”, ambos 1819 (Corpus quechua LANGAS 2012–: <http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/51>; <http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/50>; <http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/49> [todos consultados 15.08.2023]).

2.2 Léxico

2.2.1 Terminología cristiana

Yaya y Apu

En Lucas 1,5: 2 (en el Apéndice, sección A) los traductores usan *yaya* para referirse al sacerdote en el contexto pre-cristiano de ese pasaje.¹⁰

En los textos del Tercer Concilio Provincial (1584/85) se estableció desde el comienzo *yaya* para 'Dios', y a veces se usaba la palabra castellana. Para denominar al clérigo se empleaban los préstamos *padre* y *sacerdote*.¹¹ Parece que para evitar ambigüedades entre *yaya* = 'Padre, sacerdote' y *yaya* = 'Dios', los traductores del NT usan *huk*, 'un(o)', como artículo indefinido (más que el número 'uno'). El borrador todavía tiene ambas palabras para referirse a un sacerdote, *Dios* y *yaya*: *huk Diospa yayan* – literalmente, 'un padre [biológico] de Dios', lo cual puede implicar que Dios tiene padre; o por lo menos el genitivo es ambiguo. En la versión en limpio se 'corrige' esto y se usa solo *huk Yaya* – lit. 'un padre'. El problema es que, aunque en esta segunda versión ya no significa necesariamente 'padre biológico', es posible que tampoco se habría entendido como 'padre espiritual'. Es que desde la época prehispánica, e incluso en la colonial, *yaya* se usaba para una deidad andina. Por eso en un texto cristiano la palabra *yaya* hubiera podido ser entendida como 'deidad andina' por los indígenas y no como 'sacerdote' o 'Dios'.¹²

La decisión de los traductores de usar *yaya* para un sacerdote puede haberse originado porque el texto se refiere al tiempo del nacimiento de Jesús cuando aún no existía el sacerdocio establecido por la Iglesia; por eso ellos tenían que buscar un término que no se refiriera al sacerdote como Padre en la religión cristiana. Esta debe ser la razón por la cual decidieron emplear la palabra *yaya*. Queda la pregunta si los potenciales oyentes o lectores

¹⁰ Ver el Apéndice para una transcripción analítica y traducción de los pasajes que se discuten en las secciones siguientes. Mientras que esa transcripción refleja fielmente la ortografía de los manuscritos, en el texto corrido uso una ortografía modernizada, orientada en el quechua cuzqueño, y pongo las palabras en cursiva.

Todas las referencias al texto bíblico son de Lucas (ya que es la única parte del Nuevo Testamento que se encuentra en ambas versiones: el borrador y la versión en limpio). La numeración se refiere al capítulo con el versículo, y donde esta es seguida por otro número, este indica la línea de la reproducción en la sección Apéndice.

¹¹ Dios: *Doctrina christiana* 1584: El Pater Noster (fol. 1r–v); Catecismo breve (fol. 13r); sacerdote: *Doctrina christiana* 1584: Catecismo mayor (fol. 49r); *Tercero cathecismo* 1585, sermón V (fol. 32r).

¹² En los textos de Huarochirí a veces las personas se dirigen a los dioses llamándolos *yaya* (*Tradiciones de Huarochirí* 1987 [ca. 1608]: cap. 17, p. 272/273, or. 6; cap. 18, p. 276/277, or. 26), y a mediados del siglo XVII se seguía usando *yaya* en oraciones dirigidas a las deidades andinas (ver las oraciones traducidas por Itier 2003: passim.)

no hubieran podido pensar que Zacarías fuera Dios, especialmente si estaban familiarizados con la palabra *yaya* para denominar al Dios cristiano, y a una deidad andina.

De manera parecida hubiera podido causar confusión el uso de la palabra *apu* para describir a Herodes, en ambas versiones. *Apu*, que como significado general tiene ‘señor poderoso’, llegó a ser usado muy pronto en la época colonial para denominar a Dios, y así lo tienen los mismos traductores en *Apuq qillqanpi* – ‘en la ley del Señor’ (Lucas 2,23). Aparte de eso se sigue usando *Apu* hasta la fecha para referirse a una deidad poderosa que se manifiesta en una montaña muy alta.¹³ El asunto se complica aun más porque los traductores emplean *Sapay Apu* para Herodes (Lucas 1,5: 1, en el Apéndice, sección A). Este compuesto ya se usaba como forma honorífica para denominar al Inca: “Çapay Inca çapay apu. El rey desta tierra.” (González Holguín 1989 [1608]: 78). Sin embargo, González Holguín también lo presenta como aplicable al rey en general (ibíd. 31), y tal vez los traductores tomaron su significado de allí. Se podría entender que Herodes era como el Inca, o incluso como Dios. Es tal vez por eso que en la versión en limpio se añade *Judeapi*, es decir que Herodes es un señor poderoso en una región: *-pi* locativo. Incluso podría ser un *Apu* (una deidad regional – y tal vez no es tan distinto de esa concepción), pero no puede ser Dios. Pero también puede ser que los traductores solamente querían ser más fieles al texto fuente ya que Judea también se menciona en este.

Es interesante observar que *Apu* que se usa para denominar a un señor poderoso, en otro pasaje (Lucas 2,15: 5, en el Apéndice, sección B) traduce ‘Dios (cristiano)’: *Apu rikuchiwasqanchista*, “lo qual el Señor nos ha mostrado” (en *El Nuevo Testamento* 1821). Considerando que pocos versículos antes Dios es traducido por *Yaya*, parece que el vocabulario escogido también está condicionado por el co-texto inmediato.

Hanaq pacha

De manera parecida, y cristianizando el significado quechua, en la traducción del NT se usa una palabra quechua que probablemente se refería al cielo con sus planetas y estrellas: *hanaq pacha*. En los textos coloniales de la doctrina se empezó a traducir ‘cielo’ en el sentido religioso cristiano y se estableció con el significado cristiano; y así se usa aquí: *hanaq pachata ripuqtinmi*, ‘cuando se fueron al cielo’ (Lucas 2,15: 2, en el Apéndice, sección B, trad. SDS).¹⁴ Que *hanaq pacha* haya llegado a ser un elemento permanente de la fe

¹³ Usado para Dios, por ejemplo en el Ave María (*Doctrina christiana* 1584, fol. 2r).

Hasta nuestros días los Apus son adorados y venerados para que permitan a la gente vivir bien y prósperamente, y un Apu puede ser relacionado con la aparición de Cristo, como en el caso del Señor de Qoyllurit’i (Gow y Condori eds. 1976: [39]–58; cf. Sánchez Garrafa 2006).

¹⁴ Literalmente *hanaq pacha* se puede traducir como ‘mundo alto, [de] arriba’. La única evidencia que tenemos de un significado andino de *hanaq pacha* como cielo físico está en los textos de Huarochirí: según una narración mítica cayó sangre del cielo (*Tradiciones de Huarochirí* 1987 [ca. 1608]: cap. 24, p. 350/351, or. 6), y se menciona una constelación astronómica llamada Yacana;

cristiana expresada en quechua se encuentra documentado en su uso contemporáneo en el Padre Nuestro (Yayaycu (Padre Nuestro en Quechua) 2010).

Supay

Igualmente, al denominar al diablo como *supay* (Lucas 4,2), los traductores del NT siguieron una tradición aparentemente establecida desde la época colonial temprana en la cual *supay*, un ser asociado con el mundo de los ancestros y de las sombras, muy pronto llegó a ser relacionado con el concepto de diablo (ver Dedenbach-Salazar Sáenz 2013: 92–93).

Hucha y pampachay

Aquí también los traductores del Nuevo Testamento parecen seguir el uso común y ya establecido en su época. Esto se muestra, por ejemplo, en *huchakunaaq pampachakunanpaq*, ‘para perdonar los pecados’ (Lucas 3,3: 3). Ya en la época colonial se resemantizaron los significados andinos de *hucha* (‘culpa, negocio, pleito’) y *pampacha* (‘allanar el suelo’).¹⁵ Ambas palabras se usaban (y se siguen usando), por ejemplo, en el Padre Nuestro: “Huchaycuctari pampachapuyaycu ... perdona nos nuestras deudas” (*Doctrina christiana* 1584: fol. 1r–v).

Muchay y yupaychay

En el texto castellano los pastores ‘glorifican y loan’ a Dios (Lucas 2,20: 1, en el Apéndice, sección C). En su texto quechua los traductores también se sirven de un par semántico: *Diosta muchaspa yupaychaspas*, lit. ‘habiendo adorado y venerado a Dios’. *Mucha*- y *yupaycha*- significan ‘adorar, venerar, rezar’ y ‘respetar, tener estima, honrar, reverenciar’ respectivamente, es decir que son casi sinónimos, y las palabras quechuas se usaban en el ámbito nativo andino al igual que en el cristiano colonial (Dedenbach-Salazar Sáenz 2013: cap. 3). Podemos suponer que se establecieron como una expresión formulaica, y probablemente los traductores recurrieron a ella, sin tener que crearla ellos mismos. Al igual que otros términos que se habían resemantizado o por lo menos transferido a aspectos de la religión cristiana, estos también se siguen usando hoy en día.¹⁶

es interesante observar que en esta misma descripción también se usa la palabra ‘cielo’ como préstamo en el texto quechua (ibíd. cap. 29, p. 424/425, or. 1 y 2).

El significado cristiano está documentado en la *Doctrina christiana* (1584), por ejemplo en la Plática breve (fol. 19r). También González Holguín (1989 [1608]) tiene muchísimas entradas que se refieren al cielo cristiano usando *hanaq pacha*.

¹⁵ Anónimo (1586 s.v. *hucha*, culpa); González Holguín (1989 [1608]: 199); *pampacha*- (ibíd. 276); cf. Dedenbach-Salazar Sáenz (2013: 295).

¹⁶ Las palabras quechuas cristianas se encuentran, por ejemplo, en el *Ordinario de la misa en quechua* [cuzqueño] (s/a) y en el cancionero para la misa en quechua del Arzobispado del Cusco (s/a).

Préstamos

Otras palabras se mantuvieron, desde el comienzo, como préstamos, entre ellas ‘ángeles’: *angelkuna*; *-kuna* marca el plural (Lucas 2,15: 1, en el Apéndice, sección B).¹⁷

Pero en otro caso se ve que los traductores se esforzaron al traducir “bautismo de penitencia”¹⁸. En el borrador usaron el término quechua *llakikuy* más el préstamo *bautismo*: *mana allinmanta, llakikuy bautismota* (Lucas 3,3: 2, en el Apéndice, sección D). *Llakikuy* significa ‘tristeza, desconsuelo’ (*Tradiciones de Huarochirí* 1987 [ca. 1608], cap. 20, p. 296/297, or. 18; González Holguín 1989 [1608]: 211), pero también se adoptó un uso cristiano, como lo documenta el diccionario de González Holguín que tiene varias expresiones en base a *llakikuy* con el significado de arrepentimiento (González Holguín ibíd. 417). Sin embargo, allí mismo y con más frecuencia se usa la palabra ‘penitencia’ como préstamo en el mismo quechua (González Holguín ibíd. passim). Es posible que los traductores hayan verificado la palabra en ese diccionario y por eso al final decidieron usar el mismo préstamo en su versión en limpio: *penitencia bautismo*. Nótese que emplean el orden correcto quechua de las palabras donde lo calificado va antes del calificador, diferente del castellano, y de esta manera integran un préstamo complejo en la estructura sintáctica quechua.

La razón puede haber sido que a ellos mismos les debe haber sonado casi incomprensible su primera versión: *mana allinmanta, llakikuy bautismota*, que se podría entender como que se les predicó ‘desde lo malo, el bautismo de tristeza’, queriendo traducir ‘bautismo de penitencia’.

Soluciones particulares

Un uso diferente del establecido se encuentra para expresar ‘predicar’ (Lucas 3,3: 2, en el Apéndice, sección D). Los traductores se sirven de dos palabras distintas: en el borrador es *willa-*, ‘contar’; en la versión en limpio *yachachi-*, ‘enseñar’. En este caso no emplean ninguno de los términos comúnmente usados en el quechua cristiano para ‘predicar’, que eran *kuna-*, ‘aconsejar, encargar’; *kamachiku-*, ‘mandar, ordenar; predicar, divulgar’; y, como sinónimo de *kuna-*, *huqari-*, ‘levantar algo, tomar algo en la boca’ (Dedenbach-Salazar Sáenz 2013: 73–74); en cambio traducen de manera más clara que Juan Bautista ‘comunica’

¹⁷ Los misioneros del Tercer Concilio Provincial de Lima ya optaron por mantener el préstamo *angel* (*Tercero cathecismo* 1585, sermón V, fol. 32v) aunque el hecho de que incluyeron todo un sermón sobre los ángeles, en el que dice que Dios creó a espíritus “spiritus ... que llamamos Angeles”: “spiritucunactan Angel ñinchic” (sermón VI, fol. 34r) muestra que eran conscientes de la problemática de los préstamos.

¹⁸ Ver López Castillo (2012) para una interpretación contemporánea de este concepto desde el punto de vista católico.

o ‘enseña’ algo a la gente. Es posible que los términos del lenguaje cristiano colonial no se hayan establecido con el significado de predicar.

Podemos ver que en la mayoría de los casos los traductores se sirven del vocabulario andino re-interpretado y también de algunos préstamos, creados ya en la época colonial temprana. En los ejemplos aquí estudiados no he encontrado ninguna resemantización radicalmente diferente del significado establecido por los misioneros.

2.2.2 Vocabulario general

Aparte de usar palabras de significado religioso mayormente de la misma manera que se había establecido en el vocabulario de cristianización, los traductores experimentaban con diferentes palabras en las dos versiones.

Para traducir el castellano que dice en Lucas 2,15: 2 (en el Apéndice, sección B) que los ángeles ‘se retiraron de ellos [de los pastores] al cielo’, los traductores parecen haber discutido diferentes posibilidades. En el borrador usaron el verbo ‘acercarse’ (al cielo), pero en la versión en limpio traducen más literalmente: el castellano ‘se retiraron’ en quechua es *ripu-*, literalmente ‘se fueron’.

| | | | | |
|-----------|-------|---------------------------------|----------------------|--|
| Cast. | 2 | se retiraron de ellos al Cielo, | | |
| Borrador | Texto | paicunamanta | hanac pachata | Asuripuctincu hinallae, |
| | Trad. | como/cuando de ellos, | al cielo | empezaron a acercarse así nomás |
| En limpio | Texto | | hanac pachata | Ripuctinmi , |
| | Trad. | | como/cuando al cielo | se fueron [<i>ri-</i> ‘ir’, <i>ripu-</i> ‘irse’] [lo he visto] |

En el borrador del mismo versículo dice de los pastores que van a ‘mirar’, *qawa-*, mientras que en la versión en limpio van a ‘ver’, *riku-* (Lucas 2,15: 4, en el Apéndice, sección B), otra vez una traducción más literal para el castellano ‘ver’.

En el mismo versículo, en el texto borrador dicen que Dios les ha ‘hecho ver’ o ‘mostrado’ lo acontecido: *rikuchi-*, mientras que en la versión en limpio Dios se lo ha ‘dicho/contado’, *willa-* (Lucas 2,15: 5). Aquí se alejan de la traducción literal del castellano, ‘mostrado’.

En estos casos se trata de modificaciones estilísticas del registro, y sin estudiar más ejemplos no se puede distinguir un movimiento claro hacia una traducción literal en la versión en limpio.

2.2.3 Contexto andino para explicar el significado

En Lucas 1,5: 3 (Apéndice, sección A), en el borrador, la frase *Abiaspa aillun muiuyñinpitac* traduce “de la suerte de Abías” y se refiere expresamente al *ayllu* y entorno de este.

| | | | | |
|-----------------|-------|-------------------------|--|---------------------------|
| Cast. Scío 1821 | 3 | de la suerte de Abías : | | |
| Borrador | Texto | Abiaspa | allunmanta aillunmanta | muiuyñinpitac; |
| | Trad. | de Abías | su ayllu (clan) | y [también] en su entorno |
| En limpio | Texto | Abiaspa | | muiuyñinpi, |
| | Trad. | de Abías | | en su entorno |

De esta manera es fácil para el lector entender que Abías es de un grupo de parentesco o de una comunidad.¹⁹ El uso de *muyu-* es algo raro ya que se refiere a la vuelta que algo da, el rodear o girar alrededor de algo, el contorno de algo (González Holguín 1989 [1608]: 254; Tschudi 1853, Sprachlehre, Dritte Abtheilung: 402; Middendorf 1890: 598-599; Lira 1944: 683–685).

En la versión en limpio se ha omitido la palabra andina *ayllu* y solo queda el ‘entorno’, y hay que preguntarse si se podía entender esto. Pero si suponemos que los traductores eran fluidos en quechua, tal vez en su época la expresión se refería también al entorno familiar. Por eso no sabemos si la solución final, sin *ayllu*, hubiera sido comprensible para el lector. No está claro por qué los traductores optan por una explicación andina, pero al final la omiten.

2.2.4 Resumen

En cuanto al vocabulario cristiano se puede decir que generalmente los traductores usan los términos quechuas resemantizados que se habían ido creando y estableciendo durante la colonia. En algunos casos los traductores parecen haber consultado a González Holguín.

Con respecto al vocabulario general, los autores experimentan con diferentes palabras en las dos versiones. Estas modificaciones a nivel semántico parecen reflejar la discusión entre los traductores para lograr lo que les parecía ser la mejor expresión y son en primer lugar decisiones estilísticas.

¹⁹ Spalding (1984: 48) da una definición básica de *ayllu*: ‘un grupo de personas que reclaman acceso a recursos productivos, incluso el apoyo y trabajo mutuo, en base a la relación establecida entre ellos, y definida por ellos mismos y su grupo cultural como parentesco’ (trad. SDS; original: “a group of people claiming access to productive resources, including the support and labor of one another, on the basis of the relationship established between them and defined by themselves and their culture as kinship”).

Hay instancias en las cuales recurren a expresiones andinas para explicar mejor el significado cultural, pero aún falta un estudio de otras partes del texto para poder apreciar si las explicaciones andinas eran frecuentes y si algunas se conservaban en la versión en limpio.

2.3 Morfología y sintaxis

2.3.1 Construcciones morfosintácticas quechuas y su traducción

Al igual que el léxico, se nota que la morfología varía en las dos versiones. Antes de describir y discutir algunos fenómenos gramaticales hay que recordar que los pasajes aquí analizados son muy pocos y les faltan, por ejemplo, contenidos que usen la conjugación interpersonal; además, en el nivel discursivo, habría que estudiar los marcadores de tópico y de evidencia analizando textos más extensos. Por eso lo que sigue es más que nada una invitación a un estudio más detallado.

Una diferencia mínima es, por ejemplo, que en el borrador los pastores van ‘hasta’ Belén (-*kama*), y en la versión en limpio van ‘a’ Belén (-*ta*) (Lucas 2,15: 4, en el Apéndice, sección B).

En el mismo versículo 2,15 (línea 3) los pastores hablan entre sí. En el borrador esto se traduce bastante literalmente ‘unos a los otros’, *hukninku hukninkuta*, mientras que en la versión en limpio los traductores usan la palabra *kiki*, ‘uno mismo’, y el sufijo de agrupación -*pura*²⁰, en conjunto con el posesivo plural -*nku*, y así delimitan el referente a un grupo específico: *kikinpura*, ‘entre sí mismos (en su grupo)’. Aquí se sirven de una particularidad quechua que no existe en castellano.

En ambas versiones los traductores muestran su familiaridad con la morfología de modificación verbal, como por ejemplo al usar el sufijo modal -*pu* que aquí indica una acción definitiva (2,15: 2; 2,20: 1, en el Apéndice, sección C), -*naku* una recíproca (2,15: 3), el causativo -*chi* y el direccional -*mu* (2,15: 5; 3,3: 1, en el Apéndice, sección D).

En los pasajes escogidos aquí hay solo una documentación de la conjugación interpersonal (2,15: 5); en este caso es la tercera persona singular del sujeto hacia la primera persona plural del objeto marcada por -*wan*[...] *chis*. Se usa el plural inclusivo porque hablan los pastores entre sí.

Los traductores también muestran su conocimiento de las nominalizaciones para traducir lo que en castellano sería una oración subordinada, o sea la *switch reference* -*qti* que en una oración compleja indica que hay dos sujetos (2,15: 2); la subordinación con un

²⁰ Ya documentado en González Holguín (1989 [1608]: 506): “Entre nosotros. Ñocanchicpura quiquinchicpura. Vno con otro quiquillanchicpura.”

único sujeto *-spa* (2,20: 1); o la nominalización *-sqa* que forma una expresión compleja perfectiva (2,15: 5).

Estos tres últimos recursos se encuentran en ambas versiones y de esta manera reflejan su necesidad fundamental en la construcción del quechua.

A pesar de la aparente fluidez y familiaridad con la estructura sintáctica quechua, los traductores a veces muestran que no les era fácil distanciarse de la construcción castellana y crear una oración que suene fluida en quechua. Véase, por ejemplo, “así como se les había sido dicho” que lo traducen, en ambas versiones, como *imaynan nisqa karqanku hina*, lit. ‘como dicho eran así’ (2,20: 2, en el Apéndice, sección C). De la misma manera como está descrito en las gramáticas coloniales, construyen un pasivo con el mencionado sufijo nominalizador del perfectivo *-sqa*, y en este caso es seguido por la tercera persona plural del pasado de ‘ser’. Esta construcción, además de su introducción con *imaynan*, ‘como’, y finalización con *hina*, ‘así’, suena bastante artificial y refleja el intento de traducir literalmente. Sin embargo, hace falta más investigación para saber si la construcción del pasivo existía y se usaba en el quechua pre-colonial (es decir si es una construcción original quechua) o si fue creada recién por los misioneros lingüistas²¹; o si ellos reforzaron un uso tal vez no muy frecuente, y que, consiguientemente, llegó a formar una construcción corriente. Por eso queda la pregunta si la oración subordinada *imaynan nisqa karqanku hina* fue un intento torpe de reproducir la frase del castellano o si era común en quechua (a lo mejor un fenómeno influenciado por la convivencia y el contacto de ambas lenguas).

A continuación voy a detenerme en algunos ejemplos que dirigen nuestra atención a dos campos sintácticos particulares.

2.3.2 Orden de las palabras y conexión oracional

En el texto castellano (Lucas 1,5: 1–5, en el Apéndice, sección A) el versículo está formado por una oración compleja que enumera las personas principales y su origen.

En el borrador (líneas 1 y 4) la tercera persona del pasado del verbo *ka-*, ‘ser’, se usa dos veces, lo cual –en términos estilísticos– constituye un paralelismo en las dos partes de la oración, y esto le da un cierto ritmo y, en términos gramaticales, crea dos oraciones independientes. Esta estructuración es intensificada por el sufijo discursivo *-taq* (línea 3)

²¹ Según la gramática de González Holguín (1975 [1607]: libro II), en general el pasivo se forma con *-sqa ka-* (cap. XXXII, fol. 79v, p. ej. “Munascam carcani. Yo fui amado”, y se usa incluso cuando se refiere a un estado perfectivo más que a una acción pasiva – cap. XVII, fol. 46r: “tiyascam cani – yo estoy sentado”), como lo hacen nuestros traductores.

Además González Holguín sugiere varias posibilidades para formar lo que en las lenguas indoeuropeas es el pasivo, es decir que era consciente de la problemática (ibíd. cap. XXXIV, fol. 65v – construcciones con *-paq*, ‘para’; cap. XLVII, fol. 86r – “mere-pasivo”).

que conecta dos oraciones independientes.²² Este sufijo es de carácter asociativo y en este caso se conecta con una descripción adverbial. El hecho de que aquí se usa de igual manera que en los textos de Huarochirí (Dedenbach-Salazar Sáenz 2003: 264–268) muestra la familiaridad de los traductores con la estructura sintáctica y estilística del quechua.

En la versión en limpio se ve una reorganización de la estructura sintáctica. Para empezar, *karqan* (línea 2) se ha movido más hacia el final de la primera parte de la oración, y se omite el segundo *karqan*²³, con el resultado de la pérdida del paralelismo. Además se elimina *-taq* (línea 3) que tal vez les parecía ser demasiado enfático. Esto adapta la estructura a la fuente en castellano que no consiste de dos oraciones.

Lo que en la versión en limpio de cierta manera ayuda a estructurar esta oración tan larga es la inserción del marcador de tópico *-ri* en la segunda parte de la oración (línea 4). Se puede considerar como sufijo responsivo y/o detallador, que retoma o anuda a un tópico anterior (Dedenbach-Salazar Sáenz 2003: 263–264; 2005: 69).²⁴

En otro versículo son también los sufijos de asociación y de tópico *-ri* con los cuales parecen experimentar los traductores. Mientras que en el versículo arriba discutido *-taq* se elimina en la versión en limpio, se añade en Lucas 2,20 (línea 1, en el Apéndice, sección C). En esa misma oración además se aumenta el sufijo asociativo *-wan* (línea 2) que en contraposición a *-taq* no conecta oraciones independientes sino diferentes elementos de una misma oración.

En Lucas 2,20 (línea 1), en ambas versiones, también se usa el responsivo *-ri*. Conecta con el versículo anterior (Lucas 2,19) en el que ‘María’ es el sujeto, y en este versículo cambia el tópico a ‘los pastores’, lo cual explica el uso del responsivo *-ri*.

²² El sufijo *-taq* normalmente conecta dos oraciones principales (Hoggarth 2004: 158–159; Dedenbach-Salazar Sáenz 2005: 77), no una principal y la otra subordinada. En cambio, *-wan* –aparte de actuar como sufijo de caso instrumental (‘con’)– conecta partes de una oración a manera de enumeración, ‘y’, pero no se suele usar para conectar dos oraciones, independientes o independiente con subordinada (Hoggarth 2004: 113; para ambos sufijos cf. también González Holguín 1975 [1607]: l. IV, cap. II, fol. 121v).

²³ Con respecto al verbo copulativo ‘ser’, en su gramática González Holguín (1975 [1607]) dice que para expresar ‘es/está’, solamente en el presente se omite la tercera persona de *ka-*; cuando se usa la tercera persona, siempre significa ‘hay’ (l. II, cap. I, fol. 27r). Pero en el pasado y en los otros tiempos sí se puede usar la tercera persona de *ka-* para expresar, por ejemplo, ‘fue’ o ‘era’ (fol. 28r), es decir que *karqan* es ‘fue/era, estuvo/estaba’, aparte de ‘hubo/había’. Es por eso que el uso de *karqan* aquí puede significar ambos, ‘hubo/había’ o ‘fue/era’.

²⁴ González Holguín (1975 [1607]: l. I, [cap. XIV], fol. 21v) no diferencia entre ‘las partículas finales’ *-qa* y *-ri*: ambas marcan una añadidura (‘y’) y un contraste (‘pero’, ‘mas antes’ etc.). En la traducción del NT parece faltar totalmente el marcador del tópico *-qa*; solo se usa en algunos casos *-ri*, lo cual es raro ya que *-ri* ‘responde’ de cierta manera a *-qa*. Esta ausencia queda por verificarse.

Lo que muestra bastante reflexión, y posiblemente también discusión, es el hecho de que, para hacer la traducción, los traductores usan tres formas diferentes de conectar que tiene el quechua (*-ri*, *-taq*, *-wan*) para traducir el conectivo castellano ‘y’. Aunque con gran probabilidad no eran conscientes de la mayor complejidad quechua frente a la simplicidad castellana, la explotación de la riqueza morfosintáctica del quechua refleja su dominio de ese idioma.

Pero no siempre les parece haber sido fácil desprenderse suficientemente del texto fuente para hacer una traducción sintácticamente fluida.

Por ejemplo, en Lucas 2,15 (línea 1, en el Apéndice, sección B), para abrir la primera oración, dice: “**Y aconteció**, que luego que [los ángeles] ...”. En el borrador traducen esto solamente por *hinapin karqan*, lo cual se podría traducir como ‘así fue’. En la versión en limpio omiten esta primera parte.

En el borrador “[miraremos] **esto, que ha acontecido**” (Lucas 2,15: 4–5) se traduce por *kay kaqkunata*, literalmente ‘esto, estas cosas que son (acusativo)’. Y la oración termina con *hina*, ‘así’, como para confirmar que aquí se acaba lo que quieren decir. En la versión en limpio han omitido estas expresiones e insertado, hacia el final, de forma más libre y en adición al original, *chaypi*, ‘allá’ (línea 5).

También en esta oración, aparte de haber movido sus constituyentes, la inserción de *kay kaqkunata* y *hina* crea elementos que, en este caso, en quechua no son necesarios para completar una oración. La oración del texto en limpio es más corta y refleja un quechua más conciso. Es como si los traductores se hubieran dado cuenta de que la formulación del borrador sonaba algo rebuscada. Sin embargo, como no se ha estudiado con detenimiento el uso de las locuciones adverbiales aquí mencionadas, también es posible que reflejen el uso oral y que los textos son expresión de una transición del discurso oral al escrito.

2.3.3 Evidencialidad

En los textos narrativos de cristianización es común usar la evidencia de testigo ocular presencial, indicada por *c-mi/v-n*, y no –como es el uso regular en quechua– la evidencia reportativa con *c-si/v-s*. El texto bíblico sigue esta convención. Esto se nota, por ejemplo, en *ripuqtinmi* (2,15: 2) que usa el sufijo *-mi*, ‘como/cuando [los ángeles] se fueron – lo he visto’ (cf. 1,5: 1, en el Apéndice, sección A; 2,20: 1, Apéndice, C). El evitar el modo narrativo reportativo, que suele usarse de manera regular y frecuente en narraciones quechuas, puede indicar que los traductores pensaban que las historias bíblicas no eran un ‘cuento’; este término, al igual que el de ‘mito’, implicaba algo inventado o falso y no verdadero – esto es cómo los cristianos interpretan la Biblia. Para ellos –al igual que para los autores misioneros– el uso de la evidencia presencial debe haber indicado una validación como

verdad, más que una evidencia ocular. Aunque aquí se puede observar el esfuerzo de los traductores al emplear una estructura sintáctica quechua, el uso semántico de la evidencialidad es influenciado por la ideología cristiana, es decir que aparentemente el uso de los evidenciales se orienta en la convención establecida por los misioneros, aunque es posible que este aspecto validacional del sufijo *-mi* se había integrado en el quechua de la época, especialmente en ciertos géneros textuales.²⁵ Esto muestra que el cambio lingüístico en una lengua ‘dominada’ puede ser determinado por factores extralingüísticos de la lengua ‘dominante’, y esto no solamente en el léxico (donde se puede esperar), sino también en la sintaxis. En los estudios lingüísticos generalmente solo se habla de cambios sintácticos formales, en el sentido de que una determinada estructura cambia por razones lingüísticas internas – sea por influencia histórica de la propia lengua o por la de otras lenguas.²⁶ Pero en este caso no es la estructura que cambia, sino el significado – de lo evidencial a lo validacional.²⁷ Y este significado cambia por razones extra-lingüísticas.

2.3.4 Resumen

Se puede observar que la mayoría de los sufijos modales y la construcción de oraciones complejas usando nominalizaciones se encuentran ya en el texto borrador. De esto se puede concluir que estos elementos morfológicos y sintácticos son básicos y se usan sin mayor reflexión, mientras que el orden de las partes de la oración es más flexible (ya que

²⁵ Como lo muestran los textos de Huarochirí, el marcador de testigo ocular *-n/-mi* no se puede usar cuando el narrador no ha presenciado la acción, es decir, por ejemplo no en mitos o cuentos históricos; en estos casos debe ser el marcador reportativo *-s/-si* (Dedenbach-Salazar Sáenz 2003: 539–541). Sin embargo, este uso más bien de carácter validacional (cuasi “de verdad” vs. “invento”) se encuentra frecuentemente en textos bíblicos o narraciones del pasado de la tradición cristiana (Dedenbach-Salazar Sáenz 1999: 231–232); también en traducciones contemporáneas de la Biblia, por ejemplo en *Chuya Qellqa* (2011: passim). Cabe anotar que Adelaar (1997) esboza y documenta cierta fluidez entre lo evidencial y lo validacional.

²⁶ Hickey (2012: 389), por ejemplo, piensa que hay solo pocas instancias en las cuales los cambios sintácticos son causados por influencias sociales externas. Milroy (2016) cuestiona esta posición que es la más común y demuestra con un ejemplo fonológico que es posible que factores externos, es decir los hablantes, influyan en un cambio (cf. Filpulla 2016).

²⁷ Hay algunos estudios sobre esta problemática, pero no se ha encontrado ninguna distribución y uso claro de los sufijos. Esto es en parte debido a los datos disponibles ya que los sufijos evidenciales aparecen en diferentes tipos de textos, pero la mayoría de los que tenemos son de carácter narrativo. Además estos sufijos siempre deberían ser estudiados en un contexto más amplio de discurso, más allá del nivel morfo-sintáctico, y en relación con otros fenómenos gramaticales, como los tiempos y los marcadores de tópico. También falta un estudio histórico, desde los textos más antiguos hasta el siglo XXI; a esto, por supuesto, se suma el problema que los textos históricos son siempre escritos. Ver, por ejemplo, el mencionado estudio de Adelaar (1997), los de Dedenbach-Salazar Sáenz en cuanto a los textos quechuas de Huarochirí de comienzos del siglo XVII (1997, 2003) y del quechua de los misioneros (1999), y los de Faller (2002a, 2002b) y Hannß ([2003]) sobre el quechua cuzqueño en la segunda mitad del siglo XX.

cada elemento morfológico tiene una terminación, lo cual por principio deja libre el orden de las palabras).²⁸ A veces este orden sigue el de la fuente en castellano, pero otras veces los traductores optan por uno que es más común en quechua, es decir que terminan con el verbo conjugado (o nominalizado).

El empleo de sufijos discursivos refleja la familiaridad de los traductores con la estructura del quechua y al mismo tiempo su exitoso esfuerzo de transferir especialmente las construcciones con 'y' en castellano a un quechua fluido. El uso de los sufijos evidenciales refleja posiblemente una influencia semántica de la lengua dominante.

A pesar de que la muestra aquí analizada es pequeña, resulta que las tres etapas de redacción –el borrador inicial, las correcciones en este mismo, y la versión en limpio– reflejan las conversaciones y discusiones que deben haber tenido los traductores. Hay oraciones que reproducen la estructura del texto castellano. Por otro lado hay oraciones más breves, más claras y concisas, re-creaciones del texto en quechua más que traducciones literales. Lo que no puedo concluir en base a esta muestra pequeña es si hay en una de las dos versiones una tendencia a una traducción más literal, equivalente a la fuente en castellano; y otra tendencia a una traducción más libre, más orientada hacia la estructura quechua, en la otra de las dos versiones.

2.4 Conclusiones sobre la estructura lingüística

Este análisis lingüístico (ver también el Apéndice) nos permite sacar algunas conclusiones, pero al mismo tiempo llama nuestra atención a los retos por superar en un futuro estudio de este corpus.

En el desarrollo de las dos versiones no veo por el momento una consistencia en la estructura de la traducción, desde una más literal y menos idiomática, hacía una que ponga menos énfasis en la equivalencia y que sea más fluida; o al revés.

En cambio, con respecto a la representación fonética los traductores, parecen haber creado un sistema consistente cuyo proceso de elaboración se muestra en algunos cambios en las dos versiones, y se nota que en algunos aspectos se remonta al conocimiento de obras quechuas anteriores.

De manera parecida podemos ver que el aspecto léxico de las palabras del ámbito religioso refleja el debate y en gran medida las convenciones de la época colonial, es decir que no se ven cambios eclatantes. Esto no es sorprendente porque los traductores habían

²⁸ En quechua el orden de las palabras es SOV. Esto es confirmado por Tschudi (1853, Sprachlehre, Erste Abtheilung: 236; cf. 1884: 471–473), un autor temporalmente cercano.

crecido en un ambiente cristiano católico en el que se habían seguido usando las convenciones de la lengua general de la cristianización.

Los recursos morfológicos, incluso los característicos del quechua, como son los sufijos modales y la conjugación bipersonal, reflejan un buen conocimiento de la lengua. Esto también se nota en el empleo de las nominalizaciones para crear oraciones subordinadas. Es cierto además con respecto a la estructura oracional-discursiva; pero la variación entre ambas versiones casi parece reflejar un laboratorio de sintaxis en el cual los traductores deben haber conversado y experimentado con diferencias en la estructura, especialmente en el orden de las palabras (que en quechua es relativamente libre), locuciones adverbiales y el encadenamiento asociativo de las frases que forman oraciones más largas. Sus soluciones en parte reflejan muy bien que los sufijos discursivos en quechua expresan la función de las conjunciones del castellano, muchas veces de coordinación. Por otro lado, también hay casos en los cuales los traductores parecen introducir expresiones moldeadas de manera artificial en construcciones castellanas.

Hay que ver esta empresa comprensiva en el contexto del carácter del texto mismo y el reto de escribir una lengua mayormente hablada.

Lo que hace especialmente difícil la traducción es que la Biblia tiene versículos numerados, y muchas veces varios versículos juntos presentan una oración compleja (e. g. Lucas 1,1-4; 8-9). Por eso un traductor tendría que seguir cada oración y no limitarse en su traducción a un versículo. Un versículo puede ser una oración subordinada, pero también puede consistir de una oración principal simple que además puede ser complementada por una oración en estilo directo etc. Al leer estos textos, no se tiene la impresión de que los traductores hayan tomado en consideración las oraciones largas o co-textos más amplios, especialmente cuando se extienden más allá de un versículo (con excepción de Lucas 2,20: 1, en el Apéndice, sección C, nota 35). Más bien parece que han traducido cada versículo, tomándolo como unidad cuasi independiente. Aquí el problema es también que en quechua prácticamente no se usan conjunciones, sino construcciones nominalizadas. Por eso es más difícil reemplazar las conjunciones por construcciones completamente diferentes. Esta puede ser la razón por la cual los traductores empiezan estas oraciones con palabras como *hina* o *imayna* aunque sería suficiente la nominalización. Estos recursos 'artificiales' hacen que el texto no siempre sea fluido.

Además se añade el reto de escribir un texto. El quechua no se usaba mucho en forma escrita; así pues ellos tuvieron que crear un quechua escrito (aunque probablemente por lo menos los dos teólogos estaban familiarizados con los textos de instrucción cristiana), ipero esto no significa que hablaban de esa manera! Por eso no podemos simplemente decir que el texto traducido representa el quechua de la época: no es una mera traducción, sino al mismo tiempo una creación de un quechua 'literario' que seguramente no hablaban ellos

mismos, sobre todo si pensamos que el quechua oral usado por ellos debe haber sido del contexto de trabajo y con sus empleados.²⁹ De todas maneras se muestra que los traductores estaban bien familiarizados con el quechua y sus estructuras, y deben haberlo hablado fluidamente.

Está claro, en base a las características léxicas y morfosintácticas relativamente consistentes de los textos, y por el hecho de que cinco personas se pusieron de acuerdo en este quechua, que la traducción no refleja un idiolecto. Una pregunta es si aquí estamos frente a la supervivencia de lo que se ha denominado 'lengua general' (lo que yo llamaría 'lengua general escrita de cristianización'). Esto se nota, sobre todo, en el uso de la evidencia validacional, aparentemente introducida por los misioneros en la época colonial. También hay algunas indicaciones de que han consultado el diccionario de González Holguín (como lo insinúa Thomson), con respecto a la ortografía y ciertos términos de significado cristiano. Sin embargo, especialmente algunos cambios ortográficos muestran que ya se trata del quechua cuzqueño de su época.

El escenario que me parece ser el más probable es que el quechua de los manuscritos muestra influencias de una lengua general escrita y el uso de su época, reflejando la complejidad del prolongado contacto lingüístico. Además se nota que el cambio de los elementos lingüísticos no siempre se lleva a cabo al mismo tiempo y que no sigue el mismo ritmo.

3 Consideraciones finales

Estos textos quechuas que son una documentación del cristianismo y su desarrollo en Latinoamérica reflejan por primera vez el involucramiento de los protestantes en este proceso, en el tiempo de las luchas por la independencia de los estados latinoamericanos.

Para el iniciador, y probablemente también para los que tradujeron los textos, fueron un símbolo de su oposición al antiguo régimen: políticamente el Perú estaba cortando sus lazos con España, y como la traducción de la Biblia había sido prohibida en la España católica hasta hacía poco, fue una manera más de oponerse al orden antiguo y al mismo tiempo establecer un orden nuevo, redefiniendo una identidad cultural y religiosa propias.

La traducción del Nuevo Testamento al quechua también revela –después de la cristianización católica de los siglos anteriores– una renovada atención a la lengua indígena como instrumento educativo. Según la intención del nuevo gobierno peruano, la Biblia, y

²⁹ Hay que tener en cuenta que había piezas de teatro, pero no sabemos si los traductores estaban todavía expuestos a ellas (ya que la política represiva después del fin del siglo XVIII no habrá permitido su presentación), y además estas –aunque se basaron en textos escritos– fueron presentadas de manera oral.

por eso probablemente también su traducción, se quería usar en las escuelas recién establecidas. Es posible que Thomson hubiera pensado en una educación bilingüe al iniciar la traducción al quechua (y al aymara). Puede ser que también se anticipaban círculos bíblicos para leer los textos y hablar sobre ellos. Debido a los disturbios causados por la guerra y la revolución y el hecho de que no se imprimió el texto, podemos dudar que se haya llegado a cumplir alguno de estos objetivos.

Sin embargo, es interesante hipotetizar sobre el posible uso de la traducción. Mientras que los misioneros de la época colonial temprana (y media) se veían en la posición de tener que convertir a los ‘paganos’, en el siglo XIX la población andina ya se debe haber considerado como cristiana, por lo cual no se trataba de una adoctrinamiento de ‘infieles’, sino más bien de propiciar una participación popular en la lectura, e incluso también una interpretación, del evangelio a una población indígena cristiana, mayormente del ámbito rural. Podemos imaginarnos una lectura del texto quechua, en voz alta y por una persona de clase media, y la consiguiente conversación sobre el mismo.

Tal vez el texto quechua también se quería usar para ayudar a los niños en las escuelas en la práctica de desarrollar la lectura en su lengua materna. Obviamente esto hubiera supuesto enfocarse en la educación y alfabetización de la población indígena, lo cual solo hubiera sido posible en una situación pacífica y si se hubiera valorado cultural y socialmente a la población andina. Sabemos que lamentablemente el siglo XIX y la independencia no llevaron a esto, sino que más bien los indígenas llegaron a ser colonos explotados por los antiguos y nuevos latifundistas, probablemente más que antes, sin prestar atención alguna a sus necesidades educativas.³⁰ Es decir que la actitud frente a la población indígena seguía siendo condescendiente, aunque el contexto y los motivos, especialmente en cuanto a su educación en el cristianismo, pueden haber cambiado.

Como sabemos muy poco sobre los traductores mismos, que probablemente eran mestizos y/o criollos de la clase media o alta del Cuzco, solamente podemos especular sobre su rol y su motivación en este proyecto, pero tal vez se podrían considerar como mediadores culturales, entre lo que ellos habrían considerado su propio nivel cultural ‘alto’, y el ‘bajo’ de los destinatarios.

Con respecto a la traducción del texto mismo, la necesidad de trabajar rápidamente puede haber sido una de las razones por las cuales no se puede detectar la creación de un vocabulario de cristianización que se diferencie del antiguo, establecido por la Iglesia católica, aunque un factor importante para no hacer mayores cambios también puede haber sido la educación católica de los traductores mismos. No hubieran podido hacer esta

³⁰ Un buen estudio de caso sobre la situación económica y social en el Altiplano entre 1780 y 1930 es el de Jacobsen (1993, traducción al castellano 2013). Ver también Salomon y Chambi Apaza (2006: 311) sobre la educación escolar y el alfabetismo que se introdujeron recién en el siglo XX.

traducción si no hubieran estado bien familiarizados con el vocabulario cristiano. Si el objetivo principal hubiera sido la reinterpretación protestante de la fe cristiana, los traductores habrían hecho un esfuerzo por crear palabras nuevas y no simplemente usar préstamos y términos establecidos, así como *hucha*, ‘pecado’, o *Apu*, ‘Señor’.

Sin embargo, se nota que los traductores debatieron sobre el mejor uso en el campo de la sintaxis, experimentando con el lenguaje en las dos versiones, por ejemplo, con el orden de las palabras y la estructuración de oraciones complejas. La morfología refleja los conocimientos sólidos de la lengua quechua que ellos tenían. Finalmente, parecen haberse familiarizado con las convenciones de escribir una lengua que ellos habrían usado mayormente de forma oral.

En lo que respecta al estudio lingüístico, la participación y discusión entre varios traductores y el hecho de que han sido conservadas dos versiones de los textos, nos posibilita no solamente estudiar la lengua de esa época, sino también se nos presenta como ‘un laboratorio de estudio’ que nos puede dar más información sobre el trabajo de traducción en general y el desarrollo del quechua en particular.

Bibliografía

Adelaar, Willem F. H.

- 1997 Los marcadores de validación y evidencialidad en quechua: ¿automatismo o elemento expresivo? *Amerindia* 22: 3–13.
<https://nanopdf.com/download/los-marcadores-de-validacion-y-evidencialidad-en-quechua_pdf> [16.08.2023].

Anónimo

- 1586 Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada quichua, y en la lengua española. Ciudad de los Reyes (Lima): Antonio Ricardo. (Copia de la John Carter Brown Library, faltan el título y las páginas de notas preliminares.) <<https://archive.org/details/arteyvocabulario00unkn>> [15.08.2023].

Arzobispado del Cusco

- s/a Cancionero con audio – Misa 64 – en quechua I.
<<https://soundcloud.com/arzobispado-del-cusco/sets/cancionero-misa-64-en-quechua-i>> [15.08.2023].

Avendaño, Fernando de

- 1649 Sermones de los misterios de nvestra santa fe catolica, en lengva castellana, y la general del Inca. Primera y Segunda Parte. Lima: Jorge López de Herrera.
<<https://archive.org/details/sermonesdelosmis00aven>> [15.08.2023].

Chuya Qellqa – Mosoq Testamento

- 2011 El Nuevo Testamento en quechua ayacuchano. Traducción directa de los textos originales: hebreo, arameo y griego. Sociedades Bíblicas Unidas (Lima). Segunda edición digital 2011, Sociedad Bíblica Peruana [1987].
https://kupdf.net/download/biblia-quechua-ayacucho_590e8737dc0d609179959e77_pdf [15.08.2023].

Corpus quechua LANGAS

- 2012– Corpus diacrónico del quechua en línea (XVI–XIX). <http://www.langas.cnrs.fr> [15.08.2023].

Cusihuamán G., Antonio

- 1976a Diccionario quechua Cuzco-Collao. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.
- 1976b Gramática quechua Cuzco-Collao. Lima: Ministerio de Educación y Instituto de Estudios Peruanos.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

- 1997 Point of View and Evidentiality in the Huarochirí Texts (Peru, 17th Century). En: R. Howard-Malverde (ed.), *Creating Context in Andean Cultures*; pp. 149–167. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Studies in Anthropological Linguistics Series.)
- 1999 “... luego no puedes negar que ay Dios Creador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a sauer, y lo llamaron Pachacamac” – La lengua de la cristianización en los *Sermones de Nuestra Santa Fe* de Fernando de Avendaño (1649). En: S. Dedenbach-Salazar Sáenz y L. Crickmay (eds.), *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*; pp. 223–248. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein. (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).
- 2003 Die Stimmen von Huarochirí: Indianische Quechua-Überlieferungen aus der Kolonialzeit zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit – eine Analyse ihres Diskurses. [Incluye un extenso resumen en castellano.] Aachen: Shaker Verlag, CD-ROM 2003, edición impresa 2007. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies – BAS 39.) [También: <https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/handle/20.500.11811/1992>] [15.08.2023]. Se cita de esta edición.]

- 2005 Hacia una nueva clasificación de los sufijos de discurso en el quechua ayacuchano. En: S. Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.), *Contribuciones a las lenguas y culturas de los Andes – Homenaje a Alfredo Torero*; pp. 65–118. Aachen: Shaker. (Bonner Amerikanistische Studien / Bonn Americanist Studies / Estudios Americanistas de Bonn – BAS 42.)
- 2013 Entrelazando dos mundos: Experimentos y experiencias con el quechua cristiano en el Perú colonial. Quito: Abya-yala.
- 2019 Recontextualising the Sacraments: Diego González Holguín's Construction of Christian Vocabulary in Colonial Peru. En: S. Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.), *Translating Wor(l)ds: Explaining Christianity across Cultural Boundaries*; pp. 157–198. Baden-Baden: Academia Verlag. (Collectanea Instituti Anthropos 51.)
- 2023 La independencia del Perú y la Biblia. La primera traducción quechua del Nuevo Testamento (1824) (Primera parte). *Anthropos* 118/1: 87–97.

Doctrina christiana

- 1584 Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo.
<<https://archive.org/details/doctrinachristia00cath>> [15.08.2023].

Faller, Martina

- 2002a Semantics and Pragmatics of Evidentials in Cuzco Quechua. PhD Thesis, Stanford University, USA.
<<https://personalpages.manchester.ac.uk/staff/martina.t.faller/documents/Thesis.pdf>> [15.08.2023].
- 2002b The Evidential and Validational Licensing Conditions for the Cusco Quechua Enclitic *-mi*. *Belgian Journal of Linguistics* 16/1: 7–21.
<https://www.researchgate.net/publication/247869929_The_evidential_and_validational_licensing_conditions_for_the_Cusco_Quechua_enclitic_-mi> [15.08.2023].

Filppula, Markku

- 2016 The Quest for the Most 'Parsimonious' Explanations: Endogeny vs. Contact Revisited. En: R. Hickey (ed.), *Motives for Language Change*; pp. 161–173. S/I: Cambridge University Press. [Libro electrónico: ProQuest.]

González Holguín, Diego

- 1975 Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qquichua, o lengua del Inca. Reimpresión Vaduz: Cabildo. [Ciudad de los Reyes (Lima) 1607]. También se puede consultar la versión digitalizada de 1607: <<https://archive.org/details/gramaticayartenu00gonz>> [15.08.2023].

- 1989 Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca [Ciudad de los Reyes (Lima): Francisco del Canto 1608]. Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Edición facsimilar de la edición de 1952 [incluye addenda.] También se puede consultar la versión digitalizada de 1608: <<https://archive.org/details/vocabulariodelal01gonz>> [15.08.2023].

González Pascual, Baltasar

- 2010 Edición y estudio de la *Orthographía española* de la Real Academia Española (1741). Antecedentes y consecuentes. Tesis doctoral, Universidad de Almería. (Tesis Doctorales 270.)
<https://books.google.co.uk/books?id=KTtBAQAAQBAJ&pg=PA1&dq=real+academia+espanola+letra+k&hl=de&source=gbp_selected_pages&cad=3#v=onepage&q=real%20academia%20espanola%20letra%20k&f=false>
[reproducción incompleta, consultado 15.08.2023].

Gow, Rosalind, y Bernabé Condori (eds.)

- 1976 Kay pacha. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 1.)

Hannß, Katja

- 2003 Beitrag zur Untersuchung der Evidenzsuffixe des Quechua Cuzqueño. Tesis de Maestría (no publicada), Universidad de Bonn, Alemania. <uni-koln.academia.edu/KatjaHannß/Thesis-Chapters> [22.08.2023].

Hickey, Raymond

- 2012 Internally- and Externally Motivated Language Change. En: J. M. Hernández-Campoy y J. C. Conde-Silvestre (eds.), *The Handbook of Historical Sociolinguistics*; pp. 387-407. [Oxford:] Wiley-Blackwell. (Blackwell Handbooks in Linguistics 92.) [Libro electrónico: ProQuest.]

Hoggarth, Leslie

- 2004 Contributions to Cuzco Quechua Grammar. Aachen: Shaker Verlag, CD-ROM. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies – BAS 41.)

Itier, César

- 2003 Apéndice. Textos quechuas de los procesos de Cajatambo. En: Pierre Duviols (ed.), *Procesos y visitas de idolatrías, Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos*; pp. 779–822. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Jacobsen, Nils

- 1993 *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780–1930*. Berkeley, CA: University of California Press. <<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft3v19n95h/>> [15.08.2023].

- 2013 Ilusiones de la transición: el altiplano peruano, 1780–1930. Traducción [del inglés] de Javier Flores y Nicanor Domínguez. Lima: Banco Central de Reserva del Perú e Instituto de Estudios Peruanos. (Historia Económica 19.)

Jesu Christoc Ccollanan Evangelion

- 1824a Jesu Christoc Ccollanan Evangelion Marcos Evangelistac qquelcasccan [primera página]. Ms. en la British Library, Londres. The Gospels of SS. Matthew [sic: es San Juan], Mark, and Luke, and the Acts and Epistles, in the Quichua language [título de la British Library], Add MS 25314 [signatura]. [Versión borrador.] Ilustraciones cortesía de la British Library.
- [1824]b Jesu Christoc Ccollanan Evangelion San Mateoc Ccelccasccan. Ms. en la British Library, Londres. The Gospels of St. Matthew and St. Luke, in the Quichua language of Peru [título de la British Library], Add MS 25313 [signatura]. [Versión en limpio.] Ilustraciones cortesía de la British Library.

Lira, Jorge A.

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

López Castillo, Antonio José

- 2012 Arquidioscesana: Bautismo en penitencia. En: El Impulso.com (IMP Barquisimeto, Venezuela), 10 de diciembre de 2012.
<<https://www.elimpulso.com/2012/12/10/arquidioscesana-bautismo-en-penitencia/>> [15.08.2023].

Middendorf, Ernst W.

- 1890 Wörterbuch des Runa Simi oder der Keshua-Sprache. Leipzig: F. A. Brockhaus. (Die einheimischen Sprachen Perus, zweiter Band.)
<books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qaeuuq0tjadztgP4TjHRnq87IustSPPe7pv4yXQA86mBNP8USkfgV2GhvdRfoYcjYlJxKZndY9WyoH07YojiGA3drEXQXoL4voJ_PUwhShkQXsT-sidKX8rtRk4JBgKz0Amyjb2AHiinxSnfW13ZRR32cirMcCVxo76SCXT9PBMnAxF3leCCFN8BFO-vH2p6uc_PrV7rKpgdWRu-krobJFrUNH1ohBP-Drz9W7mqhLVpGtrhnqfrvITWCiVrS1EfDgFlmsQVD4_hdA2NHdKUzDN6USwliu_mmlYFWDmrqA26prXoqE> [15.08.2023].

Milroy, James

- 2016 On the Role of the Speaker in Language Change. En: Raymond Hickey (ed.), Motives for Language Change; pp. 143–157. S/I: Cambridge University Press. [Libro electrónico: ProQuest.]

El Nuevo Testamento

- 1821 El Nuevo Testamento traducido al español de la Vulgata latina por el RMO. P. Felipe Scio de S. Miguel. Londres: B. Bensley. [Ejemplar de la University Library, Cambridge.]

Ordinario de la misa en quechua [cuzqueño]

s/a Misa en quechua para los pueblos del Perú profundo.
 <<https://www.scribd.com/doc/301809607/Lasnka-Misa-en-Quechua>>
 [15.08.2023].

Salomon, Frank, y Emilio Chambi Apaza

2006 Vernacular Literacy on the Lake Titicaca High Plains, Peru. *Reading Research Quarterly*, vol. 41, no. 3: 204–326.

Sánchez Garrafa, Rodolfo

2006 Apus de los cuatro suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña. Tesis de doctorado, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
 <<http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/2749>> [15.08.2023].

Santo Tomás, Domingo de

1951 Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú [Valladolid, 1560]. [Facsímile.] Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. [También se puede consultar la versión digitalizada de 1560: <<https://archive.org/details/lexiconovocabula00domi/>> [15.08.2023].]

Scío 1821

Ver: *El Nuevo Testamento* 1821

Spalding, Karen

1984 Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule. Stanford, California: Stanford University Press. [También en: <<https://archive.org/details/huarochiridean0000spal>> [15.08.2023].]

Tercero cathecismo

1585 Tercero cathecismo y exposicion de la doctrina christiana, por sermones. Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo.
 <<https://archive.org/details/tercerocathecism00cath>> [15.08.2023].

The International Phonetic Alphabet

2015 (Revised to 2015).
 <https://www.internationalphoneticassociation.org/sites/default/files/IPA_Kiel_2015.pdf> [15.08.2023].

Torres Rubio, Diego de

1619 Arte de la lengua qvichva. Lima: Francisco Lasso.
 <<https://archive.org/details/artedelalenguagu04torr>> [15.08.2023].

Torres Rubio, Diego, y Juan de Figueredo

1700 Arte de la lengua qvichva. Lima: Joseph Contreras y Alvarado.
 <<https://archive.org/details/artedelalenguagu02torr>> [15.08.2023].

Torres Rubio, Diego; Juan de Figueredo; Jesuita anónimo

- 1754 Arte, y vocabulario de la lengua quichua general de los indios de el Perú.
Lima: Imprenta de la Plazuela de San Christoval.
<<https://archive.org/details/arteyvocabulario01torr>> [15.08.2023].

Tradiciones de Huarochirí

- 1987 Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII [ca. 1608]. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) e Institut Français d'Études Andines (IFEA). (Historia Andina 12; Travaux de l'Institut Français d'Études Andines 35.)

Tschudi, J[ohann] J[akob] von

- 1853 Die Kechua-Sprache. Erste Abtheilung: Sprachlehre [pdf pp. 7-288]. Zweite Abtheilung: Sprachproben [pdf pp. 289-442]. Dritte Abtheilung: Wörterbuch [pdf pp. 443-1044]. Wien: Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei.
<books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qae4u2sALPY6fqAJI3fEW3M9Cd0QvB00pXxvh5soBoNgbuF6dVqYOrlYXpP5QbuGbya1rgm--71nhL_cTTjxTf-2EXhbegrpiOuKbp37-ldD6GWM9nm1OfX3ThdnZpZ6r_Mb8xJ8bVIm4SVOGVs3xqelZFPKGw07S7rQv7k_rYdBJkl4Um1r2XBQFEIBPqY7aJsikatuKp2J5cytYsYtLm-nANpCbsWxhZ4xKPQb-K7SbRdn6txXyz1tgtpPTTWmzWwUNTJoPqY_dDSQwwp6h-w-12QA> [15.08.2023].
- 1884 Organismus der Khetšua-Sprache. Leipzig: F. A. Brockhaus.
<<https://ia800906.us.archive.org/25/items/organismusderkh01tschgoog/organismusderkh01tschgoog.pdf>> [15.08.2023].

Valenzuela, Pilar M.

- 1995 Realización de la consonante oclusiva postvelar /q/ en el quechua del sur andino. *Lexis* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima) 19/2: 289–302.
<<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/5792>> [15.08.2023].

Yayaycu (Padre Nuestro en Quechua)

- 2010 Misioneros Redentoristas Perú (eds.).
<<https://misionerosredentoristasperusur.wordpress.com/2010/04/26/yayaycu-padre-nuestro-en-quechua/>> [15.08.2023].

Apéndice

Transcripción analítica y traducción de algunos pasajes del NT en quechua

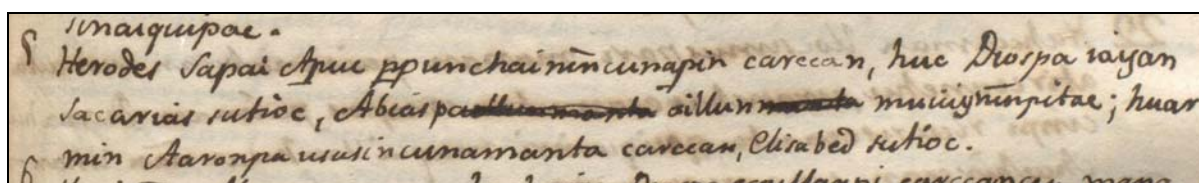
Clave de colores de mi análisis:

Las formas léxicas y gramaticales que se refieren al discurso y construcciones sintácticas se han marcado con azul; los sufijos de modificación verbal con rojo; algunos términos léxicos con verde.

Sección A: Lucas 1,5

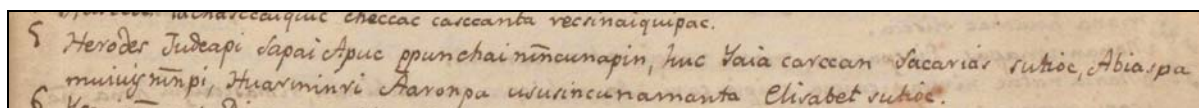
Fig. 6

(a) Borrador (Ms. 25.314):



(© British Library Board Ms. 25.314, *Jesu Christoc Ccollanan Evangelion* 1824a: fol. 18r)

(b) Versión en limpio (Ms. 25.313):



(© British Library Board Ms. 25.313, *Jesu Christoc Ccollanan Evangelion* [1824]b: fol. 22r)

Análisis

| | | | | | | |
|-----------------|---------------------|--|----------|----------------------------|---------------------|----------|
| Cast. Scío 1821 | 1 ³¹ | Hubo en los días de Herodes, Rey de Judéa, | | | | |
| Borrador | Texto | HERODES | | Sapai Apuc | ppunchaiñincunapin | carccan, |
| | Trad. ³² | Herodes | | del gran señor/dios andino | en sus días | había |
| En limpio | Texto | HERODES | Judeapi | Sapai Apuc | ppunchaiñincunapin, | |
| | Trad. | Herodes | en Judea | del gran señor/dios andino | en sus días | |

| | | | | | | |
|-----------------|-------|----------------------------------|--|-------------------|---------|-------------------|
| Cast. Scío 1821 | 2 | un Sacerdote nombrado Zachârias, | | | | |
| Borrador | Texto | huc Diospa iayan | | Sacarias sutioc, | | |
| | Trad. | un padre de Dios, | | llamado Zacarías, | | |
| En limpio | Texto | huc Yaia | | | carccan | Sacarias sutioc, |
| | Trad. | un padre/dios | | | había | llamado Zacarías, |

| | | | | | | |
|-----------------|-------|-------------------------|---|---------------------------|--|--|
| Cast. Scío 1821 | 3 | de la suerte de Abías : | | | | |
| Borrador | Texto | Abiaspa | allunmanta aillunmanta ³³ | muiuyñinpitac; | | |
| | Trad. | de Abías | su ayllu (clan) | y [también] en su entorno | | |
| En limpio | Texto | Abiaspa | | muiuyñinpi, | | |
| | Trad. | de Abías | | en su entorno | | |

| | | | | | | |
|-----------------|-------|--|--|--|----------|--|
| Cast. Scío 1821 | 4 | y su muger de las hijas de Aaron, | | | | |
| Borrador | Texto | huarmin Aaronpa ususincunamanta | | | carccan, | |
| | Trad. | su esposa de las hijas de Aarón | | | era | |
| En limpio | Texto | Huarminri Aaronpa ususincunamanta | | | | |
| | Trad. | y [además] su esposa de las hijas de Aarón | | | | |

| | | | | | | |
|-----------------|-------|--------------------------------|--|--|--|--|
| Cast. Scío 1821 | 5 | y el nombre de ella Elisabeth. | | | | |
| Borrador | Texto | Elisabed sutioc. | | | | |
| | Trad. | llamada Elisabeth | | | | |
| En limpio | Texto | Elisabet sutioc. | | | | |
| | Trad. | llamada Elisabeth | | | | |

³¹ Este número se refiere a las partes consecutivas de la oración analizada. Aunque intento separar las unidades textuales según criterios sintáctico-discursivos, esto no siempre es posible ya que el ancho de las líneas determina la presentación.

³² La traducción literal e interlinear es de SDS.

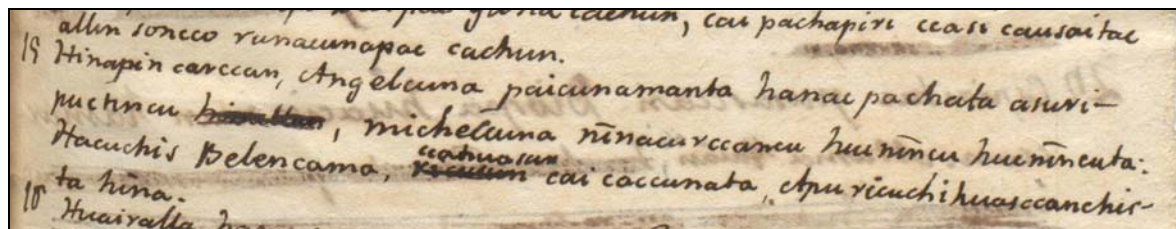
³³ Las palabras y letras tachadas en el análisis reflejan las tachadas en el manuscrito. Parece que tacharon la primera palabra por un error gráfico (omitieron la {i}), y después decidieron eliminar *-manta*, 'de', probablemente para que formara una expresión morfológicamente consistente con *muyuyñinpitac*, ambas con el marcador de la tercera persona singular del posesivo *-n*.

Supuesto texto fuente y traducción al castellano por SDS

| | |
|--|---|
| Biblia en castellano Scío 1821 | Hubo en los días de Herodes, Rey de Judéa, un Sacerdote nombrado Zachârias, de la suerte de Abías : y su muger de las hijas de Aaron, y el nombre de ella Elisabeth. |
| Quechua borrador – traducción cercana al castellano por SDS | Había en los días del gran señor/dios andino Herodes y un padre de Dios, llamado Zacarías, del clan de Abías, en su entorno; su esposa era de las hijas de Aarón, llamada Elisabet. |
| Quechua en limpio – traducción cercana al castellano SDS | En los días del gran señor/dios andino Herodes en Judea había un padre/dios, llamado Zacarías, del entorno de Abías, y su esposa, de las hijas de Aarón, llamada Elisabet. |

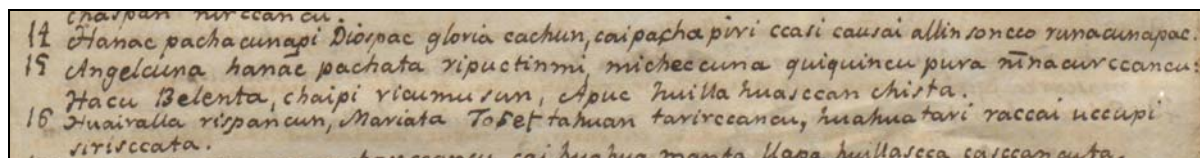
Sección B: Lucas 2,15**Fig. 7**

(a) Borrador (Ms. 25.314):



(© British Library Board Ms. 25.314, Jesu Christoc Ccollanan Evangelion 1824a: fol. 20r)

(b) Versión en limpio (Ms. 25.313):



(© British Library Board Ms. 25.313, Jesu Christoc Ccollanan Evangelion [1824]b: fol. 23r)

Análisis

| | | | |
|-----------|-------|--|-------------|
| Cast. | 1 | Y aconteció, que luego que los Angeles | |
| Borrador | Texto | Hinapin carccan, | Angelcuna |
| | Trad. | Así fue [lo he visto], | los ángeles |
| En limpio | Texto | | Angelcuna |
| | Trad. | | los ángeles |

| | | | | |
|-----------|-------|---------------------------------|----------------------|---|
| Cast. | 2 | se retiraron de ellos al Cielo, | | |
| Borrador | Texto | paicunamanta | hanac pachata | Asuripucti ³⁴ ncu hinallae, |
| | Trad. | como/cuando de ellos, | al cielo | empezaron a acercarse así nomás |
| En limpio | Texto | | hanac pachata | Ripucti ³⁴ nmi, |
| | Trad. | | como/cuando al cielo | se fueron [ri- 'ir', ripu- 'irse'] [lo he visto] |

| | | | | | |
|-----------|-------|--|-------------------------------|---------------------------------|-----------------------|
| Cast. | 3 | los pastores se decian los unos á los otros: | | | |
| Borrador | Texto | micheccuna | | ñinacurccancu | hucñincu hucñincuta: |
| | Trad. | los pastores | | hablaron los unos con los otros | los unos a los otros: |
| En limpio | Texto | micheccuna | quiquincupura | ñinacurccancu: | |
| | Trad. | los pastores | entre sí mismos (en su grupo) | hablaron los unos con los otros | |

| | | | | | |
|-----------|-------|---|------------------|-------------------|-------------------------|
| Cast. | 4 | Pasemos hasta Bethlehém, y veamos esto, | | | |
| Borrador | Texto | Hacuchis | Belencama, | Ccahuasun rícusun | cai caccunata, |
| | Trad. | Vamos | hasta Bethlehém, | Miraremos veremos | estas cosas las que son |
| En limpio | Texto | Hacu | Belenta, | | |
| | Trad. | Vamos | a Bethlehém, | | |

| | | | | | |
|-----------|-------|--|---|-------|--|
| Cast. | 5 | que ha acontecido, lo qual el Señor nos ha mostrado. | | | |
| Borrador | Texto | | Apu ricu ³⁴ chihuasccanchista | hina. | |
| | Trad. | | el Apu su mostrado [lit. hacer ver] a nosotros [lo que nos ha mostrado el Apu], | así. | |
| En limpio | Texto | chaipi | ricumusun ³⁴ , | | Apuc huillahuasccanchista. |
| | Trad. | allá | Veremos allá, | | del Apu su contado a nosotros [lo que nos ha contado el Apu] |

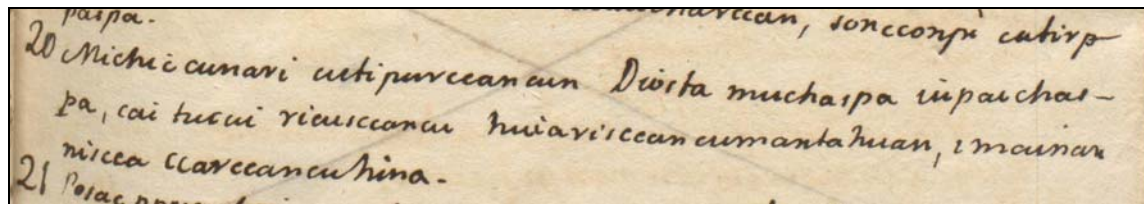
³⁴ Aquí, en el texto en limpio, los traductores vuelven a *riku-*, 'ver', que habían tenido originalmente en el borrador (línea 4).

Supuesto texto fuente y traducción al castellano por SDS

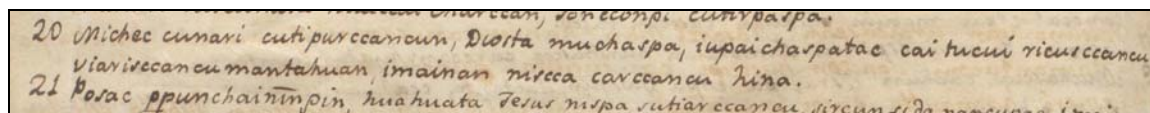
| | |
|---|---|
| Biblia en castellano – Scío 1821 | Y aconteció, que luego que los Angeles se retiraron de ellos al Cielo, los pastores se decian los unos á los otros: Pasemos hasta Bethlehém, y veamos esto, que ha acontecido, lo qual el Señor nos ha mostrado. |
| Quechua borrador – traducción cercana al castellano por SDS | Así fue, como/cuando los ángeles empezaron a acercarse, de ellos, al cielo, los pastores hablaron unos con los otros, los unos a los otros: Vamos hasta Belén, miraremos todo lo que es, lo que nos ha mostrado el Señor/Dios [andino], así. |
| Quechua en limpio – traducción cercana al castellano SDS | Como/cuando los ángeles se fueron al cielo, los pastores, solo entre si mismos, hablaron unos con otros: Vamos a Belén, allá veremos lo que el Señor nos ha contado. |

Sección C: Lucas 2,20**Fig. 8**

(a) Borrador (Ms. 25.314):

(© British Library Board Ms. 25.314, *Jesu Christoc Ccollanan Evangelion* 1824a: fol. 20r)

(b) Versión en limpio (Ms. 25.313):

(© British Library Board Ms. 25.313, *Jesu Christoc Ccollanan Evangelion* [1824]b: fol. 23v)

Análisis

| | | | |
|--------------------|-------|---|---------------------------------------|
| Cast. Scío 1821 | 1 | Y se volviéron los pastores glorificando, y loando á Dios | |
| Borrador | Texto | Michiccnari ³⁵ cutipurccancun | Diosta muchaspa iupaichaspa, |
| | Trad. | Y [= para volver a lo que había sucedido] los pastores volvieron allí, | habiendo adorado y venerado a Dios, |
| En limpio | Texto | Micheccunari cutipurccancun, | Diosta muchaspa, iupaichaspatac |
| | Trad. | Y [= para volver a lo que había sucedido] los pastores volvieron allí, | y habiendo adorado y venerado a Dios, |

| | | | |
|--------------------|-------|---|--|
| Cast. Scío 1821 | 2 | por todas las cosas, que habian oido y visto, así como se les había sido dicho. | |
| Borrador | Texto | cai tucui ricusccancu huariscancumantahuan, | imainan niscca carccancu hina. |
| | Trad. | por haber todo esto visto y escuchado ellos, | así como habían sido dichos [lo he visto]. |
| En limpio | Texto | cai tucui ricusccancu viariscancumantahuan, | imainan niscca carccancu hina. |
| | Trad. | por haber todo esto visto y escuchado ellos, | así como habían sido dichos [lo he visto]. |

Supuesto texto fuente y traducción al castellano por SDS

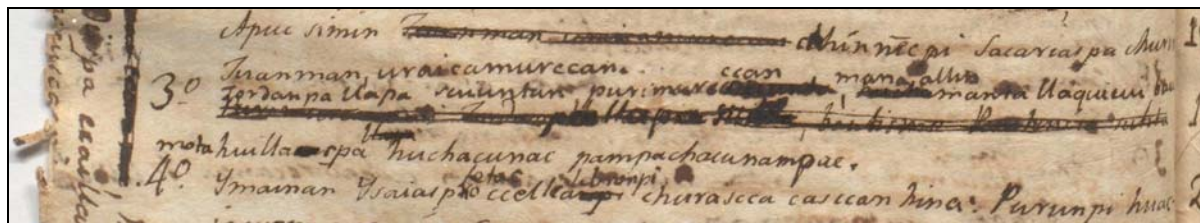
| | |
|---|---|
| Biblia en castellano – Scío 1821 | Y se volviéron los pastores glorificando, y loando á Dios por todas las cosas, que habian oido y visto, así como se les había sido dicho. |
| Quechua borrador – traducción cercana al castellano por SDS | Para volver a lo que había sucedido, los pastores volvieron allí, y habiendo adorado y venerado a Dios, por haber todo esto visto y escuchado ellos, así como habían sido dichos. |
| Quechua en limpio – traducción cercana al castellano SDS | Para volver a lo que había sucedido, los pastores volvieron allí, habiendo adorado y venerado a Dios, por haber todo esto visto y escuchado ellos, así como habían sido dichos. |

³⁵ El versículo anterior habla de María, es decir que *-ri* marca que se vuelve a un tópico anterior.

Sección D: Lucas 3,3

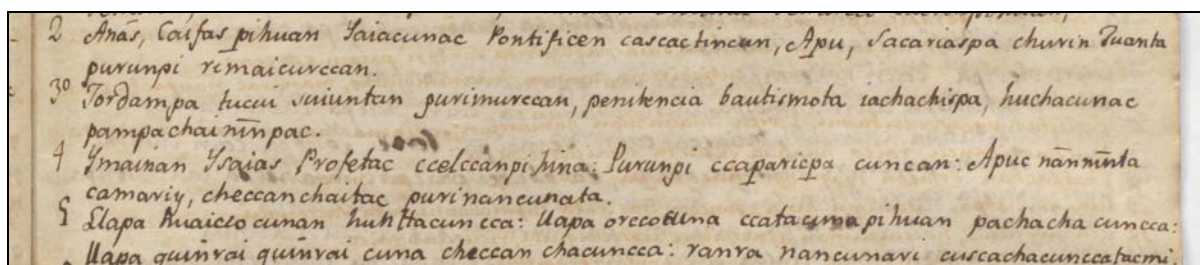
Fig. 9³⁶

(a) Borrador (Ms. 25.314):



(© British Library Board Ms. 25.314, Jesu Christoc Ccollanan Evangelion 1824a: fol. 21v)

(b) Versión en limpio (Ms. 25.313):



(© British Library Board Ms. 25.313, Jesu Christoc Ccollanan Evangelion [1824]b: fol. 24r)

Análisis

| | | |
|--------------------|-------|---|
| Cast. Scío 1821 | 1 | Y vino [Juan Bautista] por toda la region del Jordán, |
| Borrador | Texto | Jordanpa llapa suiuytan purimurccan, |
| | Trad. | A la entera región del Jordán hasta aquí caminó él, |
| En limpio | Texto | Jordampa tucui suiuntan purimurccan, |
| | Trad. | A toda la región del Jordán hasta aquí caminó él, |

| | | |
|--------------------|-------|---|
| Cast. Scío 1821 | 2 | predicando bautismo de penitencia |
| Borrador | Texto | mana allinmanta, llaquicui bau[tis]mota huillaspa |
| | Trad. | desde lo malo, el bautismo de tristeza contándo[les] |
| En limpio | Texto | penitencia bautismota iachachispa, |
| | Trad. | el bautismo de penitencia explicándo[les] [hacer saber] |

³⁶ Para una transcripción de este pasaje ver Dedenbach-Salazar Sáenz (2023: 89). En la transcripción analítica del borrador no incluyo estos cambios.

| | | |
|--------------------|-------|-------------------------------|
| Cast. Scío 1821 | 3 | para remision de pecados, ... |
| Borrador | Texto | huchacunac pampachacunampac. |
| | Trad. | para perdonarles los pecados |
| En limpio | Texto | huchacunac pampachaiñinpac. |
| | Trad. | para perdonarles los pecados |

Supuesto texto fuente y traducción al castellano por SDS

| | |
|--|---|
| Biblia en castellano – Scío 1821 | Y vino [Juan Bautista] por toda la region del Jordán, predicando bautismo de penitencia para remision de pecados, |
| Quechua borrador – traducción cercana al castellano por SDS | Caminó la entera región del Jordán, hasta aquí, desde lo malo, el bautismo de tristeza contándo[les], para perdonarles los pecados. |
| Quechua en limpio – traducción cercana al castellano SDS | Caminó toda la región del Jordán, hasta aquí, explicándo[les] el bautismo de penitencia, para perdonarles los pecados. |