

## El léxico de parentesco del quechua según Juan Pérez Bocanegra (Cuzco, siglo XVII)\*

Raúl Bendezú-Araujo  
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

### RESUMEN

En el marco de los estudios andinos coloniales, la figura de Juan Pérez Bocanegra, párroco de Andahuaylillas (Cuzco), goza de gran prestigio y su obra es frecuentemente citada como una fuente muy digna de crédito. El aporte más significativo de este clérigo a nuestro conocimiento del pasado andino lo constituye, muy probablemente, su detallada descripción del sistema de parentesco quechua. Ahora bien, sin intentar desmerecer el valor general de la obra de Pérez Bocanegra, la presente nota busca ofrecer una perspectiva lingüístico-filológica de los datos que esta presenta respecto del léxico de parentesco del quechua de inicios del siglo XVII. En ese sentido, intentaremos fundamentar la hipótesis de que, en relación con este aspecto particular, los datos de Pérez Bocanegra no son del todo fiables, pues obedecen a un proyecto evangelizador particular, que deja rastros en la selección y presentación de los lexemas que componen el campo léxico en cuestión.

*Palabras clave:* filología andina, términos de parentesco, Juan Pérez Bocanegra, quechua colonial

---

\* La presente comunicación contiene algunos fragmentos del capítulo II de la tesis que presenté para optar por el grado de Magíster en Lingüística con Mención en Estudios Andinos en la Pontificia Universidad Católica de Perú (Bendezú-Araujo 2012).

## ABSTRACT

Within the framework of colonial Andean studies, the image of Juan Pérez Bocanegra, parish priest of Andahuaylillas (Cuzco), is highly regarded, and his work is often cited as a very reliable source. The most significant contribution of this cleric to our knowledge of the Andean past lies in its detailed description of the Quechua kinship system. However, without trying to dismiss the overall value of the work of Pérez Bocanegra, this article seeks to provide a linguistic-philological perspective of the data he provides regarding the Quechua kinship lexicon from the early seventeenth century. In this respect, I will try to support the hypothesis that, on this particular aspect, this author's data is not entirely reliable, for it obeys a particular evangelizer project that leaves traces in the selection and presentation of the lexemes that compose the lexical field in question.

*Keywords:* Andean philology, kinship terminology, Juan Pérez Bocanegra, Colonial Quechua

## 1. Introducción

Los estudios etnohistóricos sobre el parentesco andino —específicamente quechua— suelen basar sus propuestas relativas a la dimensión lingüística de este fenómeno en los datos que provienen de los materiales lexicográficos y gramaticales más importantes del periodo colonial temprano. Como es natural, entre estos textos, figuran los trabajos fundacionales de la quechuística, tales como los tratados lingüísticos de fray Domingo de Santo Tomás (1560), Blas Valera (1586),<sup>1</sup> Diego González Holguín (1607-1608) y Diego de Torres Rubio (1619). Junto a estos materiales, aparece como fuente obligada de consulta un texto que, si bien no pertenece al ámbito lingüístico, contiene información muy relevante para este tipo de pesquisas. Se trata del *Ritual formulario, e Institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno, los Santos Sacramentos*

---

<sup>1</sup> Esta obra se ha citado usualmente como el Anónimo de 1586 (o se ha atribuido erróneamente a su impresor, Antonio Ricardo), pero, recientemente, J. Cárdenas Bunsen (2014) ha encontrado claros indicios para atribuir el texto a Blas Valera, como autor y director del equipo que lo compuso.

*del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Viático, Penitencia, Extremaunción y Matrimonio*, publicado en 1631 por el fraile franciscano Juan Pérez Bocanegra (¿?-1645), importante figura religiosa de la primera mitad del XVII.<sup>2</sup>

En principio, la inclusión del texto de Pérez Bocanegra en este conjunto de fuentes, pese a tratarse de un material de índole estrictamente catequística, no debería presentar ningún problema. Los inconvenientes surgen cuando tanto el trabajo de Pérez Bocanegra como los materiales de los gramáticos y lexicógrafos coloniales son tratados como fuentes análogas, como si la información que ofrecen pudiera ser estudiada independientemente del tipo de texto que provee dicha información. Así, los datos extraídos del *Ritual formulario* son analizados desde la misma perspectiva que los datos tomados de los lexicones coloniales, sin tomar en consideración que los textos de los que estos datos forman parte obedecen a objetivos muy distintos. Los materiales lingüísticos se concibieron como manuales de aprendizaje de la lengua nativa (quechua, en este caso), fueron elaborados por miembros del clero y estaban dirigidos a los curas que eventualmente debieran evangelizar en lengua indígena. En ese sentido, sin dejar de estar cargados de ideología, la naturaleza de estos textos es principalmente pedagógica: su objetivo es transmitir un conocimiento lingüístico. El *Ritual formulario*, por su parte, es un texto eminentemente catequético, elaborado por un cura y dirigido también a otros curas, pero con el objetivo de orientar el modo en el que se llevaría a cabo la evangelización. Así, el texto presenta pautas sobre cómo aproximar la doctrina a los nuevos cristianos, y, si bien también propone la forma de abordar el dogma en lengua indígena, su preocupación central está en el contenido, no en la forma. De esta manera, al equiparar los materiales lingüísticos con el tratado de Pérez Bocanegra, se deja de lado, como si no fuera determinante el carácter del texto al que responden los datos utilizados por los investigadores.

---

<sup>2</sup> Los datos biográficos corresponden a los apuntes elaborados por Mannheim (2008) y Durston (2007).

En tal sentido, además de una crítica metodológica a la selección de los datos, el presente trabajo busca llamar la atención sobre el contenido mismo de estos, que por el contexto en el que han sido producidos no pueden ser tratados de forma análoga a los datos ofrecidos por los otros materiales coloniales, pero que, como se adelantó, en la literatura pertinente al tema son presentados sin mayor reflexión lingüística de por medio. Así, a partir del análisis de los datos de Pérez Bocanegra y de su contraste con los ofrecidos por el resto de lexicógrafos coloniales, podremos apreciar que el material de Pérez Bocanegra no solo es divergente —lo que en sí mismo no resultaría negativo—, sino que además manifiesta, tanto en la constitución formal de los elementos como en el marco de todo el conjunto del campo léxico ofrecido, una manera especial de representarse el parentesco, enmarcado en un proyecto evangelizador particular, lo que exigiría un tratamiento igual de particular en su empleo en las investigaciones sobre el parentesco andino.

## 2. Análisis del corpus

En esta sección examinaremos los datos ofrecidos por Pérez Bocanegra (JPB) en contraste con aquellos obtenidos de tres de los tratados léxico-gramaticales más importantes de fines del siglo XVI e inicios del XVII: el *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* de Blas Valera (BV), la *Gramatica y Arte Nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca* de Diego González Holguín (DGH) y el *Arte, y vocabulario de la lengua quichua general de los Indios del Perú* de Diego de Torres Rubio (DTR). Dejamos de lado los aportes de Domingo de Santo Tomás (*Grammatica* y *Lexicon*) por consideraciones metodológicas: mientras que los trabajos de DGH y DTR declaran explícitamente describir el quechua de la región del Cuzco y el material de BV —si bien tiene la pretensión de proponer una koiné quechua— exhibe una base claramente cuzqueña (Cerrón-Palomino 2014: 15-17), el material del fraile dominico (el *Lexicon* en particular) constituye la descripción de diversos dialectos quechuas, sin mayores

distinciones dialectales (cf. Cerrón-Palomino 1995: LX; Torero 1997: 278; Dedenbach-Salazar 2008: 263). Ello es relevante en la medida que JPB es abiertamente cuzqueñizante en la presentación formal de los elementos léxicos y gramaticales de su tratado: “Todos estos nombres son ascendientes, y descendientes, en la línea recta; conforme los nombran, en el Cozco; cuyo lenguaje sigo en todo porque es, donde se habla lengua mexor, mas propia y polidamēte, que en todo el Pirù” (1631: fol. Rr).<sup>3</sup>

Antes de adentrarnos al análisis del corpus extraído de las fuentes coloniales presentadas, es necesario hacer algunas observaciones con respecto al modo en el que los datos han sido examinados. Los lexemas que componen el corpus de trabajo han sido sistematizados y organizados en diversas categorías, que remiten a los conceptos que componen el sistema de parentesco desde una perspectiva antropológica. Esta forma de organización de los datos nos permitirá disponer de los términos estudiados en campos léxicos más restringidos, de modo que se pueda lograr un análisis más puntual de cada caso. Si bien vamos a centrarnos en las lexicalizaciones de estas categorías, dejando de lado las diversas connotaciones sociales o culturales que podrían haber tenido en el quechua colonial, en algunos casos será necesario formular algunas hipótesis en relación a estas connotaciones, particularmente en lo que refiere a la forma en que Pérez Bocanegra se aproxima al sistema de parentesco del quechua. Finalmente, debe tomarse en consideración que, para efectos de esta presentación, solo se han considerado las categorías léxicas que exhiben diferencias sustantivas entre las fuentes léxico-gramaticales y el trabajo de Pérez Bocanegra.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Mannheim (2008: 516) ofrece algunos apuntes adicionales respecto de la variedad de quechua utilizada por Pérez Bocanegra. Itier, por su parte, señala que “el Ritual estaba escrito en un quechua más marcadamente cuzqueño que cualquier otra obra de catequesis publicada hasta la época” (2000: 50).

<sup>4</sup> Las categorías en cuestión son las siguientes: *hermano/hermana*, *abuelo/abuela*, *bisabuelo/bisabuela*, *tatarabuelo/tatarabuella*, *nieto-bisnieto-tataranieto/nieta-bisnieta-tataranieta*, y *suegro/suegra*. Se han dejado de lado las categorías *padre/madre*, *hijo/hija*, *primo/prima*, *tío/tía*, *sobrino/sobrina* y *yerno/nuera*. Para un análisis exhaustivo de ambos conjuntos, véase Bendezú-Araujo 2012.

## 2.1. Los datos lingüísticos del *Ritual formulario* versus los tratados lingüísticos coloniales

A continuación presentamos los cuadros que contienen las diversas categorías léxicas de parentesco que resultan problemáticas.<sup>5</sup> A cada cuadro le corresponde un análisis particular que será la base sobre la cual podremos, luego, sustentar nuestra hipótesis en relación a la forma especial que toma el léxico de parentesco en la obra de Pérez Bocanegra.

### 2.1.1. Categoría *hermano/hermana*

Categoría	Ego	JPB	DGH	BV	DTR
hermano	♂	<huauque>  wawqi	<huaoque>  wawqi	<huauquey>  wawqi-y  <sup>*</sup>	<huauquey>  wawqi-y
	♀	<tura>  tura , <tu>  tu	<tura>  tura , <tora>  tura	<turay>  tura-y	<tura>  tura
hermana	♂	<pana>  pana , <pà>  pa , <pau>  paw	<pana>  pana	<panay>  pana-y	<pana>  pana
	♀	<ñaña>  ñaña , <mama>  mama	<ñaña>  ñaña	<ñañay>  ñaña-y	<ñaña>  ñaña

\* Nótese que tanto en este cuadro como en los siguientes, algunas de las fuentes consultadas registran los lexemas acompañados de sufijos posesivos (especialmente el de primera persona -y). Esto se debe, seguramente, a que, en el proceso de elicitación de los datos, los informantes habrían incorporado estos sufijos a las raíces solicitadas por los lexicógrafos, en un esfuerzo por conferirles mayor naturalidad a sus respuestas.

<sup>5</sup> En cada uno de los cuadros que consignamos a continuación ofrecemos dos formas de presentación para cada lexema. Entre corchetes angulados (< >) se consigna el vocablo tal como aparece en la fuente original, mientras que entre barras verticales (| |) ofrecemos una interpretación de los términos empleando la ortografía normalizada del alfabeto oficial del quechua, que además incluye la separación entre el lexema y los morfemas que lo acompañan. En el cuerpo del texto, prescindimos de las barras verticales para las formas normalizadas. De otra parte, las líneas punteadas (----) señalan la ausencia del término en la fuente consultada. Finalmente, cada cuadro incluye, bajo la columna “Ego”, el género (femenino/masculino) del usuario del término o en cuestión.

Salvo por algunos detalles aparentemente menores, no observamos en este cuadro mayores discrepancias entre JPB y los lexicógrafos-gramáticos coloniales. Ciertamente, llama la atención la presencia de las formas alternantes <tu> para *tura* ‘hermano de mujer’, y <pà> y <pau> para *pana* ‘hermana de varón’, así como la alternancia entre ñaña y *mama* para la noción de ‘hermana de mujer’, cuando DGH, BV y DTR solo presentan ñaña con este valor y reservan *mama* para la noción de ‘madre’ (cf. Bendezú-Araujo 2012: 69). Y, si bien estas alternancias parecen menores y podrían pasarse por alto, son la primera evidencia de la manera en que JPB se aproxima al parentesco quechua.

Así, Pérez Bocanegra, al incluir estos elementos en su descripción del léxico de parentesco, incluye algunas observaciones. En primer lugar, señala que el empleo de esta forma apocopada de *tura* se usa por parte de “la mujer al esposo por comedimiento y amor” (fol. Rr). La misma advertencia se extiende a las formas apocopadas de *pana* (<pà> y <pau>). En segundo lugar, con respecto a la alternancia entre ñaña y *mama* que consigna, JPB señala que esta forma se emplea por “comedimiento y amor”. En ambos casos, en realidad no se trata de formas propias de esta categoría léxica, sino de fórmulas de tratamiento o de uso coloquial y familiar que pertenecerían más a la nobleza cuzqueña que al uso general de estos términos como elementos de referencia, y que involucran respeto y afecto.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Visto de otra manera, si actualmente hiciéramos para el castellano lo que hizo JPB para el quechua, terminaríamos incluyendo entre la terminología de parentesco voces como “pa” o “papi” para referirse al padre y “ma” o “mami” para hacer referencia a la madre. En ambos casos, sabemos que estos no son términos propios del sistema de parentesco del castellano actual, sino usos coloquiales y, en cierta medida, afectivos.

2.1.2. Categoría *abuelo/abuela*

Cat.	JPB	DGH	BV	DTR
abuelo	<catequen apusquin>  qati-q-i-n apuski-n ,* <apuchi astucha>  apuchi astucha , <astucha>  astucha	<machu>  machu	<machuy>  machu-y	<michuyme> [sic]  machu-y-mi
abuela	<payay>  paya-y	<paya>  paya	<payay>  paya-y	<payay>  paya-y

\* De acuerdo con JPB, este vocablo refiere a ‘abuelo, bisabuelo o persona muy anciana’.

En este cuadro, referente a las categorías *abuelo/abuela*, apreciamos una clara divergencia de los datos ofrecidos por JPB con respecto a los de DGH, BV y DTR. Estos tres autores presentan —salvo por diferencias menores en el registro y una errata—<sup>7</sup> los mismos vocablos para la noción de ‘abuelo’ (*machu*) y de ‘abuela’ (*paya*), formas con las que los datos ofrecidos por JPB no guardan relación formal alguna.

Sin embargo, antes de adentrarnos en el análisis de los datos de Pérez Bocanegra, es necesario considerar un detalle adicional que acompaña a su registro. Con respecto a estos vocablos, JPB señala que se aplican a las nociones de “abuelo, bisabuelo o persona muy anciana” (fol. Rr). En ese sentido, analizar estos datos en contraste con los que han sido atribuidos de manera biunívoca a la noción de ‘abuelo’ por los lexicógrafos coloniales parecería un error metodológico. No obstante, como podremos apreciar en el análisis de los cuadros subsiguientes, esta asociación se torna necesaria en el análisis, pues en las categorías *bisabuelo/bisabuela* y *tatarabuelo/tatarabuela* los datos ofrecidos tanto por JPB como por DGH, BV y DTR reclaman un examen independiente.

<sup>7</sup> La forma <michuyme>, registrada por DTR, es, a la luz de los demás datos, claramente una errata por *machu-y-mi*, donde la *-y* corresponde al sufijo posesivo mencionado líneas arriba, y *-mi* al sufijo validador. Literalmente, la entrada de DTR se glosaría como ‘es mi abuelo’.

Ahora bien, como ya se ha señalado, las entradas ofrecidas por JPB resultan realmente llamativas, no solo porque difieren sustancialmente de los datos de DGH, BV y DTR, sino también porque no aparecen en ninguna otra fuente lingüística colonial. Así, <catequen apusquin> debe ser interpretado como *qati-q-i-n apuški-n* ‘el abuelo/antepasado que sigue’, es decir, ‘el abuelo o antepasado que es mayor que el anterior’.<sup>8</sup> Adicionalmente, sobre el vocablo *apuski*, es necesario señalar que no se trata de un lexema simple sino de uno compuesto: de acuerdo con Cerrón-Palomino (comunicación personal), podría segmentarse en *apu* (un lexema asociado al mundo religioso) y el sufijo *-ški*, cuyo significado nos resulta aún oscuro.<sup>9</sup> Sin embargo, más allá de que no seamos capaces de determinar el significado de este sufijo,<sup>10</sup> queda claro que la referencia que establece JPB remite a una noción mucho más simbólica de linaje, que no se limitaría a la simple referencia de la categoría *abuelo* o a la noción de ‘antepasado’, sino que estaría vinculando la relación entre el ego y sus ascendientes con elementos de carácter mítico-religioso.<sup>11</sup> Por su parte, los otros dos términos ofrecidos por JPB, <apuchi astucha>

<sup>8</sup> Literalmente, ‘*su* abuelo/antepasado que sigue’. Para facilitar la lectura de las glosas, hemos preferido presentarlas en un castellano más próximo al estándar. Por ello, en los casos en los que aparece en el segundo en elemento de la frase, traducimos el sufijo *-n* (posesivo de tercera persona singular) por el artículo castellano “el/la”.

<sup>9</sup> En JPB (fol. Rr) encontramos la siguiente referencia: <apuzqui, vel Apuzquiycuna> [apuški o apuški-y-kuna], que es glosada como ‘mis antepasados, mis mayores, entre varones’. Una interpretación similar del término también puede ser encontrada en DGH y en BV.

<sup>10</sup> Es posible que exista una relación entre este sufijo y el ponderativo *-ska* (cf. *hana-ska* ‘más arriba’). El derivado *apu-ska-cha-y* ‘ensoberbecerse’ resulta muy ilustrativo, sobre todo por estar formado sobre la base de la raíz *apu*, cuyos valores están siendo discutidos aquí (Cerrón-Palomino, comunicación personal).

<sup>11</sup> Sobre el lexema *apu*, una referencia de Zuidema (1989: 103) puede sernos de utilidad. Al examinar un pasaje sobre el mito de los hermanos Ayar (relatado por Santacruz Pachacuti Yamqui), se hace referencia a un ancestro mítico en la línea masculina, Apu Tampu, ubicado cuatro generaciones por sobre los personajes principales del relato. La presencia de *apu* en este contexto es muy reveladora, pues, además de señalarnos el camino hacia una posible etimología de términos como *apuski*, también nos insinúa un posible origen ququina del término en cuestión.

y <astucha>,<sup>12</sup> plantean mayores complicaciones de análisis pues no presentan paralelos formales con el resto de fuentes quechuas —coloniales o modernas—, aunque para <apachi> (primera parte de <apachi astucha>) puede encontrarse cierta semejanza (formal y semántica) con el término aimara *apachi* ‘abuela’.<sup>13</sup>

### 2.1.3. Categoría *bisabuelo/bisabuela*

Cat.	JPB	DGH	BV	DTR
bisabuelo	<catequen apusquin>	<machuypa yayan>	<yayaypa machun>	<machaypa [sic]
	qati-q-i-n apuški-n	machu-y-pa yaya-n	yaya-y-pa machu-n , yayan>	
	<apuchi astucha>		<mamaypa machun>	machu-y-pa
	apuchi aštucha ,		mama-y-pa machu-n	yaya-n
<astucha>				
astucha				
bisabuela	<mama huaco>	<payaypa maman>	<yayaypa payan>	<payaypa maman>
	mama waqu  <sup>*</sup>	paya-y-pa mama-n	yaya-y-pa paya-n ,	paya-y-pa mama-n
			<mamaypa payan>	
			mama-y-pa paya-n	

\* Agradecemos al profesor Cerrón-Palomino por aclararnos la normalización y darnos claras pistas sobre la etimología de esta frase.

Los datos de DGH, BV y DTR para esta categoría resultan muy interesantes, puesto que, a diferencia de las formas ofrecidas para la categoría anterior (*abuelo/abuela*), en la que un lexema corres-

<sup>12</sup> Por otra parte, en el vocablo *aštucha*, reconocemos el sufijo diminutivo *-cha* y la raíz *aštu* que probablemente habría sido, en un estado de lengua anterior, un apelativo de respeto o de autoridad, pues lo encontramos en algunos de los nombres de los generales chancas, como *Asto Huaraca* (cf. Rostworowski 1991: 53).

<sup>13</sup> El problema que presenta esta posible asociación entre *apuchi* y *apachi* es que el término quechua refiere a un pariente masculino, mientras que el aimara se refiere a un pariente femenino. Por otra parte, de acuerdo con Cerrón-Palomino (comunicación personal) el vocablo podría derivar de la raíz *apu*, con la adición del sufijo arcaico de origen aimara *-ch'i*, empleado en los términos de parentesco (seguramente con la misma intención que el sufijo afectivo *-lla* del quechua) y que puede encontrarse, aunque ya fusionado con la raíz, en el vocablo aimara *allch'i* ‘nieto’. Ello, no obstante, no explica por qué o cómo la /u/ de *apuchi* habría mutado a la /a/ de *apachi*, por lo que nos inclinamos a pensar que se trata de dos raíces diferentes.

ponde a una categoría, para *bisabuelo/bisabuela* se ofrecen formas perifrásticas, tales como *machu-y-pa yaya-n* ‘el padre de mi abuelo’ (DGH) o *yaya-y-pa machu-n* ‘su abuelo de mi padre’ (BV), y *paya-y-pa mama-n* ‘la madre de mi abuela’ (DGH y DTR) o *yaya-y-pa paya-n* ‘la abuela de mi padre’ y *mama-y-pa paya-n* ‘la abuela de mi madre’ (BV).<sup>14</sup> En todo caso, esta categoría, en DGH, BV y DTR está construida completamente sobre la base de los términos de la categoría anterior.<sup>15</sup> En ese sentido, JPB sigue presentando formas divergentes. Así, mientras que para *bisabuelo* presenta los mismos datos que para *abuelo*, como ya se adelantó en la sección anterior, para *bisabuela* presenta una forma bastante llamativa: <mama huaco> (interpretada aquí como *mama waqu*).

Ahora bien, en este caso, estamos claramente frente a una referencia mítica a un antepasado femenino común, por lo que fácilmente podríamos descartarlo como miembro del sistema léxico-conceptual de parentesco. Así, Zuidema, en referencia a uno de los mitos de origen de los incas, se refiere a este personaje de la siguiente manera:

He situado a los hermanos de Manco Capac no sólo como ancestros —para llenar el orden genealógico entre él y Apu Tampu como P.P.P.P— sino también teniendo en cuenta su orden de desaparición después de haber salido de la cueva [Tamputoco] y porque en algunos datos se refieren a ellos como ancestros de Manco Capac.

<sup>14</sup> Estos recursos acusan una fuerte influencia del molde castellano, y, en buena cuenta, pueden considerarse como un acomodamiento del quechua a las estructuras conceptuales y analíticas del léxico de parentesco de esta lengua. En este caso —y lo mismo es aplicable a la categoría anterior— es altamente probable que estemos frente a una elaboración lingüística de los propios lexicógrafos coloniales, pues, al no encontrar un término que refiera directa y biunívocamente a *bisabuelo*, habrían deconstruido esta noción castellana en una fórmula perifrástica que describiera su contenido: ‘el progenitor del abuelo’ o ‘el abuelo del progenitor’, con las variaciones de género respectivas.

<sup>15</sup> Ello reforzaría la hipótesis que presentáramos en Bendezú-Araujo (2012: 78) con respecto a la posibilidad de que en el quechua colonial no haya existido una categorización diferenciada de las nociones de bisabuelo/bisabuela y tatarabuelo/tatarabuela, sino que todas estas categorías habrían configurado un solo espacio conceptual, lo que, además, resulta congruente con la referencia ofrecida por JPB en relación a la voz *apuški* (cf. n. 8, arriba).

Las hermanas, llamadas todas *mama*, se identifican matrilinealmente con las esposas de los cuatro ancestros masculinos de Manco Capac. Mama Huaco, entonces, tenía que pertenecer a la línea matrilineal de Pacha Mama Achi [madre de Manco Capac]. Sin embargo, por sus nombres nos damos cuenta de que hay otro rol de parentesco en cada una de las cuatro hermanas. Muchas veces las crónicas se refieren a Mama Huaco como Mama Ipa Huaco o simplemente como Ipa Huaco. (1989a: 103-104)

De los datos presentados en esta cita, dos resultan de especial relevancia para nuestro análisis: (a) la presencia del vocablo *ipa*, que dentro del sistema de términos de parentesco remite a ‘tía, hermana del padre’, y (b) su íntima vinculación con la voz <mama huaco>. Ambos términos, presentes en la mitología de origen de los incas, son incorporados como expresiones propias del sistema léxico-conceptual de parentesco del quechua cuzqueño.<sup>16</sup> Ello, como veremos en el siguiente acápite, forma parte del proyecto evangelizador *particular* de JPB, y no refleja en realidad la presencia de estos ítems (salvo *ipa*) dentro del sistema léxico de parentesco quechua de la época colonial temprana. Adicionalmente, tanto para <mama huaco> (*mama waqu*) como para *ipa* (vocablos que JPB nos ofrece como términos de parentesco del quechua cuzqueño) su procedencia no quechua es innegable. Prueba de ello nos la ofrece Bertonio en su *Vocabulario*:

**Huaccu, vel chachanco.** Muger varonil la que no haze caso del frio, ni del trabajo y es libre en hablar; sin genero de encogimiento (546).

**Ipa.** Tia de parte de padre. Y si son muchas, a la mayor dizen hila ipa, a la menor sullca ipa (574).

En la definición de la primera de las entradas seleccionadas (<Huaccu>), podemos apreciar el carácter marcadamente varonil del término, que coincide con aquel que los mitos de origen le atribuyen al personaje de Mama Huaco. Con respecto al segundo

---

<sup>16</sup> También aparece en esta cita la voz *achi*, que será examinada en la sección siguiente, en relación a la categoría *tatarabuella*.

caso (*ipa*), podemos postular un origen aimara no solo por su total ausencia en los dialectos quechuas modernos (a excepción del cuzqueño, obviamente), sino, sobre todo, por su presencia tanto en el aimara sureño como en el central,<sup>17</sup> y, además, por el hecho de estar íntimamente vinculado a la figura mítica de Mama Huaco. Por otra parte, si a ello le añadimos la evidencia que Cerrón-Palomino (2004) ofrece para postular al aimara altiplánico como lengua oficial de los incas al menos hasta el siglo XIV de nuestra era, la figura parece completarse: estos no son términos propios del sistema de parentesco del quechua, sino formas incorporadas por JPB en su aproximación al parentesco quechua como fenómeno cultural.

#### 2.1.4. Categoría *tatarabuelo/tatarabuella*

Cat.	JPB	DGH	BV	DTR
tatarabuelo	<apuchi>  apuchi	<apusqui>  apuski , <apusquipa auqillay>  apuski-pa awkilla-y , <apusquipa yayan>  apuski-pa yaya-n , <machuypa machun>  machu-y-pa machu-n	<apusqui>  apuski	<machuypa machun>  machu-y-pa machu-n
tatarabuella	<achij>  achi-y	<payay>  paya-y , <payaypa payan>  paya-y-pa paya-n	<payay>  paya-y	<payaypa payan>  paya-y-pa paya-n

Con respecto a la categoría *tatarabuelo/tatarabuella*, salvo para los datos de JPB, encontramos características similares a las de las categorías anteriores. Así, DHG y BV registran *apuski* para ‘tatarabuelo’ y *paya* para ‘tatarabuella’. En el primer caso, resulta llamativo que aparezca este vocablo, toda vez que, tal como hemos señalado

<sup>17</sup> En el aimara central, encontramos la voz *ipi*, evidente cognado de *ipa*, de manera que el vocablo remontaría al protoaimara. Sin duda, esta es la evidencia más clara del carácter no quechua del término (Cerrón-Palomino, comunicación personal).

en el análisis de la categoría *abuelo*, parece referir a la noción de ‘antepasado’ en general. De manera similar, el uso de *paya* también resulta un poco anómalo, puesto que ambos autores habían registrado este término para la noción de ‘abuela’. Adicionalmente, tanto DGH como DTR nos ofrecen recursos perifrásticos como *apuški-y-pa awkilla-y* ‘el ancestro de mi antepasado’,<sup>18</sup> *apuški-y-pa yaya-n* ‘el padre de mi antepasado’ y *machu-y-pa machu-n* ‘el abuelo de mi abuelo’, así como *paya-y-pa paya-n* ‘la abuela de mi abuela’,<sup>19</sup> todos con un significado más o menos similar y referente a los ascendientes en general antes que a categorías puntuales de parentesco con lexificación propia.

Ahora bien, la novedad en los datos nos la presenta JPB, quien ofrece dos términos *uniléxicos*: *apuchi* ‘tatarabuelo’ y *achi* ‘tatarabuela’. Sobre el primero de ellos ya nos habíamos pronunciado al hablar de la categoría *abuelo/abuela*. El segundo, *achi*, aparece mencionado en cita de Zuidema en relación con <mama huaco>: “Mama Huaco, entonces, tenía que pertenecer a la línea matrilineal de Pacha Mama Achi [madre de Manco Capac]” (1989: 104).<sup>20</sup> De modo que,

<sup>18</sup> Sobre el vocablo *awki* es necesario señalar que no se trata de un lexema simple sino que está compuesto por la forma *awki* (voz que puede glosarse como ‘viejo’ y, en algunos casos, como ‘príncipe’) y el sufijo *-lla* (fusionado a esta), que en este caso adquiere un valor afectivo, concordante con el tipo de conceptos con los que estamos tratando. Asimismo, en este caso, la presencia del sufijo posesivo *-y* (de primera persona), en lugar de *-n* (de tercera persona) en *awki*-*y* se debe seguramente a una errata, pues, de lo contrario, la frase no tendría sentido, pues literalmente equivaldría a ‘mi antepasado de mi ancestro’.

<sup>19</sup> González Holguín, en su *Gramática*, menciona que estas dos últimas formas son más “claras” que las anteriores. Ello, en la medida en que *yaya* y *machu* son vocablos bastante puntuales en su significado (tomando en consideración el uso extendido de *machu* y *paya* con el significado de ‘anciano’ y ‘anciana’, respectivamente), puede ser una evidencia de que el “verdadero” significado de *awki* no pertenecería en realidad al conjunto de términos de parentesco y haría referencia a la noción más general de antepasado, tal como se sugirió anteriormente.

<sup>20</sup> En líneas anteriores, Zuidema nos dice: “La madre de Manco Capac era llamada *Pacha Mama Achi*, ‘la madre tierra hechicera’; Pérez Bocanegra designa también la palabra *achi* como el término para tatarabuela. [...] *Achi* tiene una connotación similar a *manco* que es el P.P.P., como fundador de un *ayllu*. [...] Pérez Bocanegra da también *Mama Huaco*, la cuarta hermana de Manco Capac, como un término de parentesco para bisabuela” (1989a: 103).

en este caso, también se trata de un antepasado mítico, que además pertenecería a una generación anterior a la de Mama Huaco. En ese sentido, y por la posición relativa que ocupan ambos términos entre los datos de JPB, parece bastante acertado asumir que *achi* tampoco sería un término propio del sistema léxico-conceptual del parentesco quechua y estaría haciendo referencia a una noción mítica del parentesco antes que a una noción pragmática del mismo.<sup>21</sup>

### 2.1.5. Categorías *nieto/nieta*, *bisnieto/bisnieta* y *tataranieto/tataranieta*

Cat.	JPB	DGH	BV	DTR
nieto/ nieta	<huahuainij>*  haway-ni-y	<hahuay>  haway , <villcay>  willka-y	<huahuaynij>  haway-ni-y	<hahuay>  haway
bisnieto	<mitai çanai>  mit'a-y sana-y	<ampulluy> [sic]	<chupuluy>  chupullu-y	<hahuaypa churin>  haway-pa churin
bisnieta	<ha,huainijpa catequë>  haway-ni-y-pa qati-q-i-n , <sulca vsus>  şullk'a uşuş			<hahuaypa vsusin>  haway-pa uşuşin

<sup>21</sup> En lo que respecta a las categorías *bisabuelo,-a* y *tatarabuelo,-a*, resulta necesario señalar que Zuidema (1989: 62-63) pasa por alto en su análisis el hecho de que los documentos coloniales usan el término *apuşki* tanto para *bisabuelo* como para *tatarabuelo* (e incluso para *abuelo*, de acuerdo con el *Lexicon* de fray Domingo de Santo Tomás), lo que reforzaría la hipótesis de una categorización en conjunto de estas dos categorías del castellano. En otras palabras, los datos parecen indicar que el P.P.P y el P.P.P.P (los ascendientes del ego ubicados por sobre una generación —o más— de este) se concebían como miembros de una misma categoría, sin mediar mayor distinción entre ambos, lo que le restaría el soporte *lingüístico* a su hipótesis de cuatro grados de parentesco en la organización inca (cf. Zuidema 1989). Sin embargo, ello no implica que tal hipótesis no sea plausible. Acá solo queremos señalar que tal hipótesis no se ve reflejada en el sistema léxico-conceptual.

Cat.	JPB	DGH	BV	DTR
tataranieto	<chupuluipa churin>  chupullu-y-pa churi-n , <chupului>  chupullu-y	<chupulluy>  chupullu-y , <chupullu>  chupullu	<churijpa chupulun>  churi-y-pa chupullu-n  [ego ♂],	-----
tataranieta	<chupului>  chupullu-y , <chupuluipa wawan>  chupullu-y-pa wawa-n		<huahuaypa chupulun>  wawa-y-pa chupullu-n  [ego ♀]	-----

\* Estamos considerando que, en JPB y en BV, la forma <huahuainij> es una errata por <hahuayniy> por dos motivos: (a) si la raíz fuera <huahua> (wawa), por terminar en vocal, no requeriría de la adición del sufijo epentético *-ni*, y (b) si los comparamos con los datos de DGH y DTR, la inclusión del término *wawa* en lugar de *haway* resultaría realmente inconsistente por parte de Pérez Bocanegra y de Blas Valera.

Tal como se aprecia en este cuadro, la categoría *nieto/nieta* no presenta mayores problemas, pues todas las fuentes registran el mismo término: *haway*. Los problemas surgen en el análisis comparativo de las categorías *bisnieto/bisnieta* y *tataranieto/tataranieta*. En este caso, DGH y BV ofrecen la voz *chupullu* o formas perifrásticas derivadas de esta (como *churi-y-pa chupullu-n* ‘el bisnieto de mi hijo’ y *wawa-y-pa chupullu-n* ‘el bisnieto de mi hijo/hija’),<sup>22</sup> mientras que DTR solo presenta recursos perifrásticos elaborados sobre la base de las voces para ‘hijo de varón’ (*churi*) e ‘hija de varón’ (*ușuși*). Pérez Bocanegra, por su parte, presenta dos términos en la categoría *bisnieto/bisnieta* que resultan muy llamativos por su distanciamiento de las formas ofrecidas por los gramáticos coloniales: <mitai çanai> y <sulca vsus>.

El primero de estos términos, <mitai çanai>, es el que más se aleja del conjunto general de términos de parentesco del quechua. Dentro de todo el corpus colonial, el único término que guarda

<sup>22</sup> Las coincidencias en los registros de DGH y BV no deben sorprendernos, pues es muy probable que Gonzáles Holguín se haya valido del trabajo de Valera a modo de plantilla en la elaboración de su vocabulario.

alguna similitud formal con este es <çani>, que tanto Domingo de Santo Tomás como Juan de Figueredo (en su *Vocabulario de la lengua chinchaysuyo* de 1700) registran con el valor de ‘sobrino/sobrina’. Sin embargo, a nivel semántico la similitud es nula, por lo que queda descartado. Por otra parte, aunque no han sido consideradas dentro del corpus de análisis, DGH presenta las siguientes formas claramente relacionadas:

**Çananmittan.** Toda la casta o linage o generación de alguno, o sus descendientes hijos o nietos. (77)

**Çanaymittaycuna.** Mis descendientes hijos y nietos. Apusquiy-cuna. Mis ascendientes y antepasados. (77-78)

**Mittay çanay.** Mis descendientes. Vee, çana. (243)

A la luz de estos datos, es posible afirmar que <mitay çanai> no se refieren específicamente a la categoría *bisnieto*, sino que hace referencia a la noción más general de *descendiente*, sobre todo si tomamos en cuenta la relación de complementariedad implícita que se establece en la segunda entrada al ofrecernos <Çanaymittaycuna> y <Apusquiy-cuna>: descendientes y ascendientes, respectivamente. Por su parte, el segundo de los términos que ofrece JPB para esta categoría, <sulca vsus>, parece ser otro ejemplo del uso de fórmulas afectivas como términos de parentesco (como las que consigna JPB en relación a la categoría *hermano/hermana*). Así, <vsus> (interpretado aquí como *ușuș*) es una variante de *ușuși*, la voz para ‘hija de varón’, mientras que <sulca> (interpretado como *sullk’a*) es un adjetivo que se emplea para referirse al miembro de menor edad de un grupo. En ese sentido, *sullk’a ușuș* se podría glosar como ‘hija menor’ o ‘hija pequeña’ (de un varón), por lo que no parece ser realmente una forma de designar a la bisnieta, sino una manera cariñosa de referirse a ella, similar al uso de *mama* como alternante de ñaña ‘hermana de mujer’.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> La forma <ha,huainijpa catequē> que ofrece JPB para la categoría *bisnieta* no requiere de mayor explicación. Esta forma debe interpretarse de la siguiente manera: *haway-ni-y-pa qati-q-i-n*, ‘la que sigue de mi nieta’. Nuevamente estamos frente a

2.1.6. Categoría *suegro/suegra*

Cat.	Ego	JPB	DGH	BV	DTR
suegro	♂	<cata>  qata , <cataichuri>  qatay churi , <caca>  kaka	<kaca>  kaka , <yaya>  yaya	<caca>  kaka , <yaya>  yaya	-----
	♀	<quihuas>  kiwaʃ	<quiwachi>  kiwachi	<quihuach>  kiwach	-----
suegra	♂	<paucar aque>  pawqar aqi , <pilco aque>  pillqu aqi	<aqqe>  aqi , <yapa>  ipa	<aque>  aqi , <mama>  mama	<quiwachi>  kiwachi
	♀	<quihuachi>  kiwachi	<quihuach>  kiwach	<quihuachi>  kiwachi , <quihuach>  kiwach , <mama>  mama	<quiwachi>  kiwachi

En esta categoría, nuevamente los datos de DGH, BV y DTR presentan mayores similitudes entre sí que con los datos de JPB. Salvo por la presencia de *ipa* como alternante de *aqi* en DGH, y de la ausencia de los términos para referirse al suegro en DTR, todos los demás datos son consistentes entre sí. La divergencia, una vez más, la encontramos en el registro de Pérez Bocanegra. Así, encontramos las formas <cataichuri>, <paucar aque> y <pilco aque> (interpretadas como *qatay churi*, *pawqar aqi* y *pillqu aqi*, respectivamente). Para los tres casos, JPB señala que se trata de formas que expresan un mayor respeto o aprecio: de *qatay churi* dice que el yerno lo usa para referirse su suegro “estimándole mucho”, mientras que *paucar aqi* y *pillqu aqi* señala que son empleadas también por el yerno para referirse a su suegra “como estimándola y honrándola mucho”. Por ello, no es posible considerar estas formas como términos de parentesco propiamente dichos. Asimismo, en

---

una forma analítica construida sobre el término uniléxico *haway* ‘nieto/nieta’. Así, de igual modo que para las categorías de *bisnieto/bisnieta* y *tataranieto/tataranieta*, los datos parecen confirmar que existe una suerte de categorización compuesta o combinada de estos tipos de relaciones en el caso de las categorías *bisnieto/bisnieta* y *tataranieto/tataranieta*.

ambos casos se puede observar la presencia de los términos primitivos *qatay* ‘yerno’ y *aqi* ‘suegra del varón’. En el primer caso, nos parece que se trata de un desliz por parte de Pérez Bocanegra, pues tal forma de referencia sería más propia dicha por un suegro a su yerno, por la presencia tanto de *qatay* ‘yerno’ como de *churi* ‘hijo de varón’, y no a la inversa.<sup>24</sup> En el segundo caso, por el contrario, la presencia de *aqi* no es extraña en lo absoluto, pues la referencia a la suegra es obvia en las construcciones *pawqar aqi* y *pillqu aqi*. Lo que nos resulta un tanto oscuro es la presencia de los vocablos *pawqar* y *pillqu* en posición de modificadores de *aqi*. La respuesta a esta interrogante, una vez más, la encontramos en DGH ([1608] 1952: 85, 281):

**Pillcom canqui.** Tan estimado eres como el pillco [ave colorada de los Andes, muy apreciada por sus plumas], o camantira hina. Que es otro de biuas colores (85).

**Pauccarcuna.** Diversidad de colores de plumas o de flores o de plumajes (281).

En la primera entrada de su *Vocabulario*, González Holguín nos presenta, a la vez, el significado y un uso particular de la voz <pillco>. Así, *pillqu* referiría a un ave específica, pero también podía ser empleada como una expresión de aprecio o estimación.<sup>25</sup> De esta manera, la forma *pillqu aqi* podría glosarse como ‘apreciadísima suegra’, lo que la convierte en una expresión de carácter más apelativo que referencial/denotativo, y, en consecuencia, evidencia su carácter externo al sistema léxico-conceptual de parentesco quechua. Lo mismo sucede con *pawqar aqi*, construcción en la que se elabora una referencia similar a la anterior al estar relacionado el término *pawqar* con elementos coloridos y preciados para el ornato

<sup>24</sup> Otra posibilidad, no muy remota, es que se trate de una errata en la impresión y que, en realidad, <cata> deba leerse como <caca> ‘suegro del varón’, tal como se aprecia en los datos de DGH y BV.

<sup>25</sup> Nótese que DGH presenta el uso “apreciativo” de *pillco* de manera abierta, es decir, sin especificar a quién o a qué se le puede llamar de esa forma. Lo mismo es aplicable a la voz *pawqar*.

(como flores o plumas), lo que puede entenderse como una muestra de aprecio o afecto.

Hasta este punto llega nuestro análisis estrictamente filológico y etimológico del material extraído de las fuentes coloniales. Como se ha podido apreciar, la forma en que Pérez Bocanegra registra el léxico de parentesco quechua es bastante particular, especialmente en la medida en que introduce dentro de su paradigma de parentesco terminología propia de universo mítico-religioso andino, así como voces propias del trato familiar o coloquial. En la siguiente sección, exploraremos, apoyados por los estudios etnohistóricos relativos al periodo evangelizador temprano, la dimensión ideológica que subyace al tratado de Pérez Bocanegra.

### 3.3. Juan Pérez Bocanegra y el parentesco andino: una perspectiva etnohistórica

Si bien desde una perspectiva estrictamente lingüístico-filológica el valor de los datos sobre el léxico de parentesco del *Ritual formulario* resulta discutible, es indispensable apoyarnos en los estudios etnohistóricos que abordan el periodo histórico que enmarca la producción del texto de Pérez Bocanegra, de modo de poder ofrecer una perspectiva integral la forma particular en que este autor se representa el sistema de parentesco del quechua. En ese sentido, será necesario explorar el conjunto de ideologías lingüísticas y evangelizadoras que se entrecruzan en la producción de dicho texto y que, con seguridad, intervinieron en la estructuración del paradigma de parentesco que allí se presenta.

Las primeras evidencias de la perspectiva particular de la forma en que debía ser llevada a cabo la empresa evangelizadora en los Andes en el trabajo de JPB nos las sugiere B. Mannheim. De acuerdo con este autor, Juan Pérez Bocanegra, como individuo, tenía un proyecto de evangelización particular, ya que

abordó el problema de la evangelización de los naturales de una manera sumamente distinta de la corriente principal promovida por el Tercer Concilio de Lima. La corriente principal propuso la

explicación de la doctrina cristiana a partir de sus principios, por medio de colecciones de sermones cuidadosamente controlados por su contenido teológico. En cambio, Pérez Bocanegra intentó entender las prácticas religiosas preexistentes para formular la doctrina a través del vehículo de las imágenes nativas y de la imaginaria religiosa andina. Esta posición le llevó a una política de la traducción en la cual, por ejemplo, la palabra castellana “Dios” fue traducida como Wanak’awri. El resultado es una combinación de las imágenes andinas y las europeas, en la cual las prácticas religiosas son inherentemente desdobladas, con la posibilidad de interpretarlas desde varias posiciones culturales y religiosas. (2002: 214-215)

En el mismo texto, Mannheim (216) sostiene que la política de traducción de JPB consistía en la evocación de conceptos cristianos mediante el empleo de símbolos indígenas. Así, su noción de traducción iba en contra de la propuesta del Tercer Concilio Limense (que procuraba poner orden el “caos” traductológico de la doctrina), pues, de acuerdo con el pensamiento conciliar, no era posible la traducción de las nociones religiosas católicas a las lenguas indígenas sin mantener los principios teológicos “correctos”, lo que justificaba la introducción de hispanismos en la evangelización en lenguas nativas (cf. Estenssoro 2003: 84-114). De este modo, “el *Ritual formulario* no era solamente una toma de posición dentro de las posibilidades ofrecidas por la dominación colonial, sino [...] era la posición encarnada, radical e inconforme” (2002: 216).

Otro conocido estudioso del quechua colonial, C. Itier, es de una opinión bastante similar a la de Mannheim. De acuerdo con dicho autor, Juan Pérez Bocanegra presenta, en relación con el uso del quechua como lengua de evangelización, una postura sumamente cuzqueñizante que justifica estando convencido de que el quechua del Cuzco era lingüística y culturalmente superior a los de otras latitudes, como, por ejemplo, el quechua hablado en el arzobispado de Lima (2000: 50-51). Así, en lugar de perseguir una comprensión supralocal (tanto en el plano cultural como en el lingüístico) de los materiales evangelizadores,

las referencias culturales incaicas abundan en el *Ritual*. Pregunta, por ejemplo a los confesantes, si han hecho algún rito por *capac raimi*, *çitua e inca raimi* (pág. 154), que eran fiestas específicamente cuzqueñas. Los términos por los cuales traduce “tronco” de un linaje son *manco* y *sillquihua* que en realidad designaban al antepasado común de todos los incas (pág. 609). Pérez justificaba su postura lingüística con el hecho de que Cuzco “es el Atenas, desta tan amplia y tan general lengua”. Convencido de la superioridad cultural y lingüística del quechua cuzqueño, confiesa, en el capítulo dedicado a los términos de parentesco, que presentará éstos “Conforme como los nombran, en el Cozco [...]” (pág. 610). (Itier 2000: 51)

De esta manera vemos reafirmada nuestra hipótesis acerca de la utilidad de los datos *lingüísticos* ofrecidos por JPB en torno a los términos de parentesco. Resulta evidente, entonces, que tales materiales léxicos, en tanto forman parte de la cultura y el saber místico andinos, fueron introducidos como parte de la propuesta evangelizadora cuzcocentrista y culturalmente andinizada de JPB. Adicionalmente, en la evaluación de los datos de JPB debemos tomar en cuenta los comentarios de orden estrictamente lingüístico que nos ofrece Itier: “la lengua del *Ritual* se distingue claramente de la lengua de la *Doctrina Christiana*, y *catecismo*, de 1584 e incluso de la del *Symbolo Catholico Indiano* [de Gerónimo de Oré] que a su vez tampoco se identifica plenamente con el de los textos conciliares. *Presenta un léxico no compartido con fuentes no cuzqueñas a la vez que obsoleta en el quechua moderno*” (2000: 51, énfasis agregado). Esto explicaría la presencia de determinados términos de parentesco, como los de *apuchi aštucha*, *qatiqin apușkin*, *achi*, *mama waqu*, *mit'ai sanay*, entre otros, que, como hemos podido apreciar en los cuadros correspondientes, no se encuentran en las otras fuentes de la misma época.

Ahora bien, otros datos que explican las verdaderas dimensiones del proyecto de JPB nos son presentados ya no desde estudios elaborados por lingüistas, sino desde la etnohistoria del periodo colonial temprano. Los encontramos particularmente en los trabajos de S. MacCormack (1991), A. Durston (2007) y T. Zuidema

(1989). Así, cuando MacCormack nos habla sobre cómo eran celebradas simultáneamente las festividades católicas y las indígenas, señala que estas eran canalizadas hacia los andinos por dos vías. La primera —y la oficial— se daba a través de los religiosos católicos como clérigos, los misioneros y los extirpadores de idolatrías. La otra —la subalterna— era transmitida por los especialistas religiosos andinos. De acuerdo con esta autora, Pérez Bocanegra, a partir de su íntimo conocimiento de la religiosidad andina, veía a tales especialistas andinos como un “contra-clero” altamente organizado que amenazaba con alejar de la Iglesia a los andinos ya conversos (MacCormack 1991: 421). En ese sentido, la propuesta evangelizadora de JPB cobra un sentido distinto (o, al menos, superpuesto): el empleo de símbolos indígenas en la evangelización podría haber servido como un medio para mantener vinculada a la masa de creyentes indígenas a la Iglesia; y, en este contexto, su profundo conocimiento de la religión y de las costumbres andinas habrían sido una herramienta indispensable. Otro pasaje del mismo texto de MacCormack parece corroborar nuestra hipótesis:

Often Andeans contrived to construct a compromise or convergence between the two religions, for the two supernatural worlds, jostling each other on a daily basis, could not be kept apart. [...] Andean holy objects were hidden in Christian altars so that people could worship their own deities in the church. Similarly, *the design of the parish church of Andabuailillas, which was built and decorated while Juan Pérez Bocanegra was cura, accommodates Andean reverence for the Sun. In its east gable, a round window admits the rays of the rising sun, which the frescoed decoration interprets as standing for the Holy Spirit at the Annunciation to the Virgin Mary.* (1991: 420, énfasis agregado)

Obviamente, un miembro del clero con tanto conocimiento sobre el mundo andino no habría pasado por alto la conexión entre ambos universos simbólicos. Pérez Bocanegra seguramente habría sabido lo que el Sol representaba para los indígenas cuzqueños y, en consecuencia, lo habría usado para conservar a su “rebaño”. En este sentido, las palabras de Mannheim en las citas anteriores cobran

mayor peso, pues ellas muestran cómo el conocimiento de un elemento religioso andino es empleado para introducir otro elemento religioso, esta vez de corte occidental.

Durston, por su parte, también nos ofrece amplias evidencias de lo que aquí tratamos de sostener. Al hablarnos de los textos religiosos del periodo post-conciliar, particularmente sobre aquellos del primer tercio del siglo XVII, señala que estos deben ser estudiados conjuntamente con el trabajo lingüístico de Diego González Holguín, pues en ellos se pueden apreciar los cambios en el tratamiento del quechua como lengua evangelizadora frente al empleo que de esta lengua habría propuesto el Tercer Concilio Limense:

The writings of Oré, Pérez Bocanegra, and Prado should be studied jointly with the linguistic works of the Jesuit Diego González Holguín, especially the Quechua dictionary he published in 1608, which reflect many of the same changes vis-à-vis the Third Council standard. [...] The works of Oré, Pérez Bocanegra, Prado, and González Holguín should be seen in the context of two different developments of the late sixteenth and early seventeenth centuries: growing official stimulus to public worship in the pueblos de indios, and an increased prominence of positive appraisals of Andean religion. (2007: 137-138)

Es, entonces, en este contexto en el que se debe evaluar la obra de Juan Pérez Bocanegra. Un contexto en el que, si bien se perseguía la “idolatría”, también se veía con mejores ojos la religiosidad andina.<sup>26</sup> Ello, a su vez, es uno de los aspectos que permite el florecimiento del proyecto particular de evangelización de JPB.

Zuidema (1989), tal vez uno de los más fervientes admiradores del trabajo de Pérez Bocanegra, sobre todo en relación con

---

<sup>26</sup> Si bien esto puede resultar un tanto contradictorio a primera vista, debemos recordar que la evangelización de los indígenas era la principal justificación para la dominación española. En este contexto, una aproximación evangelizadora que no satanizara toda manifestación religiosa andina habría sido de gran ayuda, en tanto habría reducido la posibilidad de alienar a los receptores del nuevo discurso religioso.

la información que provee sobre el sistema de parentesco incaico, pondera del siguiente modo el *Ritual* de JPB:

nuestra última fuente de importancia es el *Ritual Formulario* de Juan Pérez Bocanegra de 1631. Habiendo sido sacerdote en el Cusco [sic] y alrededores e investigador del quechua y aymara por más de 30 años, debió obtener una mejor comprensión técnica que los otros autores sobre el rol del parentesco inca. Por otra parte sus datos sobre términos de parentesco y de la parentela, válidos para entender mejor las versiones sobre el origen de los incas, lo colocan en el contexto del mito, demostrando así su completo carácter indígena. (1989a: 58)

Ciertamente, Zuidema tiene la razón al señalar que los más de treinta años que Pérez Bocanegra fue sacerdote en la región Cuzco le otorgó un gran conocimiento sobre la cultura andina local. Sin embargo, no podemos olvidar que JPB, aun con esos treinta años de ardua labor evangelizadora, seguía siendo un hombre de mentalidad occidental que se enfrentaba a una realidad objetiva y a una cosmovisión absolutamente nuevas. Por ello, sin desacreditar el conocimiento de JPB, resulta bastante acertado afirmar que todo el saber que acumuló sobre los Andes pasó necesariamente por el tamiz occidental en el que se había formado y, luego, transitó hacia la construcción de su proyecto evangelizador. Por tal motivo, del mismo modo que Zuidema hace de JPB una fuente excepcional para el estudio del parentesco incaico, así también nos lleva a tratarla “con pinzas”, pues no sabemos en realidad cuánto del mundo andino “real” y cuánto del mundo andino que él quería ver está plasmado en su obra, al menos en relación con el sistema de parentesco.

#### 4. Conclusiones

A la luz del análisis lingüístico desarrollado en esta investigación, y apoyados en las observaciones que nos ofrecen los estudios etnohistóricos relativos a la evangelización en los Andes en general, y a la figura de Pérez Bocanegra en particular, nos es posible sostener que, en efecto, los datos ofrecidos por JPB en relación al léxico de

parentesco del quechua no deberían ser considerados al mismo nivel que aquellos que se obtienen de la consulta de los materiales léxico-gramaticales de fines del siglo XVI e incios del XVII. Ello no implica, sin embargo, que los datos de Pérez Bocanegra no sean útiles. Todo lo contrario: la forma particular en que este autor organiza el léxico del parentesco nos ofrece nuevas luces sobre las distintas fuerzas ideológicas que entraron en tensión en la codificación de aspectos tan importantes del léxico cultural quechua, tal como los que nos han convocado en esta ocasión. En tal sentido, se hace evidente que cualquier aproximación lingüística al quechua colonial no puede estar exenta de un enfoque filológico que se nutra de la investigación etnohistórica. De lo contrario, corremos el riesgo de simplificar la realidad lingüística a su dimensión más estructural, obviando la determinante influencia que el contexto histórico-cultural imprime sobre los fenómenos de la lengua.

## Referencias bibliográficas

ANÓNIMO (Blas Valera)

[1585] 2014 *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*. Edición interpretada y modernizada de Rodolfo Cerrón-Palomino, Raúl Bendezú-Araujo y Jorge Acurio Palma. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

BERTONIO, Ludovico

[1612] 2006 *Vocabulario de la lengua aymara*. Arequipa: Ediciones El Lector.

CÁRDENAS BUNSEN, José

2014 “Circuitos del conocimiento: el *Arte de la lengua índica* de Valera y su inclusión en las polémicas sobre el Sacro Monte de Granada”. *Lexis*. 38, 1, 71-116.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1995 “El Nebrija indiano”. En “Estudio Introductorio” a Fray Domingo de Santo Tomás [1560] 1995. *Grammatica o arte de la lengua general de los indios del los reynos del Perú*. Cuzco: CBC.

- 2004 “El aimara como lengua oficial de los incas”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 8, 9-21.
- 2014 “Prólogo”. En *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 11-36.

DEDENBACH-SALAZAR, Sabine

- 2008 “Dictionaries, Vocabularies, and Grammars of Andean Indigenous Languages”. En *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*. Ed., Joanne Pillsbury. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

DURSTON, Alan

- 2007 *Pastoral Quechua. The history of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: University of Notre Dame Press.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

- 2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA / PUCP.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

- [1067]1975 *Gramatica y Arte Nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca*. Vaduz/Georgetown: Cabildo.
- [1608]1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Edición facsimilar de la versión de 1952. Lima: UNMSM.

ITIER, César

- 2000 “Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII”. En *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*. Eds., Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda, Tatsuhiko Fujii. Osaka: National Museum of Ethnology, 47-59.

MACCORMACK, Sabine

- 1991 *Religion in the Andes: vision and imagination in early colonial Peru*. New Jersey: Princeton University Press.

MANNHEIM, Bruce

- 2002 “Gramática colonial, contexto religioso”. En *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes*

- coloniales*. Ed., Jean-Jacques Decoster. Cusco: CBC / Kuraka / IFEA, 209-220.
- 2008 “Pérez Bocanegra, Juan”. En *Guide to documentary sources for Andean studies, 1530-1900*. Vol. II. Ed., Joanne Pillsbury. Norman: University of Oklahoma Press, 516-519.
- PÉREZ BOCANEGRA, Juan
- 1631 *Ritual formulario, e Institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno, los Santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Viático, Penitencia, Extremaunción y Matrimonio*. s/e.
- ROSTWOROWSKI, María
- 1991 *Historia del Tabuantinsuyu*. 2ª edición. Lima: IEP / Prom-Perú.
- SANTO TOMÁS, Domingo de
- [1560] 1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Edición facsimilar. Lima: Instituto Nacional de Historia.
- TORERO, Alfredo
- 1997 “Entre Roma y Lima. El *Lexicon* Quichua de fray Domingo de Santo Tomás [1560]”. En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Ed., Klaus Zimmermann. Madrid: Iberoamericana, 271-290.
- TORRES RUBIO, Diego de
- [1700] 1754 *Arte, y vocabulario de la lengua quichua general de los Indios del Perú*. Lima: Imprenta de la Plazuela de San Christoval.
- ZUIDEMA, Tom
- [1972] 1989 “El parentesco inca: una nueva visión teórica”. En *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS, 54-116.