



Durston, Alan. *Pastoral Quechua. The Historia of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. Hosne, Ana Carolina. *Surandino Monográfico, segunda sección del Prohal Monográfico*, Vol. 1, Nro. 2 (Buenos Aires 2010). ISSN 1851-90914 <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/mono.html>

Alan Durston. **Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650**. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. Pp. 416.

Ana Carolina Hosne
UBA/UNLP/CONICET

El de traducir la religión fue uno de los imperativos más desafiantes en los espacios de misión, que muchas veces no escapó a la indeleble marca de la conquista, como una faceta más - de las múltiples - del irreducible hecho colonial. La obra de Alan Durston se centra en el estudio de un cristianismo expresado en quechua, que define como *quechua pastoral* el cual, inserto en un universo textual, tuvo implicancias más allá de lo estrictamente lingüístico o filológico. Porque fue producto de un esfuerzo sistemático por formular un cristianismo andino que no sólo no ocultó, sino que fue testigo de las interacciones coloniales y las relaciones de poder entre españoles e indios en Perú. Esta vasta empresa analítica que emprende Durston no incluye el análisis de las respuestas locales, algo que explicita desde un principio.

Como muchos estudios que analizan la empresa de la traducción doctrinal en los espacios misionales, Durston no puede dejar de mencionar en la introducción la contraposición de dos métodos misionales: el de la acomodación y su contracara, la *tabula rasa*. Sin duda, la tarea de traducción en las misiones estuvo indefectiblemente ligada a alguno de ellos, de un modo u otro. Durston define la acomodación como una calle en dos direcciones: el cristianismo se adapta a un contexto cultural específico, mientras que las categorías y formas locales se transforman ellas mismas a

través del contacto con el cristianismo. Sin duda, la impronta de la conquista en Perú, como en cualquier otro lugar de la América hispana, disminuyó la necesidad de acomodación en comparación con aquellas misiones donde los misioneros no estaban respaldados por un aparato colonial, como en el Este asiático. Respecto a la traducción de textos doctrinales, Durston observa de modo sagaz que, si bien la traducción es en sí misma un acto de acomodación, puede igualmente implicar una minimización – y hasta un cercenamiento, podríamos decir - de las tradiciones religiosas locales en su interacción con el cristianismo. Con esta distinción conceptual y analítica Durston establece el alcance de su investigación, que es el de los usos coloniales del quechua, en tanto comprensión holística de la traducción cristiana a la lengua vernácula, que cobra forma en el *quechua pastoral*, definido por el autor como una *lengua nueva y distintiva*. Propone un corpus, delimitado a partir de fechas simbólicas: de 1550 a 1650, en un área geográfica que comprende las zonas costeñas y de las tierras altas del centro y sur del actual Perú, de donde proviene toda la literatura quechua. Respecto al corpus de fuentes primarias, Durston lo divide en dos géneros: catequético, en el formato de catecismos, cartillas y doctrinas, por un lado, y litúrgico, expresado principalmente en tres tipos de textos: misal, ritual y breviario, por otro. Si bien Durston no analiza diccionarios y gramáticas en sí mismos, los considera complementos necesarios del corpus de textos pastorales. Lejos de ser un formalismo disciplinar, un aspecto que dificulta la lectura de libro es la ausencia – ya en el mismo apartado dedicado a las fuentes en la introducción - de una mención puntual de las fuentes primarias que permiten a Durston construir la tesis de un quechua pastoral dentro de este período

que delimita, 1550-1560. El autor provee esa información recién al final del libro (Pastoral Quechua Works, pp. 357-358).

Luego de la introducción, en el capítulo 1 – *Background* - Durston parte del postulado de que el quechua pastoral fue producto de la confluencia de historias culturales, políticas y lingüísticas, que aquí plantea en una alternancia entre Perú y Europa. Comienza por analizar los cimientos del poder colonial en Perú en torno a dos dualidades: laica versus eclesiástica, sin duda ligada a la creciente injerencia de la Corona castellana sobre la Iglesia secular, y española versus india, expresada de modo elocuente en el diseño y materialización de dos repúblicas, de españoles y de indios. El análisis luego se traslada a la Europa del siglo XVI y las cuestiones en torno a la traducción planteadas en el Concilio de Trento (1545-1563), sobre todo en torno a la imposición de la instrucción doctrinal en lenguas vernáculas. Pero, sin duda, se trataba de un clima de época, ya que los influjos tridentinos encontraban un fuerte antecedente en el Humanismo renacentista y la *questione della lingua* en torno al latín como lengua culta. Esta introducción histórica respecto a Perú y Europa se orienta luego al análisis de la relación que los españoles establecieron con el escenario lingüístico andino, múltiple y heterogéneo. Un primer contacto motivó el despliegue de modelos explicativos – platónico y aristotélico, *grosso modo* - para interpretar el universo de lenguas prehispánicas, en los que Durston se detiene. Los españoles concentraron su atención en el quechua, dado que era la lengua más hablada en el actual Perú, prontamente identificada por los españoles con el Imperio inca. Lengua e imperio; sin duda constituyeron una apreciada alianza que igualmente no llegaba a responder cuál quechua, esto es, qué

variante alcanzaría el estatus de *pastoral* frente a la necesidad de traducir la religión. Este es el interrogante que – nos atrevemos a afirmar - motiva toda la investigación de Alan Durston y al que sin duda responde, ya a partir de este primer capítulo cuando introduce el análisis de las políticas coloniales españolas respecto a esta lengua vernácula. El quechua pastoral se consolidó cuando un quechua del sur, particularmente de la región de Cuzco, desplazó a uno costeño, observable en los primeros textos, de los que sobrevivieron la *Grammatica* y el *Lexicon* de 1560 de Domingo de Santo Tomás. Este desplazamiento, que consolida la primacía del quechua cuzqueño, se evidencia de modo manifiesto en el corpus pastoral del Tercer Concilio limense (1582-83) (de ahora en más TCL). Aquí Durston adhiere a las hipótesis de Rodolfo Cerrón Palomino y Bruce Mannheim de que se trata de una variante estándar originada en el quechua de la región cuzqueña, que denomina *Standard Colonial Quechua* (de ahora en más SCQ). Por último, si bien utilizado en contextos pastorales, el autor subraya – siguiendo a César Itier - el indiscutible efecto del SCQ sobre la alfabetización¹.

El capítulo 2, *Diversity and Experimentation, 1550s and 1560s*, marca el inicio de una primera parte del libro desde un abordaje histórico, donde Durston continúa brindando herramientas para una comprensión de la gestación y características del quechua pastoral, más allá del plano lingüístico. El autor sigue explícitamente la periodización propuesta por Juan Carlos Estenssoro Fuchs, en su obra *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, especialmente

¹ El mismo Durston analizó en otra ocasión doce documentos escritos por una elite indígena con fines administrativos o privados, que exhiben el uso del SCQ. Se trata de un quechua que, en contraste con el pastoral, Durston define como “mundano”. Cfr. Alan Durston. Native-Language Literacy in Colonial Peru: The Question of Mundane Quechua Writing Revisited. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 88, N° 1: 41-70.

la etapa que Estenssoro define como *primera evangelización* (1532-1583)². Las décadas de 1550-60, en las que se detiene Durston, exhiben prácticas acomodacionistas, de marcada orientación litúrgica, cuando entonces sólo había una incipiente jurisdicción misionera y pastoral. La misma limitación que plantea Estenssoro en su libro está aquí presente, esto es, un corpus de fuentes extremadamente reducido. Los primeros textos pastorales en quechua, todos manuscritos, datan de la década de 1540, como la doctrina cristiana de Betanzos o la *Instrucción* de Loayza de 1545, aunque se sabe poco de ellos, dado que nunca se publicaron y no se descubrieron copias. Durston se remite a los dos primeros concilios limenses para resaltar algunos aspectos de esta primera evangelización. Por un lado, el Primer Concilio limense (1551-52), que nunca logró un control efectivo sobre la circulación de estos textos, así como tampoco el objetivo de unificar la doctrina ni especificar qué lengua habría de usarse para enseñar las plegarias básicas. Un Segundo Concilio limense (1567-68) se organizó cuando los decretos tridentinos ya eran ley en las colonias de Felipe II, por lo que se atribuyó una mayor importancia a la instrucción en lenguas vernáculas por parte del clero así como la confección de un catecismo, aún sin materializar sus expectativas. En el plano metodológico, Durston señala que el único modo de estudiar el limitado corpus en quechua en este período es mediante la comparación con el del TCL, sobre todo para explicar el desplazamiento regional, de un quechua costeño al SCQ que se origina en la región cuzqueña.

² Juan Carlos Estenssoro Fuchs. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003).

Esta primera evangelización, caracterizada por prácticas de acomodación se expresó aún en tiempos del Segundo Concilio limense, a fines de la década de 1560. Durston analiza algunos aspectos de sus tintes acomodacionistas, como por ejemplo los usos cristianos de los taquíes. Pero en un tercer capítulo, *Reform and Standardization, 1570s and 1580s* - también siguiendo a Estensoro - el autor marca el quiebre de esa primera evangelización cuando se imponen las normas tridentinas - y contrarreformistas - para una catequesis universal. En el caso del Perú, este nuevo período se inicia cuando entra en escena el Virrey Toledo y, posteriormente, la Compañía de Jesús a fines de la década de 1560. Respecto a la conocida figura del Virrey Toledo en Perú, Durston subraya particularmente lo que considera uno de sus legados menos conocidos: el de un programa para la creación de materiales catequéticos en lengua vernácula conducente a una ansiada uniformidad doctrinal, algo que igualmente recién se concretaría a partir del TCL. Por su parte, la Compañía de Jesús promovió entre sus miembros el aprendizaje de las lenguas vernáculas así como la tarea de traducción a esas lenguas. Tanto el Virrey Toledo, representante del Patronato Regio, como la Compañía de Jesús, ambos trazaron el derrotero hasta el Tercer Concilio limense (1582-83), una verdadera línea divisoria de aguas que impuso un corpus oficial de textos catequéticos expresados en el SCQ (tema que Durston retoma en los capítulos 4 y 6) como norma dialectal de todo el corpus, legitimado como obligatorio y exclusivo. Este es el quechua pastoral que logra imponerse mediante una tarea de traducción sin precedentes, que nace de un quechua cuzqueño. En cuanto a su lugar de origen, no obstante, Durston toma progresiva distancia a lo largo del libro

respecto a su énfasis inicial en el origen *cuzqueño* del quechua pastoral, para dar lugar a una categoría más general de un SCQ *sureño*, así definido en el Glosario al final del libro (pp. 316-318). Este corpus oficial conciliar marca, al mismo tiempo, el giro hacia la catequesis a expensas de lo litúrgico, considerado demasiado oscuro para los indios, que sólo podían asimilar un estilo *llano*. Instrumento de control y ortodoxia, el corpus conciliar, según Durston, se destaca por su inusual homogeneidad en el plano terminológico, dialectal y ortográfico. Al mismo tiempo refleja el abandono de la acomodación en el plano terminológico, expresado en la desconfianza hacia los neologismos y términos quechuas, observables en los textos de la primera evangelización. Está claro ahora que traducir no es acomodar, por lo que se toman préstamos del español, con excepción de algunos términos “inofensivos” en quechua. Sin duda, la Compañía de Jesús ocupó un rol clave como artífice del corpus conciliar y del *Standard Colonial Quechua* fijado en ese corpus, motivo por el cual cobra protagonismo en este capítulo.

En el capítulo 4, *The Questione della Lingua and the Politics of Vernacular Competence*, Durston considera necesario interrumpir la narrativa general del desarrollo de las prácticas pastorales y de traducción para focalizarse en la *questione della lingua* en la iglesia del Perú así como las políticas de competencia en lenguas vernáculas, sobre todo en torno al desarrollo del *Standard Colonial Quechua* (SCQ). Con ese fin presta particular atención a las prácticas administrativas y políticas respecto a la pericia lingüística del clero. En efecto, el autor propone dar cuenta de las preocupaciones tanto prácticas como – sobre todo - ideológicas orientadas a la legitimación del SCQ destinado a informar todo un corpus catequético. Uno

de los incentivos fue la necesidad de uniformidad catequética y doctrinal, ligada indisolublemente a la de imponer una ortodoxia en el contexto de la Contrarreforma, objetivo aún más difícil de alcanzar si se hubieran multiplicado los programas de traducción. Hacia el final del capítulo Durston analiza brevemente los destinos de otras lenguas no quechuas, así como lo que denomina “chinchaysuyoísmo” o quechua central y, por último, el español. El protagonismo abrumador del SCQ no impidió los esfuerzos de formalización para uso pastoral de lenguas no quechuas como puquina y aymara, si bien la mochica recibió más atención. Respecto al “chinchaysuyoísmo” parece haber planteado una rivalidad, sobre todo como variante de la archidiócesis de Lima, tema sobre el que Durston vuelve en el capítulo 6. Una última cuestión analizada por el autor es la de la hispanización, frente al dilema de si debían usarse las lenguas indígenas o no, dado que los llamados a la hispanización de los indios a lo largo del siglo XVI se habían potenciado en la primera mitad del siglo XVII. Durston concluye el capítulo con algunas reflexiones sobre los límites a la adquisición del conocimiento de las lenguas vernáculas en Perú, observables en la inexistencia de un clero bilingüe, ni siquiera en el interior de la Compañía de Jesús.

Durston delimita un período de auge del quechua pastoral, sobre el que se detiene en un quinto capítulo titulado *The Heyday of Pastoral Quechua (1590s-1640)*; es un período que el autor denomina *postconciliar*. Se inicia con la consolidación del SCQ a partir del TCL y su corpus catequético, que impuso un patrón para la práctica de la traducción, prohibiendo subsiguientes traducciones de textos catequéticos en general, a

la vez que sacó de circulación a la literatura pastoral preexistente. Pero, al mismo tiempo, se trata de un período estimulante para la composición y publicación de obras que no competían directamente con el corpus conciliar, que presentaban innovaciones estilísticas y terminológicas, tales como las del franciscano Luis Jerónimo de Oré, el clérigo Juan Pérez Bocanegra y el jesuita Pablo de Prado. Asimismo, exhiben una impronta más litúrgica en contraste con la catequética del corpus conciliar. Durston también integra al análisis el diccionario quechua de 1608 del jesuita Diego González Holguín, donde se reflejan muchos de estos cambios respecto al patrón del TCL. El autor traza el cierre del período en 1640, seguido por lo que denomina un *boom* a mediados del siglo XVII. Se trata de cinco textos que datan de fines de la década de 1640, que contrastan con la literatura postconciliar. En primer lugar, todos exhiben una tendencia hacia la “chinchaysuyoización” discutida en el capítulo anterior, si bien los motivos de un mayor protagonismo del quechua central en este momento están sujetos a debate; uno que Durston no pretende concluir. Al mismo tiempo, es una literatura que se distancia del corpus anterior, definido por rasgos innovadores en el plano terminológico y orientado a la liturgia. Su preocupación por el carácter incompleto del cristianismo de los indios y los resquemores por su idolatría a mediados del siglo XVII se expresaron en una terminología conservadora apegada a las normas del TCL, si bien el autor descarta una relación causa – efecto entre extirpación y normas de traducción. Los autores-traductores que encarnan este *boom* son Francisco de Ávila, Fernando de Avendaño, Diego de Molina, Bartolomé Jurado Palomino y Juan de Castromonte. Durston culmina el capítulo con un epílogo – valga la redundancia - en torno al

período colonial intermedio tardío, específicamente la segunda mitad del siglo XVII, cuando el curso de la literatura quechua pastoral muestra un declive, unido a una pérdida de interés oficial en el proyecto vernáculo. En síntesis, el SCQ se estaba volviendo una reliquia aún en el discurso cristiano, lo que el autor atribuye a que los contextos institucionales e ideológicos que habían permitido su florecimiento tanto dentro como fuera de la iglesia ya no existían. El final de este capítulo marca al mismo tiempo el cierre de la primera parte del libro. Una primera parte que Durston dedica explícitamente a cuestiones en el plano dialectal, terminológico y de géneros, pero en el marco de una narrativa histórica. Y se trata de una combinación tan sólida como amena. En efecto, uno de los atributos de esta obra es el modo en que el plano lingüístico se ensambla con y manifiesta en un siempre presente contexto histórico, tal como es el propósito del autor en esta primera parte.

Durston dedica una segunda parte del libro a los *Textos* – y así la titula - en la que analiza las características formales del corpus en quechua pastoral, siempre desde una perspectiva comparada. Comienza por analizar sus aspectos lingüísticos, esto es, la gramática, dialectología y ortografía, así como la terminología cristiana en un sexto capítulo titulado *Pastoral Quechua Linguistics*. Define al quechua pastoral como una *lengua nueva y distintiva*, concebida sobre todo textualmente, lo que indudablemente se tradujo en un vocabulario, géneros y estilo novedosos sobre los que indaga, a partir de este interrogante: ¿hasta qué punto los textos en quechua pastoral difieren de los patrones gramaticales del quechua básico, común, debido a usos incorrectos o adaptaciones gramaticales erróneas según patrones europeos? Se trata de una cuestión justificada si se considera que el quechua pastoral fue creación

de hispano parlantes principalmente. Durston se detiene, por ejemplo, en el uso de sufijos, desconcertantes y muchas veces mal utilizados por los europeos. A continuación se centra en la dialectología y ortografía, fundamentales para comprender la gestación del quechua pastoral. En el caso de la dialectología, porque las elecciones dialectales reflejaron al mismo tiempo estrategias pastorales en la sociedad indígena. Respecto a la ortografía, es esencial, según el autor, para el desarrollo del quechua como lengua escrita, a partir de la representación de sus sonidos mediante el uso del alfabeto romano. Por eso incluye el análisis de la fonología quechua en su intersección con la ortografía castellana. Durston explica la dialectología y ortografía del quechua pastoral hasta el TCL mediante patrones de variación regional, análisis en el que integra prácticamente todo su corpus. Comienza con el quechua costeño en la obra de Santo Tomás en la década de 1560, hasta las plegarias de Cristóbal de Molina en Cuzco en la década de 1570, donde asoma por primera vez un quechua del sur. Luego, la *Doctrina christiana y catecismo* del TCL y la consolidación del quechua de Cuzco como base dialectal exclusiva para el discurso cristiano. Respecto a la dialectología y ortografía para el período postconciliar que comienza en la década de 1590 hasta la mitad del siglo XVII, Durston señala las siguientes tendencias: 1) Adhesión fiel a las normas conciliares, 2) un esfuerzo por reflejar el quechua cuzqueño de manera más exacta - que Durston denomina “tendencia cuzqueñista”, y 3) el “chinchaysuyoísmo”, esto es, el esfuerzo de adaptar el SCQ a las normas del centro. Por último, el autor se dedica a uno de los temas más controversiales respecto a la traducción de la religión: el problema de las equivalencias terminológicas, y la batalla entre los

neologismos, por mencionar un recurso provisto por la lengua vernácula, o los préstamos en español – los triunfadores de la ortodoxia.

En el capítulo 7, *Text, Genre, and Poetics*, Durston se distancia del análisis dialectal y terminológico del quechua pastoral para plantear cuestiones de género y estilo. Con ese fin el autor distingue tres instancias de análisis: en primer lugar, discute la gama de textos y géneros representados en quechua pastoral; luego examina el corpus en términos de relaciones cambiantes entre el quechua pastoral y los textos fuente en latín y castellano. Por último, se centra en la dimensión poética, particularmente en los tropos y figuras textuales utilizadas. Respecto a la gama de textos y géneros, el grueso del quechua pastoral se compone mayormente de textos catequéticos – catecismos y sermones - traducidos para audiencias nativas. Durston subraya la ausencia de obras teológicas complejas en quechua, pues no se dirigían a una audiencia letrada; parece estar implícito el hecho de que los lectores cultos leían en español. Respecto a un género nativo del quechua pastoral, la literatura existente genera dudas sobre la participación indígena en la creación de textos propios. No obstante, si bien sólo encuentra en la obra de Guaman Poma los únicos textos en quechua que pueden atribuirse a un autor-traductor indígena, Durston cree que hay una participación local mucho más extendida de lo que la evidencia demuestra. Como segunda instancia de análisis, el autor se centra en la relación entre las traducciones y los textos fuente, para lo que distingue tres tipos de vínculos: 1) traducciones directas de los textos canónicos, 2) traducciones directas de los textos compuestos *ad hoc* en español para audiencias nativas y 3) textos originalmente compuestos en quechua. Un anteúltimo tema del capítulo

séptimo se centra en los tropos y figuras textuales. La traducción de metáforas y otros tropos se presenta como un clásico problema en los estudios de traducción, para los que Durston plantea tres abordajes posibles: 1) la traducción literal, 2) la paráfrasis y 3) la sustitución mediante términos equivalentes. Por último, el capítulo concluye con el análisis de la poética, especialmente en los himnos de Oré y Pérez Bocanegra, en los cuales Durston analiza la métrica, así como el recurso de paralelismos.

En el capítulo 8, *God, Christ, and Mary in the Andes*, el autor explora la iconografía andino-cristiana en torno a Dios, Cristo y María. Según Durston, el diálogo entre el pensamiento religioso cristiano y andino en la literatura en quechua pastoral se manifestó especialmente en los tropos, *motifs* e imágenes que los autores-traductores del período post-conciliar aplicaron para la divinidad cristiana. Y, antes que un efecto colateral de la traducción, esta confluencia de lo andino y lo cristiano fue buscada. El autor explora esta iconografía andino-cristiana con un énfasis en los tropos más exóticos – tal como los define – y su relación con la imaginería de los temas que concentraron elementos andinos: la majestad y omnipotencia divinas, la pasión de Cristo y María salvadora. A continuación Durston analiza uno de los mayores desafíos para los autores-traductores de las obras en quechua pastoral: la creación de epítetos que inspiraran un sentimiento de reverencia hacia la omnipotencia y majestad divinas. Para ello considera, en primer lugar, las traducciones de términos en español con neologismos; pero al ser insuficientes se recurrió también a los epítetos asociados a los soberanos Incas, aplicados ahora a la divinidad cristiana, aspectos que analiza en las obras de Oré, González Holguín y Pérez Bocanegra. Luego el autor se centra

en la pasión de Cristo, que analiza en los cánticos de Oré, seguido por los textos de Pérez Bocanegra y Prado, así como el diccionario de Holguín para incluir un juego diferente de asociaciones sincréticas en torno a la pasión. El análisis iconográfico luego se orienta al culto mariano en el *Symbolo catholico indiano* de Oré y el *Ritual formulario* de Pérez Bocanegra, que contienen la colección más importante de textos marianos. Durston dedica las últimas reflexiones del capítulo a lo que llama la construcción de una iconografía sincrética andino-cristiana, en el sentido que los tropos cristianos se tradujeron con categorías andinas análogas, al punto que esta búsqueda de equivalencias tomó vida propia. Pero lo que estaba en juego era la cristianización de lo andino y no viceversa, porque la selección de tropos andinos, según el autor, exhibe un esfuerzo por cristianizar las categorías y símbolos más arraigados en el lenguaje y cultura andinos.

Durston dedica un noveno y último capítulo, *Performance and Contextualization*, a las representaciones de los textos en quechua pastoral en su dimensión catequética y litúrgica en los pueblos de indios. El autor examina el papel de los agentes nativos y de medios indígenas – los quipus, específicamente - en estas prácticas, así como el modo en que los agentes pastorales y los autores-traductores procuraron tanto la participación de la población indígena como su comprensión de la naturaleza y propósitos de los textos pastorales representados. Durston trata este tema a partir de los metalenguajes que permitieron y requirieron la correcta identificación y contextualización de estos textos en las parroquias de indios, así como la distinción entre los ejercicios puramente catequéticos y representaciones litúrgicas, si bien – señálale autor - generalmente tendieron a fusionarse. En

este sentido, Durston concibe la representación – *performance* - como metalenguaje; un metalenguaje en quechua que la complejidad de los contenidos catequético-litúrgicos tornó dificultoso. Luego analiza la dimensión espacial y temporal de estas *performances* catequético-litúrgicas, que implicaron una reorganización en los pueblos de indios. Como último aspecto a tener en cuenta, el autor incursiona en la antropología lingüística, a partir del concepto de *contexto*, que incluye los códigos y conversiones para la interpretación de un texto, su marco espacio-temporal, así como la intertextualidad. Se trata de un metalenguaje que requiere y a la vez permite la correcta identificación y contextualización de los textos así como sus representaciones por parte de los indios.

En las conclusiones finales, Durston afirma que gran parte de su libro se centra en el registro de las variaciones de la traducción al quechua pastoral, por lo que propone explicar y delimitar los patrones de estas variaciones, para luego plantear de qué modo el quechua pastoral reflejó y contribuyó a la construcción de su contexto colonial. En términos generales, Durston concluye que la traducción cristiana al quechua se destacó por la falta de manifiesta variación, escenario que contrasta con el de los textos pastorales mexicanos. Estas mayores restricciones en suelo andino remiten, según el autor, a una tendencia contrarreformista más radical y profunda. Respecto a la delimitación de los patrones de variación de la traducción, Durston clasifica el corpus según un criterio cronológico, distinguiendo cuatro grupos: 1) la literatura de la primera evangelización (1550-1570); 2) la literatura del período de reforma, representada por el corpus del TCL (1570-1580); 3) la literatura postconciliar (1590-1640) y 4) la literatura de mediados

de siglo XVII (década de 1640 tardía). Subyacen a estos patrones ciertos movimientos pendulares, entre tendencias más o menos acomodacionistas, experimentales o conservadoras, todas analizadas a lo largo del libro. Luego Durston propone un modo alternativo de considerar las variaciones en la traducción en quechua pastoral, ya no cronológico sino regional. A partir del intento del TCL de imponer una variante estándar, pueden distinguirse dos tradiciones: una ortodoxa asociada a Lima y su archidiócesis, y una tradición más acomodacionista con base en Cuzco. El magro desarrollo de este modelo, así como los interrogantes y dudas que despierta, se atenúan por su calidad de conjetural anticipada por el autor. Si bien Durston no considera excluyentes a estos dos patrones – cronológico y regional - para analizar las variaciones del quechua pastoral, la relación entre ambos todavía requiere, en su opinión, un análisis más agudo de los procesos históricos. Uno de los motivos remite a la aún insuficiente comprensión del desarrollo institucional, social y político de la iglesia colonial en Perú. En este sentido, Durston denuncia una academia todavía más interesada en los discursos sobre el cristianismo andino y su abstracción de las circunstancias locales, cuando continúan en falta las conexiones entre ambos planos. Más allá de esta supuesta carencia que el autor observa, queda claro que Durston quiere – y logra - evitar en todo momento una abstracción respecto de las variables políticas, sociales, institucionales, eclesiásticas, entre otras, en el Perú colonial en su estudio sobre el quechua pastoral. Esto se evidencia en la división de la obra en dos partes, donde la primera está orientada explícitamente a dar cuenta de la complejidad del contexto colonial, desde la cual Durston analiza la gestación del quechua pastoral así como del SCQ. Y

si bien la segunda parte está directamente orientada a un análisis lingüístico del corpus – en el más amplio sentido del término –, el autor logra una plasticidad analítica que trasciende un plano netamente lingüístico y filológico en el abordaje de los textos, echando luz sobre sus contenidos.

Por último, en la obra de Durston está siempre presente el hecho de que el quechua pastoral fue inevitablemente colonial. En este sentido, el autor concluye que la traducción en Perú y - podemos añadir - el quechua pastoral como su producto, funcionó tanto como instrumento de exégesis intercultural así como de políticas coloniales, dos atributos siempre convergentes en su obra.



Durston, Alan. *Pastoral Quechua. The Historia of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. Hosne, Ana Carolina. *Surandino Monográfico, segunda sección del Prohal Monográfico*, Vol. 1, Nro. 2 (Buenos Aires 2010). ISSN 1851-90914 <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/mono.html>