

Políticas lingüísticas, misiones religiosas y lenguas indígenas en el Nuevo Reino de
Granada, siglo XVIII

María del Pilar Ramírez Restrepo

Tesis para optar al título de
Magíster en Historia

Director:

Luis Miguel Córdoba Ochoa

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Medellín

2019

Agradecimientos

A la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, y a la Universidad de Antioquia expreso profundo agradecimiento por haber sido los lugares donde me formé académicamente en Historia y Filología hispánica, respectivamente. En ambos programas recibí un apoyo institucional privilegiado y conocí profesores inspiradores y amigos de la vida, que me guiaron a definir mis intereses por la perspectiva histórica de las lenguas y los problemas a medio camino entre ambas disciplinas.

En la Universidad Nacional, me siento en especial agradecida y orgullosa por haber tenido la fortuna de estudiar becada el pregrado y la maestría en Historia. El profesor Luis Miguel Córdoba Ochoa tuvo la mejor disposición conmigo desde que lo conocí en el primer semestre, luego cuando trabajé con él como su monitora y finalmente como su estudiante en la maestría. Admiro y aprecio su responsabilidad, su trato cálido y solidario, y su vasto conocimiento sobre Colombia. Fue una suerte para mí haber empezado y concluido el proceso dentro de la Universidad Nacional junto a él. A los demás profesores del Departamento, también les agradezco por sus enseñanzas. A los amigos que conocí allí, particularmente a los que empezamos la revista Quirón, les doy las gracias porque me enseñaron a trabajar en equipo y a construir lazos académicos y personales perdurables. En especial agradezco a Luis Felipe Vélez, que fue siempre mi compañero de clases y proyectos académicos. No recuerdo un solo momento desde el 2012 en el que no me haya expresado palabras de afecto y ánimo.

En la Universidad de Antioquia, agradezco al grupo de investigación en estudios lingüísticos regionales, y especialmente a la profesora Luz Stella Castañeda Naranjo, por su apoyo continuo desde hace varios años. También agradezco al profesor Juan Fernando Cobo Betancourt, de la Universidad de California, Santa Bárbara, porque me animó a finalizar la escritura de la tesis y me recomendó algunos libros que cito aquí.

A Juan David le agradezco por tanto amor, respeto y solidaridad desde hace más de cinco años. Solo él sabe cuánto hay de él en cada paso que doy, por sus enormes cualidades intelectuales y su entrega desinteresada, más ahora desde la distancia. Finalmente, doy gracias a mi familia por su amor, paciencia y apoyo infinitos. Mi hermana Amalia dibujó los mapas, así que mis agradecimientos para ella.

Abreviaturas

Archivo Central del Cauca (Popayán, Colombia)	ACC
Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia)	AGN
Archivo General de Indias (Sevilla, España)	AGI
Archivo Histórico Jesuita Juan Manuel Pacheco, S.J. (Bogotá, Colombia)	AHJ
Archivo Nacional de Ecuador (Quito, Ecuador)	ANE
Biblioteca Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia)	BNC

Contenido

Introducción	6
Capítulo 1. La lengua de doctrina y la castellanización de los indios: balance entre historia y lingüística	17
1.1. La lengua de doctrina: los estudios sobre la evangelización de los indios	20
1.2. Las comprensiones histórica y lingüística sobre las políticas de la lengua	33
Capítulo 2. Misiones, reformismo borbónico y territorios de frontera	62
2.1. La evangelización y los indios fronterizos, siglos XVI y XVII	62
2.2. Indios, misioneros y reformadores borbónicos	82
Capítulo 3. Políticas lingüísticas, lenguas y misioneros en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII	100
3.1. Viejas y nuevas medidas lingüísticas	101
3.2. La búsqueda de una lengua de doctrina	118
3.3. El conocimiento lingüístico y los intentos por conocer todas las lenguas del mundo, siglo XVIII	130
Conclusiones	144
Anexo. Estudios lingüísticos del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII	147
Referencias bibliográficas	150

Lista de imágenes y mapas

Imagen 1. Destrucción de las idolatrías de los indios arhuacos. En la imagen se aprecian diferentes objetos zoomorfos, además de arcos, flechas y macanas que fueron deshechos	78
Mapa 1. Grupos indígenas evangelizados durante el siglo XVIII	88
Mapa 2. Misiones en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII	92
Imagen 2. Manuscrito de la lengua siona	131

Introducción

El problema de la comunicación entre cristianos e indios cuando los europeos atravesaron el océano Atlántico ha sido recurrentemente interpretado como superfluo, porque se ha asumido que la comprensión mutua fue inmediata, o bien que fue insalvable, dado que las únicas formas de comunicación eran el arcabuz y la cruz.¹ Pero el panorama es más complejo. La irrupción de europeos en suelo americano no solo implicó la interacción con personas cuyas costumbres eran desconocidas para un ibérico del siglo XVI, sino además con estructuras lingüísticas que no correspondían con los sistemas morfosintácticos conocidos. Los europeos solo tenían conocimiento de las estructuras de las lenguas indoeuropeas y las semíticas que se hablaban en la Península y en territorios de Eurasia y del norte de África.

No obstante, tampoco era un panorama completamente novedoso. En la misma época, en la península ibérica, los clérigos y religiosos castellanos predicaban en vasco o catalán por mandato de sus superiores. Asimismo, en el siglo XVI se dieron diferentes discusiones sobre cuál era la lengua más apropiada para impartir la doctrina entre los moriscos de Castilla.² Así, el padre jerónimo Pedro de Alcalá publicó en Granada en 1505 *Vocabulista arávigo en letra castellana* y *Arte para ligeramente saber la lengua aráviga*, con el fin de enseñar árabe a los predicadores cristianos y que estos pudieran evangelizar a los moriscos. Un catecismo árabe-castellano serviría como herramienta para impartir la doctrina.³

La historia del contacto lingüístico americano suele comenzarse con Elio Antonio de Nebrija y su frase recurrentemente citada “siempre la lengua fue compañera del imperio”, para aludir a la concepción imperial que se tenía del castellano desde 1492 y que se desplegaría en los años siguientes en el recién descubierto continente.⁴ No obstante, su *Gramática* del castellano, que era la primera publicada de lengua romance, no hablaba de este contexto porque los barcos europeos aún no tocaban tierra trasatlántica. El contexto cercano era la

¹ Matthew Restall, *Los siete mitos de la conquista española* (Madrid: Paidós, 2010).

² Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII* (Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla/ Instituto de Estudios Andinos/ Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2013).

³ Pedro de Alcalá, *Vocabulista aravigo en letra castellana* (Granada: Juan Varela de Salamanca, 1505); Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua araviga* (Granada: Juan Varela de Salamanca, 1505).

⁴ Antonio de Nebrija, *Gramática sobre la lengua castellana* [1492] (Madrid: Real Academia Española, 2011), 3.

recién reconquistada Granada y el avance castellano al otro lado del estrecho de Gibraltar.⁵ Entre los humanistas de la época, ya se había aludido al poder que tenía una lengua para acompañar la expansión política. Ejemplo de esto es el famoso caso de Lorenzo Valla, quien escribió al respecto en *Elegantiae linguae Latinae* de 1441. Nebrija hacía parte de un movimiento más amplio que nació con el interés de renovar la enseñanza del latín, y que llevó a la elaboración de diferentes publicaciones de carácter gramatical y léxico.⁶ Pero ahora la diversidad de lenguas en los recién conocidos territorios planteó nuevos retos que la Corona tendría que asumir para poderlos conquistar.

El encuentro de lenguas tan variadas supuso un problema que persistió durante el periodo colonial. Incluso, si se quiere, podría prolongarse hasta la época republicana cuando capuchinos internados en las selvas del Putumayo trataban de aprender la lengua kamsá para evangelizar a los indígenas de Sibundoy, mientras los obligaban a construir carreteras.⁷ Para aludir a un contexto más reciente, podrían mencionarse las actividades que entre 1962 y 2002 desarrolló el estadounidense Instituto Lingüístico de Verano, cuando, al tiempo que recogía información sobre las lenguas en el Vaupés, hacía proselitismo religioso.⁸

⁵ Nicolás Sánchez-Albornoz, “De las lenguas amerindias al castellano. Ley o interacción en el periodo colonial”, *Colonial Latin American Review* 10, 1 (2001): 49-67. Según Rafael Cano Aguilar, el multilingüismo no representó un problema antes del tardío siglo XVI porque las lenguas no se relacionaban con factores identitarios, por lo menos en Castilla. Cf. Rafael Cano Aguilar, “Cuando las lenguas no eran un problema. El contacto lingüístico en la Castilla medieval”, en *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*, editado por Klaus Zimmermann (Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert, 1995), 199-218.

⁶ Se ha argumentado también que las ideas de Nebrija sobre el imperio provenían de las conquistas de Carlomagno del siglo IX. Véase Joseph Errington, *Linguistics in a colonial world: A story of language, meaning, and power* (Malden: Blackwell, 2008), 18-19. Al respecto, véase el trabajo que hace Alice Carette evaluando los trabajos que se publicaron desde 1481 a 1517. Carette reconoce la gran influencia que tuvo Nebrija en los estudios posteriores a su *Gramática*, pero también lo entiende en relación con las circunstancias humanísticas y políticas en las que escribió. Argumenta, por ejemplo, que en ciertos casos Nebrija solo tomó ideas que aparecían comúnmente en los tratados del latín y los aplicó al castellano. Cf. Alice Carette, “La lengua vernácula en los paratextos de los diccionarios y tratados sobre la lengua bajo el reinado de los Reyes Católicos: del romance contrapuesto al latín al castellano compañero del imperio”, en *Corpus Eve. La defensa de la lengua vernácula en España (siglos XV-XVII): textos y paratextos* (en línea, 2013), <http://journals.openedition.org/eve/809>.

⁷ Debido a que el I Concilio Plenatio Latinoamericano, celebrado en 1899, dispuso que era obligatorio para los misioneros aprender las lenguas indígenas con el fin de administrar los sacramentos, los capuchinos se dispusieron a aprenderlas para poder misionar. Un ejemplo de los trabajos que hicieron los frailes es la traducción del catecismo del padre Astete a la lengua kamsá, realizada por fray Andrés de Cardona. También se redactaron catecismos en lenguas siona, huitoto, entre otras. Cf. Misael Kuan Bahamón, S.J., *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015).

⁸ Al respecto, véase Gabriel Cabrera Becerra, *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923- 1989* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 2015).

La posición que tomó la Corona con respecto a las lenguas osciló entre varias posturas a lo largo del periodo colonial. Las medidas civiles y eclesiásticas para que se usaran las lenguas indígenas en la evangelización, mientras que los nativos aprendían paulatinamente el castellano, predominaron con diferentes variaciones desde finales del siglo XVI hasta finales del XVIII. Algunos autores han establecido periodizaciones al respecto: la primera correspondería a la imposición de una política monolingüe de difusión del castellano que predominó durante los primeros años de conquista hasta finalizar la década de 1560, cuando la aplicación del Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563, se acogió a las orientaciones del Concilio de Letrán IV del año 1215, que defendía la necesidad de predicar en los idiomas autóctonos.⁹ La segunda se trataría de una etapa plurilingüe en la cual se utilizaron las lenguas indígenas para evangelizar, y se realizaron traducciones y descripciones lingüísticas de algunas de ellas, mientras se continuaba con la intención de enseñar el castellano a los nativos. La última consistiría en una política monolingüe de generalización del castellano y supresión de las lenguas autóctonas americanas a partir de la década de 1770.¹⁰

No obstante, estas periodizaciones pueden llevar a equívocos. Al evaluar contextos locales, puede verse que el panorama con respecto a las políticas lingüísticas, la castellanización de los indios y las lenguas indígenas es mucho más complejo. Doscientos años después de la llegada de los ibéricos al Nuevo Mundo, numerosos nativos, sobre todo los que vivían en zonas alejadas a las autoridades civiles y eclesiásticas, no habían sido incorporados al sistema colonial: no hablaban castellano, no se vestían como los españoles y no tenían sus costumbres. Aunque la Corona había dispuesto algunas medidas de hispanización a lo largo del periodo colonial, muchas de ellas no se habían cumplido o solamente se habían desarrollado parcialmente.

El Nuevo Reino de Granada presentó problemas diferentes a los acaecidos en Nueva España o el Perú. En estos territorios, el náhuatl y el quechua se hablaban respectivamente de forma más expandida desde tiempos prehispánicos debido a la presencia territorial amplia de los

⁹ Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, 267.

¹⁰ Esta es la periodización que sigue Atanasio Herranz, *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras* (Tegucigalpa: Guaymuras, 2000).

grupos que las hablaban.¹¹ Estas lenguas se impusieron como “lenguas generales”, es decir, como lenguas intermediarias entre los doctrineros y los nativos.¹² En Santafé y Tunja, se pretendería resolver imponiendo el muisca como lengua de doctrina, dada las dificultades que hallaban los evangelizadores para enseñar el castellano y posteriormente predicar la doctrina. Pero la variedad lingüística en el territorio muisca y la poca expansión que tenía hacia otros territorios llevó a que esta medida realmente no tuviera una aplicación práctica.¹³

Desde muy temprano, las diferencias con respecto a las lenguas se tomaron como un contratiempo para la rápida conquista y conversión de los indios. Por ejemplo, fray Jerónimo de San Miguel, primer custodio franciscano de la Audiencia de Santafé, escribió a su llegada en 1550 las dificultades que los frailes habían padecido en su camino hacia el Nuevo Reino y los problemas que tendrían que enfrentar para la predicación de la doctrina. Además de la poca ayuda que habían recibido de los oficiales de Cartagena durante su largo viaje, la mala calidad de las canoas y las pobres condiciones que encontraron al llegar, se quejó del gran número de indios que tendrían que adoctrinar y de la gran variedad de lenguas que había en estos territorios. Los frailes requerirían de un “muy gran trabajo” para aprender su difícil pronunciación, y más considerando que “en cincuenta leguas hay seis o siete lenguas”.¹⁴ Dos siglos después, en 1750, el obispo de Quito, don Juan Nieto Polo del Águila, se lamentaba por lo mismo refiriéndose a territorios más al sur. Informó que entre las dificultades que habían tenido los franciscanos para evangelizar a los indios de las márgenes de los ríos Putumayo y Caquetá estaban las largas distancias entre los territorios y la diversidad de lenguas, “que se pueden diferenciar a proporción del número de las distintas naciones”. Para remediar esta situación, afirmó el obispo, los frailes habían tenido que redactar un diccionario

¹¹ El náhuatl era de alguna manera una lengua general durante la época tolteca y alcanzó la máxima difusión entre diferentes poblaciones en la Mesoamérica prehispánica. Cf. Miguel León-Portilla, “El destino de las lenguas indígenas”, en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, coordinado por I. Guzmán Betancourt, P. Máynes y A. H. de León-Portilla (México: Siglo Veintiuno Editores, 2004), 51-71.

¹² “Real cédula para que en las universidades de México y Lima y en las ciudades donde hubiere audiencia haya cátedras por oposición de la lengua general de los indios”, en *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano (Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica, 1991), 80. Para un análisis sobre el concepto de “lengua general”, véase Juan Carlos Estenssoro Fuchs, “Las vías indígenas de la occidentalización”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45, 1 (2015 [En línea]): 15-36, <http://journals.openedition.org/mcv/6097>.

¹³ Juan Fernando Cobo Betancourt, “Colonialism in the periphery: Spanish linguistic policy in New Granada, 1574-1625”, *Colonial Latin American Review* 23, 2 (2014): 118-142.

¹⁴ Juan Friede, ed., *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, 7 vols. (Bogotá: Banco Popular, 1975), vol. I, 40.

que sirviera como guía en la cátedra que se estaba impartiendo en el colegio que tenían a su cargo en Quito.¹⁵

La presente tesis analiza estos problemas, específicamente la relación entre las misiones religiosas y las lenguas en el Nuevo Reino de Granada durante la época virreinal (1739-1810), que corresponde al periodo que la historiografía ha caracterizado como de reformismo borbónico. Durante el siglo XVIII, la llegada de la casa Borbón a España implicó cambios en el gobierno de sus dominios y con ello la transformación de la visión sobre la población indígena. Las reformas que impulsaron los oficiales borbónicos durante la segunda mitad de esta centuria, en especial a partir del reinado de Carlos III (1759-1788), tenían como objetivo principal extender la esfera del Estado, es decir, afianzar el poder imperial centralizado y fijar un nuevo estatuto económico que favoreciera la integración con la metrópoli y la obtención de mayores beneficios económicos y fiscales.¹⁶ Para lograrlo, era necesario transformar la forma como se gobernaba el imperio ibérico desde la época de los Austrias; dicho de otro modo, había que romper el equilibrio de poderes, jerarquizar la administración, reformar las costumbres de los habitantes y transformar los antiguos sistemas productivos. Por ello se incentivó la aplicación de nuevas técnicas mineras, se trazaron rutas, se impulsó la agricultura, se elaboraron los primeros padrones y censos, se persiguió a los vagabundos, se creó un ejército colonial, se abrieron puertos, se controló el contrabando, se incentivó la colonización de tierras baldías, se abolieron varios de los viejos resguardos en las zonas centrales del Nuevo Reino y se impulsaron nuevamente las misiones en las zonas fronterizas. Todo esto permitiría alcanzar lo que, en lenguaje borbónico, se conocía como la “felicidad” y el “buen gobierno”, es decir, la explotación racional de la población y sus recursos. Entre todas las medidas adoptadas por la corte de Madrid, estaban las disposiciones para que se enseñara el idioma castellano en tierras americanas, pues su ignorancia entre los nativos había dificultado su cristianización e incorporación al sistema productivo colonial.

Para analizar el contacto lingüístico y las políticas en este contexto, en el primer capítulo se presenta un balance bibliográfico cuyo propósito es dar cuenta de las principales discusiones

¹⁵ ACC, *Colonia*, sig. 9053 (Col. E I -11 ms), f. 2v.

¹⁶ Germán Colmenares, “Prólogo”, en *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada* (Bogotá: Banco Popular, 1989), 10; Renán Silva, *La Ilustración en el Virreinato de la Nueva Granada. Estudios de historia social* (Medellín: La Carreta Editores, 2005), 19.

y las metodologías que se han utilizado para el estudio de las lenguas en el periodo colonial. La necesidad de hacer este apartado como un capítulo independiente se justifica debido al poco diálogo que suele haber entre la producción académica en historia y lingüística. Analizar los trabajos en ambas áreas y describir sus ideas, enfoques, metodologías, fuentes y aportes permitirá mostrar las limitaciones y vacíos en el área y argumentar la necesidad de investigaciones interdisciplinarias, que a la vez que den cuenta de contextos locales se analicen teniendo en cuenta procesos más generales, como la conversión religiosa, las ideas lingüísticas de ese entonces en Europa o los intentos de la Monarquía por unificar el imperio en el siglo XVIII.

El propósito del segundo capítulo es examinar los intentos y los fracasos que hubo desde el siglo XVI hasta el XVIII por controlar territorios al margen de la administración central por medio de misiones. Conocer qué grupos indígenas se asentaban allí, qué órdenes religiosas tuvieron presencia y cómo era el panorama del Nuevo Reino de Granada para el periodo de estudio será primordial para entender el capítulo tres, que se centra exclusivamente en problemas relacionados con las lenguas en el contexto de las misiones.

En el tercer capítulo se sintetizan las políticas civiles y eclesiásticas sobre las lenguas. Posteriormente, se estudian algunos problemas relacionados con el establecimiento de la lengua de doctrina. Finalmente, se analizarán las ideas y el conocimiento lingüístico en el siglo XVIII, de la mano de informes de misioneros, algunas gramáticas y otro tipo de fuentes. De esta manera, se podrá constatar que las misiones, las formas de enseñar la doctrina y el tratamiento de las lenguas dependieron en gran medida del contexto local, y para ello se utilizaron estrategias diversas como la de elegir una lengua intermediaria que no correspondía a la lengua más hablada entre los nativos ni tampoco a condiciones prehispánicas.

Para este trabajo, se utilizaron diferentes fuentes primarias que reposan en los fondos *Santa Fe*, *Panamá*, *Quito* y *Patronato* del Archivo General de Indias (Sevilla, España); *Curas y Obispos*, *Caciques e Indios*, *Conventos* y *Miscelánea* del Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia); *Manuscritos* de la Biblioteca Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia); *Popayán* del Archivo Nacional del Ecuador (Quito, Ecuador); *Misiones* del Archivo Central del Cauca (Popayán, Colombia); y *Primera época* del Archivo Histórico Jesuita Juan Manuel Pacheco (Bogotá, Colombia). También se consultaron diferentes

documentos ya publicados, como en el caso de crónicas de misioneros¹⁷ o fuentes oficiales con respecto a las lenguas, como en el caso de los *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)* transcritos por Francisco de Solano.¹⁸ La bibliografía que se consultó es tanto de historia como de lingüística.

Esto último tiene una razón. Estudiar solamente la bibliografía de carácter lingüístico puede llevar a una visión muy parcializada del contacto lingüístico en el pasado. El lingüista Alfredo Torero, en sus importantes estudios sobre el quechua en el periodo prehispánico, afirma que los datos de carácter histórico se deben tomar solo por añadidura.¹⁹ No obstante, esto puede conducir a equívocos, incluso en el análisis propiamente lingüístico. Los padres que redactaron artes (gramáticas) y vocabularios, o tradujeron catecismos y sermones, no estaban necesariamente interesados en dar cuenta exacta de los sonidos de las lenguas ni en representar gráficamente todas las variables de las estructuras gramaticales de las lenguas indígenas.²⁰ Su objetivo no era ofrecer tratados para el conocimiento lingüístico y etnológico de los grupos indígenas. El fin era facilitar la tarea de catequización mediante la creación de herramientas que les permitieran convertir a los indios. En consecuencia, sería erróneo prescindir de fuentes de época y de la bibliografía en historia para entender las condiciones sociales y políticas como partes centrales del análisis.

¹⁷ Por ejemplo, Juan Rivero, S.J., *Historia de las misiones de los Llanos del Casanare y de los ríos Orinoco y Meta* (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957 [1736]); y Felipe Salvador Gilij, S. J., *Ensayo de historia americana*, 4 vols. (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1965 [1782]).

¹⁸ Francisco de Solano, ed., *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)* (Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991).

¹⁹ Alfredo Torero, "Principios metodológicos para el estudio de la familia lingüística quechua", en *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*, editado por María Luisa Rodríguez de Montes (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1993), 49-69.

²⁰ El listado más completo sobre los estudios producidos sobre lenguas indígenas americanas en el periodo colonial es Cipriano Muñoz Manzano, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América* (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1892). Da cuenta de aproximadamente mil lenguas entre extinguidas y vivas, que recopiló consultando gramáticas, vocabularios, catecismos, sermonarios, entre otros manuscritos e impresos del periodo colonial. Un estudio muy completo sobre América del Sur, que incluye estudios del periodo colonial hasta el siglo XX, es el de Antonio Tovar y Consuelo Larrucea de Tovar, *Catálogo de las lenguas de América del Sur* (Madrid: Editorial Gredos, 1984). Para el caso de Colombia, Carmen Ortega Ricaurte hizo una importante labor al recopilar todos los estudios que se han hecho desde el siglo XVI hasta el XX sobre las lenguas indígenas en *Los estudios sobre lenguas indígenas de Colombia* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1978). Finalmente, con respecto a los estudios sobre la lengua muisca desde el siglo XVI hasta el XX, véase María Stella González de Pérez, *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1980).

Por ejemplo, en algunos casos las gramáticas se han analizado con el fin de determinar si los conocimientos que tenían los misioneros que las redactaban eran sofisticados o rústicos. Además de que es anacrónico estudiar a los misioneros como si fuesen lingüistas contemporáneos, de esta manera no se considera el contexto en el cual se produjo este corpus lingüístico o la forma como se hacía,²¹ como el hecho de que los misioneros solían copiarse unos a otros o desechar las gramáticas cuando ya no les servían. Un ejemplo sobre lo primero es que el vocabulario de la lengua caribe fechado en 1775, llamado *Vocabulario de español a caribe, contar en lengua de los caribes, salve a la Virgen María, etc.*, ha sido analizado en diferentes ocasiones por ser un trabajo gramatical detallado, y su autoría se le ha atribuido a fray Martín de Taradell, capuchino catalán que misionó en la Guayana. No obstante, otros estudios más cuidadosos han problematizado la autoría del fraile porque posiblemente la haya copió de versiones anteriores, luego anotó su nombre y puso algunas añadiduras en el manuscrito. Esta afirmación se basa en el hecho de que Taradell solo llegó a las misiones hacia 1775.²²

Los misioneros, con diferente nivel de formación y de nociones sobre las estructuras lingüísticas, trataron solo de captar, quizás muy superficialmente, las voces indígenas a partir de signos del castellano y utilizando sobre todo el modelo de la gramática latina de Nebrija. Para algunos, era una tarea más que tenían que cumplir y que no ambicionaban, dado que no les representaba ningún privilegio dentro del apostolado. Por ejemplo, el gobernador de Mainas Francisco de Requena informó en 1785 que los eclesiásticos que llegaron a Mainas, Putumayo y Napo, luego de que se sacaran de allí a todos los franciscanos que habían remplazado a los jesuitas, habían tenido algunas fallas para emprender la tarea doctrinal entre los indios. Por una parte, los “jóvenes eclesiásticos” se mostraban constantemente deseosos de “apartarse” de aquellos pueblos a lugares más cómodos. Además, despreciaban “el estudio del idioma de aquellas naciones” para poder “educar en Nuestra Santa Religión”. Era un

²¹ Un ejemplo de esto es lo que hace Klaus Zimmermann, ed., *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* (Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1997). Véase esta misma crítica en Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla, *Las primeras gramáticas del Nuevo Mundo* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009), 13.

²² Buenaventura de Carrocera, O.F.M. Cap., *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1981).

trabajo que consideraban “ocioso”, que miraban “por su disgusto y falta de resignación, con notable repugnancia”.²³

Más aún, es engañoso analizar comparativamente la composición de las palabras que aparecen en los vocabularios (como por ejemplo los sufijos) para llegar a conclusiones sobre la morfología de las lenguas, o evaluar las estructuras que aparecen en las artes o confesionarios como muestras fidefignas de la sintaxis de la lengua. El contexto de contacto llevó a la creación de nuevas lenguas, la transformación de algunas y la pérdida de muchas otras. Presumir la exactitud de los materiales lingüísticos o de la vocación ecuánime de los misioneros es algo que nos aleja tanto del conocimiento de las lenguas indígenas, como del análisis crítico de las consecuencias del contacto colonial. Así, entonces, pese al valor que tiene el corpus lingüístico para el conocimiento social, lingüístico, material y geográfico del Nuevo Reino, estudiar esto teniendo en cuenta su propósito y contexto favorecería la lectura crítica de este corpus lingüístico y también de la bibliografía relacionada, para lo cual es necesario consultar otras fuentes de época.

La perspectiva histórica sobre el contacto lingüístico ha recibido varios nombres. La “grafemática” es el estudio de la lengua escrita en el pasado desde una perspectiva diacrónica. En otras palabras, es el estudio de la constitución de normas de escritura y los cambios gráficos de una lengua en el tiempo.²⁴ La “glotopolítica”, que tiene origen francés pero que ha tenido un desarrollo importante en Estados Unidos y América Latina, se centra en el estudio de las ideologías que hay detrás de decisiones lingüísticas, como en el caso de la elección de determinada lengua en los currículos educativos oficiales.²⁵

La sociolingüística ha mostrado que el análisis lingüístico en contexto puede dar cuenta de la vitalidad de las lenguas en relación con sus hablantes y la sociedad.²⁶ En este campo, a las

²³ “Descripción de la provincia de Maynas por Francisco de Requena, 1785”, en *Fuentes documentales para la historia de la Amazonía colombiana*, editado por Augusto Gómez López y Gabriel Cabrera Becerra (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá / Archivo General de la Nación, 2012), 293.

²⁴ Véase por ejemplo Juan Manuel Blecua, Juan Gutiérrez y Lidia Sala, (eds.), *Estudios de grafemática en el dominio hispano* (Bogotá: Universidad Salamanca/ Instituto Caro y Cuervo, 1998).

²⁵ Véase, por ejemplo, José del Valle, ed., *A Political History of Spanish: The Making of a Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

²⁶ De manera más específica, la planificación lingüística es un campo de investigación de la sociolingüística que se comenzó a estudiar en la segunda mitad del siglo XX, con el objetivo de comprender los propósitos lingüísticos y extralingüísticos que subyacen a la regulación de una lengua específica o de imposición de una lengua sobre otra. Cfr. Francisco Moreno Fernández, Francisco, *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje* (Barcelona: Editorial Ariel, 1998), 332. Esto debido a que la planificación lingüística o la política

investigaciones lingüísticas que examinan el contexto de las misiones religiosas se le han adjudicado varios nombres. Recientemente se les ha llamado “ecología lingüística”, que es una tendencia que considera la lengua como un organismo vivo que se transforma constantemente, según el medio en el que se desarrolla.²⁷ Otros trabajos, que son más próximos a esta tesis, se les ha categorizado como parte de la “lingüística misionera” o “lingüística colonial”, como se profundizará en el primer capítulo.²⁸ Pero estas perspectivas no son el punto de partida principal de esta tesis, porque, en general, estas tendencias no consideran las condiciones históricas como parte central de su análisis.

Este trabajo parte de una perspectiva social de las lenguas. Se preocupa por las lenguas como parte de los intentos por convertir a los indígenas al catolicismo. Así, entonces, los esfuerzos de los misioneros dominicos, capuchinos, franciscanos o jesuitas para predicar la doctrina, las decisiones que tomaron para hacerla efectiva, las políticas civiles y eclesiásticas para prohibir las lenguas indígenas o incentivar su aprendizaje, los fracasos de las misiones, la necesidad de conquistar los territorios militarmente, los métodos de evangelización, la creación de herramientas y el conocimiento lingüístico son problemas que necesariamente dialogan en este trabajo. En otras palabras, evaluar las gramáticas y tener en cuenta las cátedras de lenguas y las políticas lingüísticas, pero también aludir a la fundación de pueblos, los intentos misionales, los fracasos de las misiones, la resistencia de los indios, entre otros aspectos, llevará a un estudio más cercano a la historia social o, específicamente, a la “historia social de la lengua”, para utilizar la expresión de Peter Burke.²⁹

Se podrá constatar, entonces, que los estudios concernientes al contacto lingüístico requieren de investigación con más amplia documentación de época y con un examen de ejemplos locales, para conocer las particularidades que caracterizaron este proceso en territorios que no pertenecían a centralidades como Santa Fe y Tunja, que sufrió un proceso de mestizaje

lingüística, que se usan como sinónimos, implica tanto el “conjunto de decisiones adoptadas por una autoridad” como el “conjunto de ideas, leyes, regulaciones y prácticas” destinadas a producir cambios en la “competencia lingüística de un grupo social”. Cfr. Miguel Siguán, *Bilingüismo y lenguas en contacto* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 272. Es decir, implica las medidas concretas y las ideas que la sustentan. Al respecto, véase Robert Cooper, *La planificación lingüística y el cambio social* (Madrid: Cambridge University Press, 1997).

²⁷ Véase por ejemplo Klaus Zimmermann, *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística* (Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1999)

²⁸ Al respecto, véase Otto Zwartjes, “The Historiography of Missionary Linguistic. Present state and further research opportunities”, *Historiographia Linguistica* 39, 2-3 (2012): 185-242.

²⁹ Peter Burke, *The Art of Conversation* (Ítaca: Cornell University Press, 1993).

más acelerado que otros territorios. Este panorama es más conocido para Nueva España, donde se conocen experiencias tempranas de indios como la Malinche, que aprendieron el castellano, e ibéricos que aprendieron rápidamente el náhuatl.³⁰

Las políticas coloniales y republicanas en el país trajeron como consecuencia la desaparición de muchas lenguas indígenas, debido a factores como la reducción del número de hablantes por los traumas de la conquista y del contacto con los españoles, el mestizaje y las políticas agresivas contra las lenguas indígenas, esto último sobre todo para la época republicana. En la actualidad, y específicamente desde la década de 1970 y con más ahínco desde la Constitución política de 1991, se reconoce la pluralidad lingüística en el país. Se han desarrollado planes de conservación patrimonial para el cumplimiento de la Ley 1381 de 2010, que es la ley de lenguas vigente en Colombia y que reconoce la necesidad de proteger su diversidad lingüística. Sin embargo, aspectos como la falta generalizada de conocimiento sobre las lenguas en Colombia, la poca valoración que se tiene de esta diversidad, el abandono estatal o la violencia en los territorios donde se hablan colorean un panorama complejo para las lenguas y sus hablantes. De las 65 lenguas indígenas que reconoce el gobierno colombiano, al menos 34 de ellas están en peligro de desaparecer. Esta situación devenga, por lo menos, el estudio de sus historias y sus transformaciones para esquivar su interpretación como entes congelados en el tiempo. El peligro de la idea de la inmutabilidad de las lenguas indígenas es que lleva a que las actividades estatales se concentren solamente en el reconocimiento de ellas como patrimonio inmaterial del país, pero que no se ejecuten políticas en las que se les reconozca como lenguas vivas que se han transformado en el tiempo. Son lenguas que hacen parte de la identidad de grupos sociales que reclaman inclusión dentro de las preocupaciones estatales y autonomía lingüística.

³⁰ Beatriz Vitar, “Los intérpretes o lenguaraces en la conquista americana: entre las peregrinas lenguas y el castellano imperial”, en *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II Congreso Internacional de Etnohistoria*, Silvia Arze, Rossana Barragán, Laura Escobar y Ximena Medinacelli (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1992), 181-193, <http://books.openedition.org/ifea/2299>.

Capítulo 1

La lengua de doctrina y la castellanización de los indios: balance entre historia y lingüística

El estudio de las políticas lingüísticas goza de una tradición investigativa que supera la centuria.³¹ La visión predominante ha sido la de considerar la planificación lingüística como un proceso constituido tanto por las políticas dictaminadas por autoridades de diferente índole, como por las herramientas técnicas e intelectuales para implementar dichas medidas.³² No obstante, desde hace unos años, especialistas en sociolingüística, como la alemana Jenny Brumme, han trazado una postura crítica merced a los discursos sociales que defienden la diversidad lingüística como reivindicación política de grupos minoritarios.³³ Pero también historiadores, como en el caso del reciente libro de la historiadora norteamericana Nancy Farris, han estudiado la lengua en relación con la evangelización en la época colonial temprana, para lo cual han propuesto una perspectiva en la que atribuyen un rol activo a los grupos indígenas, evalúan el problema de la lengua dentro de cambios sociales y culturales más amplios, y utilizan documentos escritos tanto en lenguas indígenas como en castellano.³⁴ De manera general, la novedad consiste en que incorporan un saber etnográfico en el cual las políticas de la lengua no se entienden solo desde la perspectiva lingüística, sino también desde el contexto social y político, lo cual ha requerido del uso de diferentes fuentes de época.³⁵

³¹ Virginia Zavala, “Ideologías lingüísticas, autoridad y experticia en una comunidad de práctica: a propósito de una política lingüística a favor del quechua”, en *Prácticas y políticas lingüísticas. Nuevas variedades, normas, actitudes y perspectivas*, editado por Klaus Zimmermann (Madrid: Iberoamericana/ Vervuert, 2014), 129-163.

³² Cooper, *La planificación lingüística*.

³³ Jenny Brumme, “Las regulaciones de la lengua (del español y las otras lenguas de España y América)”, en *Historia de la lengua española*, coordinado por Rafael Cano (Barcelona: Ariel, 2013), 945-972.

³⁴ Nancy Farris, *Tongues of fire: language and evangelization* (New York: Oxford Press, 2018).

³⁵ Al afirmar que estas características son novedosas en el estudio del contacto lingüístico no se quiere decir que los cambios hayan sido lineales ni que esas características se cumplan cabalmente en las investigaciones que se hacen en la actualidad, a diferencia de las del pasado. Dos ejemplos publicados con una diferencia de más de cuarenta años pueden ilustrar esto. El libro de Frances Karttunen y James Lockhart titulado *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Text of the Colonial Period* (Berkeley/Los Ángeles: University of California Press, 1976) analiza el impacto del contacto colonial a partir de las transformaciones que tuvo el náhuatl desde 1519 en adelante. Este trabajo abrió una brecha de estudio para la investigación interdisciplinaria del periodo colonial, que fue lo que el mismo Lockhart denominó como “nueva filología”; esto es, una historia social basada en un análisis pormenorizado de fuentes indígenas. Cf. James Lockhart, “La Historia en los estudios latinoamericanos: el camino a la nueva Filología”, en *Repensando el pasado, repensando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América Latina colonial*, editado

No obstante, estos temas de investigación se han estudiado poco en Colombia. En general y como se verá, la perspectiva histórica de las lenguas en el país ha sido limitada. Los estudios se han centrado en analizar las medidas que el gobierno ha dictado para resguardar las lenguas indígenas y criollas en la historia reciente del país.³⁶ El pasado colonial se menciona como contexto más que ser una preocupación primaria, o se analiza pero sin tener en cuenta situaciones locales.³⁷ También se han evaluado algunas reales cédulas para mencionar de manera general algunas políticas de la lengua y trazar una periodización; o se han utilizado, aunque en poca medida, las gramáticas redactadas en el periodo colonial para identificar diferencias entre las lenguas del pasado con respecto a las del presente.³⁸ En pocas palabras, los estudios en historia externa de las lenguas en Colombia —esto es, las tensiones que se generan en un contexto de contacto lingüístico, con problemas como la variedad de lenguas, el aprendizaje por parte de los misioneros, la elaboración de artes y vocabularios, la relación

por Verónica Selles-Reese (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 25-49. Por otro lado, en el 2017, el jurista español Santiago Muñoz Machado publicó un ambicioso libro de más de 800 páginas analizando las políticas de la lengua desde la llegada de Colón hasta los procesos independentistas. El autor estudia las primeras formas de comunicación mediante señas e intermediarios indígenas, las medidas eclesiásticas con respecto a la lengua de doctrina, la literatura escrita en América, entre otros problemas, a partir de crónicas y una gran amplitud de bibliografía. No obstante, no tiene en cuenta otras fuentes de época ni analiza contextos locales para sustentar afirmaciones sobre América. Cf. Santiago Muñoz Machado, *Hablamos la misma lengua. Historia política del español en América, desde la Conquista a las Independencias* (Bogotá: Crítica, 2017).

³⁶ Algunas publicaciones son Roberto Pineda Camacho, “La política lingüística en Colombia”, en *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*, coordinado por Ximena Pachón y François Correa (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/ Instituto Colombiano de Antropología, 1997), 155-175; Roberto Pineda Camacho, *El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2000); Víctor Villa Mejía, *Política idiomática en Colombia: visión sociolingüística* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2001); y Jon Landaburu, “La situación de las lenguas indígenas de Colombia: prolegómenos para una política lingüística viable”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* 10 (2004), <http://alhim.revues.org/125>. Los trabajos de Jon Landaburu han sido sobresalientes en esta tendencia, porque, además de presentar refinados análisis sobre las lenguas indígenas de Colombia, han contribuido a las discusiones sobre la preservación de las lenguas que están actualmente en peligro de desaparecer.

³⁷ El caso más representativo de esto último es Humberto Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987).

³⁸ Esto último lo hace por ejemplo Hortensia Estrada Ramírez con respecto a la lengua sáliba en “Breve comparación de la lengua sáliba actual con la del siglo XVIII: 223 años de trayectoria”, en *Gramática de la lengua sáliba*, transcrita por George E. Dueñas y Diego F. Gómez (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2012), 5-22, http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/176590/0. Asimismo, pero enfocándose en la comparación de una gramática achagua del siglo XVIII y el conocimiento que se tiene ahora sobre esta lengua, véase Miguel Meléndez Lozano, “El ‘Arte y vocabulario de la lengua achagua’ de los padres (S.J.) Alonso de Neira y Juan Rivero trasunto en 1762: aportes y limitaciones de la gramática y el léxico con relación al estudio actual de esta lengua”, en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann (Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert, 1997), 433-447.

de la lengua con la identidad, o el uso de las lenguas indígenas en las misiones — son muy reducidos.³⁹

Debido a la dispersión de información sobre este tema, los objetivos de este capítulo serán presentar un balance que dé cuenta de las principales hipótesis que se han planteado, y profundizar en los enfoques que han recibido atención, las fuentes que se han utilizado y las ideas que se encuentran en la bibliografía de historia y lingüística. Para esto, se discutirán algunas publicaciones sobre la lengua de doctrina y posteriormente lo que se ha llamado la “castellanización” de los indios, o por lo menos aquellas investigaciones que se centran en discutir aspectos directamente relacionados con las lenguas indígenas en el periodo de estudio. Así será posible demostrar que existen vacíos historiográficos importantes en este campo.

En los dos siguientes capítulos de esta tesis me centraré precisamente en los vacíos que pretendo argumentar en este capítulo: la carencia de investigaciones sobre las lenguas y el contacto lingüístico hacia finales del siglo XVII y las décadas anteriores a la remisión de la real cédula de 1770, con la que se prohibió el uso de las lenguas indígenas; el poco interés que ha habido para evaluar este problema con respecto a lenguas indígenas diferentes al muisca; y la falta de análisis interdisciplinarios para el estudio del conocimiento lingüístico en el siglo XVIII, en el contexto misional de territorios que no estaban completamente controlados por la Monarquía borbónica. La resistencia que ejercieron diferentes grupos indígenas a la conquista desde el siglo XVI, la configuración de las fronteras internas en el Nuevo Reino y el fracaso y la vulnerabilidad de las misiones religiosas en los siglos XVII y

³⁹ En este sentido, es importante considerar la literatura que se ha producido sobre el rol de la escritura en el periodo colonial temprano, que es un problema asociado a la comunicación, pero que aquí no se explora en detalle. Se trata del rol que tuvo la escritura en la relación entre los nativos y los españoles. La alfabetización fue una estrategia para incorporar a los indígenas al aparato jurídico colonial, pero a la vez estos se apropiaron de ella para resistir a la dominación y reclamar sus derechos. Cf. Joanne Rappaport y Tom Cummins, *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Universidad del Rosario, 2016), 6. En el caso de los indígenas que tenían relación directa con las autoridades de la Real Audiencia de Santafé, Luis Miguel Córdoba Ochoa ha mostrado a partir de documentación del fondo *Caciques e Indios* del AGN que a finales del siglo XVI los nativos remitían peticiones escritas a los oidores para abogar por su propia defensa o solicitar beneficios jurídicos. Córdoba Ochoa evalúa el caso de las mujeres indígenas que se identificaban como cristianas y hablantes de castellano, y participaban del aparato jurídico colonial para buscar, entre los resquicios de la dominación española, las posibilidades de preservar o adquirir su libertad. Cfr. Luis Miguel Córdoba Ochoa, “Las mujeres indígenas en busca de su libertad personal en la audiencia de Santa Fe, siglos XVI -XVII”, ponencia presentada en *XVI Congreso Colombiano de Historia* (Neiva, Octubre de 2012). Texto inédito.

XVIII son problemas que sin duda permearon los planteamientos que se hicieron con respecto a la lengua de doctrina, los reclamos hacia los misioneros por ignorar las lenguas indígenas y la elaboración de trabajos lingüísticos para facilitar la conversión de los indios al catolicismo.

1.1. La lengua de doctrina: los estudios sobre la evangelización de los indios

Estos problemas se han analizado en las historias de la iglesia católica, la evangelización y más concretamente las misiones para diferentes regiones de la América hispánica. La lengua en estos trabajos se ha tenido en cuenta como un contratiempo que tenían los misioneros, como parte de las discusiones que contraponían el clero regular y secular con respecto al conocimiento de las lenguas indígenas, como un asunto que planteaba la necesidad de crear cátedras de lenguas o como una situación que llevó a la elaboración de artes y vocabularios para poder conocer las lenguas, aprenderlas y luego utilizarlas en la doctrina. Pero las perspectivas al respecto son diversas.

Durante gran parte del siglo XX, las historias sobre la evangelización tuvieron como punto de partida una visión institucional en la cual la iglesia se entendía como moldeadora de las costumbres y creencias indígenas.⁴⁰ La lengua se entendió en este sentido como una habilidad necesaria dentro de la formación doctrinal. Ejemplo de esto es el libro del historiador francés Robert Ricard, titulado *La conquista espiritual de México* y publicado por primera vez en francés en 1933.⁴¹ Ricard hizo hincapié en la necesidad que tenían las misiones religiosas extranjeras, independiente de la geografía y la época, de estudiar y poner en práctica las lenguas nativas del lugar donde llevaban a cabo su labor.⁴² Las órdenes religiosas que llegaron a América durante los siglos XVI y XVII no fueron la excepción: se preocuparon por buscar los medios más eficaces para instruir a los nativos. La argumentación de Ricard sobre la génesis y la organización de la iglesia en Nueva España es que la mayor dificultad que tuvo la predicación para ser efectiva fue la multiplicidad de lenguas que había entre los

⁴⁰ Precisamente James Lockhart basa en esto su crítica sobre lo que él llama la “etapa institucional” de la historiografía latinoamericana. Asegura que historiadores como Robert Ricard creyeron que los documentos emanados por iglesia o escritas por los religiosos daban cuenta exacta de la realidad, y que no cuestionaron el hecho de que las políticas de la Corona no tenían una relación directa con los cambios culturales. Cf. Lockhart, “La Historia en los estudios latinoamericanos”.

⁴¹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).

⁴² Ricard, *La conquista espiritual*.

indígenas. Sin embargo, algo que atenuó esta situación era que el náhuatl se hablaba desde tiempos prehispánicos, más allá de la Meseta de Anáhuac y de los grupos sometidos o aliados a los nahuas: es decir, era una lengua de gran difusión en diferentes regiones. Por ello, sirvió como lengua auxiliar para la enseñanza de la doctrina,⁴³ pues era el medio más eficaz para la predicación, sin las imperfecciones que implicaba la evangelización mediante señas, con ayuda de intérpretes, como se hizo en un primer momento.⁴⁴ Es la misma razón por la que Felipe II expidió una real cédula el 19 de septiembre de 1580 en la que presentó el náhuatl como “lengua general” de Nueva España, así como sucedió en Brasil con el tupí, en Perú con el quechua y el aymara, y en el Río de la Plata con el guaraní.⁴⁵

La hipótesis de Ricard es que franciscanos, dominicos, agustinos y posteriormente jesuitas no tuvieron la intención de hispanizar a los indios, sino que solo se concentraron en evangelizar mediante lenguas indígenas. Necesitaron libros para aprender los rudimentos de la lengua nativa y para que se perfeccionaran en ella, con el fin de predicar, divulgar libros santos y administrar los sacramentos. De aquí que haya habido gran producción de gramáticas, vocabularios y traducciones de doctrinas, sermonarios o confesionarios; es decir, una producción lingüística extensa que sirvió como herramienta de trabajo para la conversión.

Por otro lado, Ricard arguye que la posición de la Corona era diferente. Cuarenta años antes de la real cédula de Felipe II, Carlos V había dado instrucciones al virrey Antonio de Mendoza para alentar el estudio de las lenguas indígenas entre los religiosos, sacerdotes y niños. La Monarquía no fue hostil hacia el aprendizaje de las lenguas nativas, pero tampoco pensaba que estas fueran tan ricas como para expresar los misterios de la fe. Por ello,

⁴³ Para el periodo prehispánico, algunos investigadores han preferido utilizar el término de “lengua de tráfico”. Cf. Silvio Zavala, *Poder y lenguaje desde el siglo XVI* (México D.F.: El Colegio de México, 1996), 38.

⁴⁴ Para un estudio detallado sobre la comunicación mediante señas, véase los trabajos de Emma Martinell Grife, quien describió la transformación que tuvo la comunicación entre los europeos y los indígenas durante el primer siglo de contacto, *Aspectos lingüísticos del Descubrimiento y la Conquista* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988); y *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

⁴⁵ Para el caso de Brasil, véase Francisco González Luis, “La gramática de la lengua tupí de José de Anchieta y su dependencia de la gramática latina”, *Fortunatae* 4 (1997), 229-244; para el de Paraguay, Jesús Baigorri e Iciar Alonso Araguás, “Lenguas indígenas y mediación lingüística en las reducciones jesuíticas del Paraguay (s. XVII)”. *Mediazioni. Revista online di studi interdisciplinari su lingue e culture* (2007), http://www.mediazioni.sitlec.unibo.it/images/stories/PDF_folder/document-pdf/2007/2007artbaigorri-alonso.pdf; y para el de Argentina, Sebastián Terráneo, “El Sínodo de Buenos Aires y la lengua de la predicación”, *Revista de Historia del Derecho* 36 (2008), 325-364.

interpreta Ricard, insistió en que se enseñara el castellano a los indios. No obstante, los religiosos no lo cumplieron, porque, primero, las estructuras gramaticales del castellano y de las lenguas indígenas eran muy diferentes, por lo que era más sencillo difundir una sola lengua, más cercana a las otras, para poder llegar a una comunicación efectiva. Segundo, los religiosos que arribaban a América no eran suficientes como para enseñar el castellano a una población tan numerosa. Por último, se consideraba que la hispanización podía ser perjudicial para los indios. De esta manera, estaría asegurado el poder de los eclesiásticos sobre los indios.⁴⁶

Pero esta historia es mucho más compleja, porque tiene que ver con los conflictos que se suscitaron entre los cleros secular y regular, y con los cambios que introdujo la llegada de la Compañía de Jesús hacia finales del siglo XVI, porque esto marcó la instauración de nuevas generaciones que posteriormente emprendieron campañas de evangelización en regiones remotas.

Ahora bien, las historias institucionales que tienen en cuenta las lenguas se hicieron (y en alguna medida se siguen haciendo) por miembros de diferentes órdenes o por personas de formación eclesial. Algunos más críticos que otros, estos trabajos consisten en historias de las órdenes religiosas o biografías de misioneros que resaltan la laboriosidad de los padres por convertir a su mies, el “respeto” que tenían hacia la diversidad de las culturas indígenas, el amplio conocimiento que tenían de los indios y sus lenguas, su rol como defensores de los indios “bárbaros” y su “desinteresado” esfuerzo para conducirlos a la doctrina cristiana. Los trabajos más conocidos y ambiciosos de esta perspectiva son los de Pedro Borges Morán, O.F.M., quien solo le dedica unos párrafos al problema de la lengua. De manera general argumenta que una de las fallas para la conversión indígena hacia finales del siglo XVI había

⁴⁶ Esta idea también la sostiene 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 / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 261. Debido a este poder que comenzaron a tener por la cercanía con los indígenas y, en consecuencia, por el conocimiento sobre su lengua, la Corona comenzó a solicitar que las doctrinas pasaran al cuidado del clero regular en las dos últimas décadas del siglo XVI y que se crearan cátedras públicas para la formación de los diocesanos. Cf. Leticia Pérez Puente, “La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana*, 41 (2009): 45-78.

sido la ignorancia de las lenguas indígenas, debido al desinterés que tenían algunos misioneros por el “bien espiritual de los indios”.⁴⁷

En la segunda mitad del siglo XX, historiadores de otras escuelas historiográficas han realizado otro tipo de aproximaciones al proceso de la conversión y el contacto colonial entre españoles e indios, al incorporar temas como la resistencia indígena o el sincretismo religioso. Para el caso andino, los trabajos de Pierre Duviols y Nathan Wachtel son los más conocidos.⁴⁸ Pero más recientemente, sobre todo a partir de la década de 1990, se han publicado investigaciones en inglés y español que van más allá de los conceptos de sincretismo y aculturación, para argumentar que la conversión fue un proceso de complejas tensiones, vocaciones ambiguas por parte de los religiosos y transformaciones profundas y constantes de los diferentes actores. Según esta tendencia, las creencias y costumbres indígenas no son evidencia de la resistencia que estos ejercieron al gobierno colonial ni constituyen una mezcla sincrética entre españoles e indios.⁴⁹ En esta perspectiva, los estudios sociales de las lenguas han recibido más atención, así como también ha habido un interés por la música, la cultura material, la economía, entre otros problemas relacionados con la evangelización y particularmente con las misiones. Estos trabajos tienen en común que no solamente detallan la forma como se pretendió convertir a los indígenas, las dificultades para el establecimiento de las misiones, el funcionamiento de un pueblo de misión, la economía, la demografía, la organización política o el trabajo en los pueblos indígenas, sino que también plantean la evangelización como un proceso en el cual europeos, criollos e indios convergían y negociaban, y la misión como una institución que tomó diferentes formas según situaciones locales.⁵⁰

⁴⁷ Pedro Borges Morán, O.F.M., *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960), 544. Además de este libro, en el que Borges Morán hace un análisis con gran amplitud de fuentes, publicó en 1992 una historia general de la iglesia que consiste en la reunión de trabajos de especialistas de diferentes países sobre la presencia de la iglesia católica en la América hispana. Cf. Pedro Borges Morán, O.F.M., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 vols. (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1992).

⁴⁸ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)* (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977); Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (Madrid: Alianza Editorial, 1976).

⁴⁹ Con respecto al caso andino, véase el balance bibliográfico que hace Gabriela Ramos, “Conversion of Indigenous People in the Peruvian Andes: Politics and Historical Understanding”, *History Compass* 14, 8 (2016): 359-369.

⁵⁰ Algunos de los trabajos de esta tendencia son, para el caso de Perú, Kenneth Mills, *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* (Princeton: Princeton University Press, 1997);

Un buen ejemplo de esta perspectiva es lo que hace el historiador Bernd Hausberger a propósito de las políticas lingüísticas en el territorio del noroeste de Nueva España, donde los jesuitas establecieron misiones entre diferentes grupos indígenas.⁵¹ Tres aspectos son relevantes de este trabajo. El primero es que Hausberger contradice una idea que predomina entre los historiadores de la Compañía de Jesús con respecto a su afán por conocer las lenguas indígenas y preservarlas mediante su estudio debido al respeto que tenía la orden por las culturas indígenas. Hausberger logra demostrar que, contrario a esto, el conocimiento de las lenguas indígenas estuvo casi siempre mediado por situaciones prácticas, para instruirlos en la religión y adiestrarlos en trabajos que permitieran la preservación de la misión. El segundo es que Hausberger no desconecta las políticas lingüísticas de otros aspectos de las misiones que repercutieron de forma incluso más importante en la transformación étnica de los indígenas que habitaban estos territorios, como la creación de congregaciones, el intercambio de objetos con los indios, los trabajos para modificar la vida cotidiana de los indios o las presiones que ejercían los misioneros para que los indios fueran a trabajar a las minas y haciendas. Finalmente, Hausberger demuestra que los indios sufrieron un proceso de transformación profunda en el cual adaptaron elementos de la doctrina de los misioneros a sus propias necesidades.

Para el Virreinato del Perú, los estudios de Juan Carlos Estenssoro Fuchs y Aliocha Maldavsky son ilustrativos para explicar la forma como se ha entendido recientemente la función de la lengua en la evangelización.⁵² Estenssoro analiza de forma detallada durante

Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*; y Maldavsky, *Vocaciones inciertas*. Sobre México, véase Bernd Hausberger, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España* (México: El Colegio de México, 2015); o William Merrill, “Conversion and Colonialism in Northern Mexico. The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767”, en *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, editado por Robert Hefner (Berkeley: University of California Press, 1993), 129-163. También véase los numerosos e importantes trabajos de Robert Jackson, por ejemplo, *Frontiers of Evangelization. Indians in the Sierra Gorda and Chiquitos Missions* (Norman: University of Oklahoma Press, 2017); o el editado con Erick Langer, *The New Latin American Mission History* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), que fue uno de los libros pioneros en esta perspectiva sobre las misiones.

⁵¹ Bernd Hausberger, “Política y cambio lingüístico en el noroeste jesuítico de la Nueva España”, en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España* (México D.F.: El Colegio de México, 2015).

⁵² Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*; Maldavsky, *Vocaciones inciertas*. En Perú se han realizado otros estudios importantes desde diferentes perspectivas sobre el quechua y la evangelización indígena. Dos ejemplos sobre esto. Uno, que es el de Alan Durston, se enfoca en el problema de la traducción de la doctrina al quechua, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Otro estudia las discusiones sobre la lengua de doctrina, Francisco de Borja Medina, S.J., “El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el virreinato del Perú (siglo XVII)”, en *Il Cristianesimo nel mondo atlántico nel secolo XVIII* (Ciudad del Vaticano: Librería

casi todo el periodo colonial los métodos, las estrategias, las dificultades y las resistencias de la evangelización de los indios. Una de sus principales hipótesis es que el sermón se convirtió paulatinamente en el “arma persuasiva por excelencia” que los doctrineros utilizaron para atraer política y espiritualmente a los nativos.⁵³ La eficacia de este medio se debió en gran parte a la posición temprana que tomaron las autoridades eclesiásticas sobre las lenguas indígenas: se debía alcanzar la homogeneidad lingüística para que la comunicación pudiera ser efectiva y directa. En el ocaso del siglo XVI, los jesuitas simpatizaron con la idea de enseñar y difundir una lengua general entre los indios del Perú, pues era imposible que se realizara la evangelización mediante la lengua de cada grupo y tampoco era viable que se continuara enseñando la doctrina en castellano, porque ya se conocían las fallas que tenía tal sistema.

El análisis que realiza Estenssoro es un aporte significativo para entender el problema de las lenguas en la época colonial, porque, primero, reconoce que las lenguas indígenas fueron convirtiéndose en una lengua de prestigio para los misioneros, dado que a finales del siglo XVI y principios del XVII las nuevas generaciones de religiosos — más letrados e instruidos que los anteriores— se distinguieron porque en muchos casos no solo aprendieron la lengua general, sino que pudieron predicar en ella. Los esfuerzos por normalizar la lengua, ponerla por escrito y reconocerle un valor retórico —y con ello probablemente transformarla— fue parte de los intentos por alcanzar una homogeneidad lingüística en el Virreinato. Convertir una lengua ágrafa en una con código escrito significó para el quechua la transformación en diferentes niveles de la lengua, pero sobre todo en el léxico y el fonológico.⁵⁴ Segundo, el

Editrice Vaticana, 1997), 127-176. También véase el influyente trabajo de Bruce Mannheim, quien se enfoca sobre todo en aspectos lingüísticos, *The Language of the Inka since de European Invasion* (Austin: University of Texas Press, 1991). De este último se hablará más adelante.

⁵³ Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 261. Sobre la importancia que adquirieron los sermones (que se empezaron a hacer bilingües luego del Tercer Concilio Provincial de Lima de 1583) y la forma como Guamán Poma de Ayala se apropió de la retórica eclesiástica, véase Rolena Adorno, *Guamán Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*, (México D.F.: Siglo veintiuno Editores, 1991).

⁵⁴ Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 264. Pero también puede suponerse que otra de las razones para tales cambios fue que este proceso supuso la elección de uno de los dialectos del quechua, pues, durante diez siglos de expansión geográfica que llevaba, había sufrido un “proceso de dialectización profunda”. Cf. José Luis Rivarola, *El español de América en su historia*. (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000), 132. El lingüista Alfredo Torero afirma que el dialecto quechua chinchay fue el que se tomó como general y el que se comenzó a usar para la evangelización desde finales del siglo XVI, y especialmente desde que el virrey Toledo denominara el quechua como una de las lenguas generales en 1575. Este dialecto es el antecedente de las variedades actuales ayacuchano y cuzqueño-boliviano. Cf. Alfredo Torero, *El quechua y la historia social andina* (Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2007 [1974]).

autor reconoce que para los indígenas estas políticas que se impusieron para difundir una lengua general tuvieron un éxito parcial, porque, aunque algunas lenguas locales se fueron extinguiendo o sufrieron un retroceso, “apropiarse de la lengua religiosa” era “hacerlo también del poder que transmite”.⁵⁵

Aliocha Maldavsky, por su parte, hace un análisis que es dilucidador para entender las concepciones sobre las lenguas de la Compañía de Jesús y de las órdenes religiosas en general. La novedad de este estudio es que presenta un panorama universal de los jesuitas y da cuenta de sus actividades en América, específicamente en la provincia limeña. No es desconocido el papel que desempeñó la Compañía en el panorama lingüístico, así que la autora se esfuerza por comprender lo que significó la llegada de esta orden en un contexto de multilingüismo.⁵⁶ La obligación de aprender quechua para enseñar la doctrina comenzó en 1583, con grandes resistencias de algunos miembros de las órdenes religiosas. En 1601 se originó un gran debate al interior de la Compañía acerca de si el aprendizaje de las lenguas indígenas debía extenderse para todos los miembros o si debía ser parte de la especialidad de unos cuantos. Desde una real cédula de 1578, que obligaba al clero a conocer las lenguas indígenas para poder adoctrinar a los indios, había comenzado una discusión sobre la pertinencia de estas medidas. Esta discusión tuvo eco en la legislación de las décadas siguientes, pero se concretó, para el caso de la Compañía, en 1594 en el Decreto 66 de la Quinta Congregación General de la Orden, cuando se obligó a todos los jesuitas de las Indias orientales y occidentales a aprender las lenguas nativas.⁵⁷ Según la autora, estas medidas se debieron a que el número tan alto de indígenas no permitía que se realizara una castellanización efectiva, la que solo comenzó en el siglo XVIII, luego de varios intentos en el XVII.

⁵⁵ Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 267.

⁵⁶ Maldavsky analiza también el aprendizaje de lenguas indígenas entre los misioneros jesuitas en “The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568–1640)”, en *The Jesuits II, Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*, editado por John O’Malley, S.J., Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, y T. Frank Kennedy, S.J. (Toronto: University of Toronto Press, 2006), 602-615. Además, ha realizado importantes aportes sobre la discusión de qué era la lengua general. Al respecto véase la interesante discusión, Aliocha Maldavsky, Thérèse Bouysse Cassagne, Gérald Taylor y Gabriela Ramos, “Debate sobre los significados de ‘lengua general’”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2013), <https://journals.openedition.org/nuevomundo/65072#text>.

⁵⁷ Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, 262-264.

Las lenguas que se comenzaron a enseñar en el virreinato del Perú fueron el quechua, que funcionó como lengua auxiliar de la evangelización, y el aymara. Pronto, en 1570, las autoridades eclesiásticas se dieron cuenta de que esto no era suficiente. Entonces, así como habían hecho en Nueva España, instalaron residencias en diferentes regiones para implantar una política políglota de aprendizaje, pese a las dificultades y las posiciones contrarias que se dieron en el proceso y que solo pudieron zanjarse parcialmente hasta muy avanzado el siglo XVII. Esta tarea lingüística supuso crear cátedras y métodos de aprendizaje para que los religiosos pudieran impartir la doctrina. La idea principal que Maldavsky defiende al respecto es para los jesuitas aprender una lengua no solo constituyó una herramienta práctica para la administración de los sacramentos, sino que también alcanzó un carácter espiritual dentro de la orden. Se pensó, entonces, que el aprendizaje de las lenguas locales era tanto una obligación para poder ejercer la función de misioneros, “como un ejercicio digno de ascesis espiritual, que se podía esperar de los discípulos de Ignacio donde fuera que se encontraran”.⁵⁸

Estos estudios sobre Nueva España y el Perú dan cuenta de algunos de los problemas y temas principales que se desarrollan en la bibliografía que se ha producido sobre el Nuevo Reino de Granada.⁵⁹ Pero la perspectiva es distinta porque la mayoría de los estudios que se han hecho sobre la evangelización en Colombia han sido escritos por miembros de las mismas órdenes y casi todos solamente tratan el tema de manera indirecta.⁶⁰ Para los siglos XIX y

⁵⁸ Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, 273.

⁵⁹ Al finalizar el siglo XVI, el Nuevo Reino de Granada era una entidad administrativa independiente del Perú. El establecimiento de un tribunal de Audiencia en la ciudad de Santafé de Bogotá en 1550 le permitió al Nuevo Reino mantener autonomía con respecto al virreinato peruano. La Audiencia santafereña, de tipo pretorial, tenía una jurisdicción amplia que se extendía desde las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena en el norte hasta la gobernación de Popayán en el sur. Además, controlaba las provincias de Antioquia, Chocó (suprimida en 1594), los corregimientos de Tunja y Mariquita, y el Nuevo Reino propiamente dicho (provincia de Santafé). La entronización de la dinastía borbónica en España produjo cambios importantes en la organización administrativa del Nuevo Reino. Con la creación del virreinato del Nuevo Reino de Granada en 1739, se configuró una nueva entidad que incluyó no solo la jurisdicción de la Audiencia de Santafé, sino también la de Panamá y Quito.

⁶⁰ La síntesis más completa es la de Juan Manuel Pacheco, S.J., “Historia eclesiástica: La consolidación de la Iglesia, siglo XVII”, en *Historia extensa de Colombia* (vol. XIII) (Bogotá: Lerner, 1975). Algunos de los trabajos que se han hecho son Fr. Antonio de Alcácer, O.F.M. Cap., *Las misiones capuchinas en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia* (1648-1820) (Puente del Común: Ediciones Seminario Seráfico Misional Capuchino, 1959); Andrés Mesanza, O.P. Fr., *Apuntes y documentos sobre la orden dominicana en Colombia de 1680 a 1930* (Caracas: Editorial Sur-América, 1936); Fr. Gregorio Arcila Robledo, O.F.M., *Las misiones franciscanas en Colombia. Estudio documental* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1951); Luis Carlos Mantilla, O.F.M., *Los franciscanos en Colombia*, 3 tomos (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 1984-2000); Juan Manuel Pacheco, S.J., *Los jesuitas en Colombia*, 3 tomos (Bogotá: Provincial de la Compañía de Jesús en

XX, la bibliografía en este sentido es más rica porque tienen una perspectiva más balanceada y crítica hacia las visiones apologéticas de las misiones que han predominado en la historiografía. Historiadores y antropólogos han estudiado la forma como se llevaban a cabo las misiones en determinados territorios teniendo en cuenta factores como las costumbres indígenas, los trabajos forzados, la presencia de colonos en los territorios indígenas, la violencia o la cultura material. La lengua de doctrina o la transformación lingüística de los indígenas son secundarios en estos trabajos.⁶¹

Los miembros de órdenes religiosas que llegaron al Nuevo Reino de Granada se han encargado de elaborar sus propias historias, unas más críticas y con mayor rigor documental que otras. Los franciscanos y los jesuitas son quienes han documentado mejor sus actividades durante el periodo colonial. En el caso de los primeros, las investigaciones más completas se deben a los padres Gregorio Arcila Robledo (quien publicó sus trabajos más importantes sobre la historia franciscana entre las décadas de 1940 y 1950) y Luis Carlos Mantilla (quien continuó los trabajos de Arcila desde la década de 1980).⁶² El gran aporte de Arcila es que transcribe documentos, aunque no de forma muy precisa, de diferentes archivos civiles y eclesiásticos sobre las misiones en el Chocó, Urabá, Guajira, Llanos orientales, Putumayo, Pasto, entre otros territorios. Para esto, menciona algunos de los problemas lingüísticos que tuvieron los franciscanos, los trabajos que hicieron para evangelizar a los indios, el aprendizaje de las lenguas por parte de los misioneros⁶³ y si se cumplía o incumplía la legislación sobre la lengua durante la predicación. De aquí que tenga información valiosa sobre la castellanización de los indios en determinadas regiones, la falta o la pericia que los

Colombia, 1959-1989); y Alberto Ariza, O.P. Fr., *Los dominicos en Colombia*, 2 tomos (Bogotá: Antropos, 1992). Véase el balance de Luis Carlos Mantilla, O.F.M., “Entre el avance y la insatisfacción: los últimos 50 años de historia de la Iglesia en Colombia (1965-2015)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 25 (2016): 59-89.

⁶¹ Algunos de estos trabajos son Justo Casas Aguilar, *Evangelio y colonización. Una aproximación a la historia del Putumayo desde la época prehispánica a la colonización agropecuaria* (Bogotá: Ecoe Ediciones, 1999); Aída Cecilia Gálvez, *Por obligación de conciencia: los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2006); Augusto Gómez, *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010); Juan Felipe Córdoba, *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia, 1892-1952* (Bogotá: Editorial Pontificia Javeriana, 2015); Cabrera Becerra, *Los poderes en la frontera*; Kuan Bahamón, *Civilización, frontera y barbarie*. Un antecedente de la visión crítica sobre las misiones en Colombia es el libro de Víctor Daniel Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1968).

⁶² Arcila Robledo, *Las misiones franciscanas*; Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*.

⁶³ El padre Gregorio Arcila también desarrolló este problema en “Lenguaraces franciscanos”, *Voz Franciscana* 13, 145 (1937): 330-335.

religiosos tenían sobre las lenguas autóctonas, y las dificultades o fortalezas que existían para comunicar la doctrina, desde el siglo XVI hasta los años previos a la Independencia. La forma como describió Arcila al Nuevo Reino es que era un territorio que “estaba colmado de indios paganos”, de muy diferente configuración geográfica, de “gentes tan diversas entre sí, y en climas tan diversos”,⁶⁴ que llevó a que los franciscanos desarrollaran métodos evangelizadores novedosos.

El padre Luis Carlos Mantilla continuó las reflexiones de Arcila en su libro *Los franciscanos en Colombia*, que es una historia de la orden desde que llegaron en 1550 y crearon la custodia de San Juan Bautista (de donde posteriormente germinó la Provincia de Santa Fe) hasta las independencias. Mantilla se ocupa de explicar los conflictos entre el clero secular y regular con respecto a la legislación y sobre a quién le competía fundar y administrar las doctrinas. Lo interesante del recuento que hace Mantilla es que con ello dilucida los diferentes cambios que tuvieron la Corona y las órdenes religiosas acerca de cuál era la lengua apta para usar en la predicación, porque se puede interpretar que no solo se trataba de un asunto de metodología, sino que ello implicaba una organización concreta, una visión sobre las lenguas castellana e indígenas, y unas ideas específicas sobre la forma como se debía tratar a los indígenas.⁶⁵

Con respecto a los jesuitas, la bibliografía es muy amplia.⁶⁶ Debido al interés que tuvieron en las lenguas y a que fueron quienes más redactaron trabajos lingüísticos, se ha escrito más sobre este problema. En el siglo XX, el padre Juan Manuel Pacheco fue quien se encargó de estudiarlos con detalle. En su obra más importante, titulada *Los jesuitas en Colombia* y publicada en tres tomos, Pacheco alude de forma constante al proceso de evangelización de los nativos por parte de los jesuitas y las lenguas americanas. Pero quien realmente se ha enfocado en este tema es el padre jesuita José del Rey Fajardo, discípulo de Pacheco, que ha

⁶⁴ Arcila Robledo, *Las misiones franciscanas*, 8-10.

⁶⁵ Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*.

⁶⁶ Las historias de los jesuitas que se escribieron durante el periodo colonial no se consideran en este balance. Pero entre estos trabajos los más importantes son los de Pedro de Mercado, S.J., *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, 4 vols. (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1957 [1694]); Rivero, *Historia de las misiones*; y Joseph Cassani, S.J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América* (Caracas: Academia Nacional de Historia, 1967 [1741]).

dedicado su prolífica obra al rol que desempeñaron los miembros de la Compañía de Jesús en los territorios que actualmente son Colombia y Venezuela.

Del Rey Fajardo se ha preocupado por entender la educación y evangelización en la época colonial, teniendo en cuenta de manera permanente el interés que los jesuitas tuvieron por la lingüística. Similar a como lo hace Maldavsky, Del Rey Fajardo se preocupa por contextualizar los intereses de la Compañía de Jesús en el Nuevo Reino dentro de un panorama más amplio.⁶⁷ Por ello, explica que en parte la empresa lingüística tan amplia que los jesuitas desarrollaron en América se debió a que desde su nacimiento los miembros tenían una apertura mental que les permitió acercarse a horizontes diferentes a los propios. Por lo tanto, lograron “desarrollar un modelo que se basaba en la persuasión y la simbiosis de las culturas”, que pretendía apropiarse de las características lingüísticas y sociales de cada lugar.⁶⁸ Los estudios de Del Rey Fajardo son útiles para comprender las perspectivas del conocimiento geográfico, humanístico y lingüístico de la práctica jesuítica. El desenvolvimiento que tuvo la orden de la Compañía de Jesús en América condujo a la existencia de una numerosa producción sobre las lenguas, que solo se ha estudiado parcialmente.

Por la participación predominante de moralistas y teólogos en el aparato jurídico del gobierno de la América española, se puede entender que las políticas lingüísticas adoptadas en la legislación civil fueran al mismo tiempo eclesiásticas, y que las dictadas en el ámbito clerical se difundieran también en el civil. Desde Roma hubo un control fuerte sobre los medios que se utilizaban sobre las personas. Por ello se encuentran órdenes con respecto a que los sacerdotes que quisieran ordenarse debían saber la lengua indígena del lugar que habitaran, como se ha explicado anteriormente, o no podían pasar la Tercera Probación (última etapa de formación jesuítica) si no cumplían con tal requisito.

A partir de esto, José del Rey Fajardo argumenta que los aportes lingüísticos de los jesuitas en el mundo neogranadino comenzaron con la institucionalización de la enseñanza del muisca en Santafé en 1604 y continuaron con la formación de intérpretes para lenguas diferentes en su expansión sobre todo hacia los territorios orientales. En esta empresa se

⁶⁷ José del Rey Fajardo, *La Universidad Javeriana, intérprete de la “otredad” indígena (siglos XVII-XVIII)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009).

⁶⁸ Del Rey Fajardo, *La Universidad Javeriana*, 6.

insertaron tres corrientes culturales: la española, la italiana y la criolla.⁶⁹ La española tiene que ver con el diálogo que hubo entre el romance, el árabe y el hebreo, mediante las Escuelas de Traductores en la Edad Media, que constata que en el siglo XVI ya existía un reconocimiento de que el latín no era la lengua obligatoria para la expresión del pensamiento. La corriente italiana, por su parte, se refiere a la tradición que tiene en el fomento de la cultura clásica y bíblica, con los estudios del latín, el griego, el hebreo, el siríaco y, posteriormente, de otros idiomas, como los estudios de Mateo Ricci en China o Roberto Nóbili en la India. La tercera corriente consiste en que los criollos neogranadinos habían ya accedido al mundo indígena mediante los lenguaraces, que habían aprendido las lenguas de los indios en el hogar.⁷⁰

Los estudios de Del Rey Fajardo son útiles para comprender el conocimiento geográfico, humanístico y lingüístico que era inherente a la práctica jesuítica. Pese a que Del Rey Fajardo no deja de lado los contextos locales y globales, el autor no desarrolla en extenso algunas ideas que esboza sobre las políticas de lenguas. Por ejemplo, una de las afirmaciones que plantea es que la polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda representa la “dialéctica” en la que se movieron las políticas de la lengua en América: entre la “pasión de la utopía y [la] racionalización del Estado”.⁷¹

Ahora bien, mercedarios, dominicos, agustinos y capuchinos tuvieron su propio desarrollo en el Nuevo Reino de Granada, y, por lo tanto, sus estudios también tienen algo para decir sobre las lenguas. Sin embargo, solo se hará una mención adicional al caso de dominicos, porque la bibliografía al respecto contiene referencias directas al problema lingüístico. Una de las principales historias sobre esta orden es *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino Granada* escrita en el siglo XVIII por el padre Antonio de Zamora.⁷² Quien hasta el momento ha hecho los estudios más significativos sobre esta orden es fray Alberto E. Ariza, ante la falta de una historia que recogiera la presencia y las actividades que esta

⁶⁹ El autor había desarrollado ya este tema en José del Rey Fajardo, *La enseñanza de las humanidades en los colegios jesuíticos neogranadinos (1604-1767)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 55.

⁷⁰ Del Rey Fajardo, *La Universidad Javeriana*; José del Rey Fajardo, *La Facultad de Lenguas de la Universidad Javeriana colonial y la república de las letras neogranadinas* (Bogotá: El Búho, 2010).

⁷¹ Del Rey Fajardo, *La Universidad Javeriana*, 9.

⁷² Alonso de Zamora, Fr., *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino Granada* [1696], 4 vols. (Bogotá: Editorial ABC, 1945).

orden desarrolló en el país desde el siglo XVI hasta el XX.⁷³ En este recorrido, realiza una cronología sobre la forma como los dominicos usaron la lengua para evangelizar, aunque en ocasiones no es muy preciso con las fechas ni riguroso documentalmente. El autor afirma que uno de los más grandes obstáculos para la evangelización de los indios fue la cantidad tan numerosa de lenguas y “la peregrina estructura de las mismas”. Por ello, según el autor analiza, se decidió que el muisca sería la lengua para la intercomunicación, aunque no fuera una lengua general. El objetivo de buscar una lengua indígena para el propósito clerical fue “ir a lo profundo”, porque para garantizar la cristianización se debía llegar a las “almas”.⁷⁴ Los dominicos comenzaron desde finales de la primera mitad del siglo XVI a atender las palabras que utilizaban los indígenas—que sirvieron posteriormente para la construcción de vocabularios—, pero su objetivo era la enseñanza del castellano y el latín.⁷⁵ Ariza resalta la actitud cambiante de la Corona, porque de manera temprana ordenó a los doctrineros el aprendizaje de las lenguas indígenas, pero rápidamente pidió que se prefiriera la enseñanza del castellano para que lo adoptaran como el propio. Ariza culmina el rápido recorrido por las reales cédulas con un salto de más de cien años a la real cédula de Carlos III ordenó que se extinguieran las lenguas nativas y se obligara a los indios a hablar en castellano.

La evangelización es un problema de estudio que está vinculado a la investigación sobre las lenguas en el periodo colonial. Este conjunto de estudios evidencia que las reflexiones sobre las lenguas se concentran sobre todo en las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII, debido las discusiones que hubo con respecto a la forma como se debía llevar a cabo la evangelización de los indios. Sin embargo, las alusiones a las lenguas en el siglo XVIII son breves y más esporádicas, y no representan un conocimiento especializado de lo que fue el uso de las lenguas en las misiones que se desarrollaron en este territorio. Además, casi todas las investigaciones se han realizado con legislación oficial, por lo que aún se desconocen los pormenores de este proceso. De igual manera, la perspectiva que ha primado al respecto suele ser parcializada, como se reconoce en la forma como califican

⁷³ Alberto Ariza, *Los dominicos en Colombia*, 2 tomos (Bogotá: Antropos, 1992).

⁷⁴ Ariza, *Los dominicos en Colombia*, t. 1, 75.

⁷⁵ Sobre el cultivo de las lenguas indígenas por parte de los dominicos, véase Alberto Ariza, “Los dominicos y el cultivo de las lenguas indígenas en el Nuevo Reino de Granada”, *Revista de la Academia de Historia Eclesiástica* 8, 31 (1973): 210-216. Para un estudio sobre la enseñanza del latín en Colombia, véase José Manuel Rivas Sacconi, *El latín en Colombia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977).

negativamente las lenguas o los halagos que hacen hacia sus pares por sus ingentes y desinteresados trabajos por conocerlas.

1.2. Las comprensiones histórica y lingüística sobre las políticas de la lengua

Desde las dos últimas décadas del siglo XX, se comenzaron a hacer estudios históricos de las lenguas indígenas en América Latina cuyo propósito era evidenciar su vitalidad e importancia para el análisis del contacto colonial. En historia, James Lockhart lideró investigaciones e incentivó a un grupo de estudiantes y académicos, especialmente de la Universidad de California, Los Ángeles, a buscar, rescatar y analizar las fuentes escritas en lenguas indígenas en Mesoamérica. Su principal objetivo fue realizar análisis lingüísticos de los manuscritos que evidenciaran variaciones en la lengua, alternancias lingüísticas, uso de conceptos y composiciones escritas que pudieran darle el pasado con una visión multiétnica. Esto ha llevado a una gran producción bibliográfica, sobre todo para el caso Mesoamericano y de México central por la disponibilidad de documentos administrativos escritos en lenguas indígenas, como el mixteco o el náhuatl.⁷⁶

En lingüística, por otro lado, algunos académicos han enfatizado en la necesidad de estudiar diacrónicamente la lengua con el objetivo de evaluar el reconocimiento por parte de diferentes países latinoamericanos del carácter plurilingüe de la identidad nacional.⁷⁷ El lingüista español Juan Miguel Lope Blanch fue uno de los mayores impulsores para que se estudiara históricamente el español americano, dado que, según él, desde la publicación en 1916 del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, la lingüística se había enfocado en la investigación sincrónica y había descuidado la perspectiva histórica, que era de la que se encargaba la filología tradicional.⁷⁸ De aquí que desde la década de 1990 se hayan

⁷⁶ Véase el recuento que hace James Lockhart sobre estos estudios en “Introduction: Background and Course of the New Philology”, en *Sources and Methods for the Study of the Postconquest Mesoamerican Ethnohistory*, editado por James Lockhart, Lisa Sousa y Stephanie Wood (Eugene: University of Oregon, 2007), <http://whp.uoregon.edu/Lockhart/index.html>. Véase también el balance que hace Alan Durston, “Las lenguas indígenas y la historiografía de América Latina”, *Alpanchis* 44, 81-82(2013): 437-468.

⁷⁷ Sobre las leyes de lenguas en Latinoamérica, véase Lenka Zajícová, “Lenguas indígenas en la legislación de los países hispanoamericanos”, *Onomázein, Revista de lingüística, filología y traducción*, número especial (2017): 171-203, <http://onomazein.letras.uc.cl/Articulos/Nespecial-Amerindias/AM10-Zajicova.pdf>

⁷⁸ Durante años, sobre todo en la década de 1980, Lope Blanch propició espacios académicos para que se hiciera un gran proyecto sobre la historia del español americano, que tuvo importantes resultados en México. Cf. Juan Miguel Lope Blanch, *Nuevos estudios de lingüística hispánica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993).

publicado diferentes investigaciones sobre la historia general del español americano,⁷⁹ o historias particulares sobre diferentes países o regiones, como Costa Rica y Buenos Aires.⁸⁰ Esta tendencia en lingüística ha llevado a crear grandes corpus con el fin de tener la información necesaria para entender las particularidades lingüísticas de América Latina. Estos corpus han variado en el tiempo. Primero, se restringían a la publicación de fragmentos de obras literarias, crónicas y documentos oficiales, pero más recientemente se han publicado otro tipo de textos con el fin de estudiar otros registros del lenguaje. Esto es visible, por ejemplo, en el proyecto de la Comisión de Estudio Histórico del Español de América de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (Alfal), que publicó en 1993 y en 2000 el primer y segundo volumen respectivamente de los *Documentos para la historia lingüística de Hispanoamérica*, que contienen actas capitulares, documentos oficiales y algunas pocas cartas privadas. Pero en el 2008 publicó los volúmenes tres y cuatro, que se componen, sobre todo, de correspondencia privada y eclesiástica, testamentos y memoriales. Esta colección contiene sobre todo documentos concernientes a Argentina, Bolivia y Venezuela. En el 2015 se publicó el quinto volumen, que es sobre el Caribe.⁸¹

No obstante, para el caso de Colombia, el enfoque que sigue predominando es el estudio sincrónico de las lenguas —que, por lo demás, ha sido modélico para la investigación lingüística en América Latina, sobre todo por la metodología desarrollada para la creación del *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Colombia*, publicado entre 1982 y 1983—. A Rufino

⁷⁹ Véase, por ejemplo, Beatriz Fontanella de Weinberg, *El español de América* (Madrid: Mapfre, 1992); John Lipski, *Latin American Spanish* (Londres/Nueva York: Longman, 1994); Miguel Quesada Pacheco, *El español de América* (San José: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2000); José Moreno de Alba, *El español en América* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001); José Sánchez, *Historia del español de América* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2002); y Juan Antonio Frago y Mariano Franco, *El español de América* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2003); José Luis Ramírez Luengo, *Breve historia del español de América* (Madrid: Arco Libros, 2007).

⁸⁰ Miguel Quesada Pacheco, *Historia de la lengua española en Costa Rica* (San José: Universidad de Costa Rica, 2005); Beatriz Fontanella de Weinberg, *El español bonaerense. Cuatro siglos de evolución lingüística (1580-1980)* (Buenos Aires: Hachette, 1987).

⁸¹ María Beatriz Fontanella de Weinberg, ed., *Documentos para la historia lingüística de Hispanoamérica*, vol. 1 (Madrid: Real Academia Española, 1993); Elena Rojas, ed., *Documentos para la historia lingüística de Hispanoamérica*, vols. II-III (Madrid: Real Academia Española, 2000); Elena Rojas, ed., *Documentos para la historia lingüística de Hispanoamérica*, vol. IV (Madrid: Real Academia Española, 2008); Martha Guzmán Riverón, ed., *Documentos para la historia lingüística de Hispanoamérica: textos del Caribe*, vol. 5 (Madrid: Real Academia Española, 2016). También se han hecho diferentes colecciones de manera local. Véase, por ejemplo, Concepción Company Company, *Los documentos lingüísticos de la Nueva España* (México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1994). Un listado muy completo de estas publicaciones se encuentra en Manuel Contreras Seitz, “Lo que cuentan los documentos: para una historia del español de Chile en el periodo colonial”, *Atenea* 515(2017), <https://www.redalyc.org/html/328/32852273012/index.html>.

José Cuervo se le ha atribuido ser quien inauguró los estudios diacrónicos del español en Colombia con sus *Apuntaciones críticas al lenguaje bogotano*, dado que se enfocó en la comparación entre el español de España y el habla bogotana en aspectos como el origen andaluz del seseo americano.⁸² Sin embargo, el objetivo de Cuervo era dar cuenta de la particularidad del registro oral, mas no evaluar cambios en el tiempo. Entre las obras de Cuervo sería más adecuado considerar como pionero el *Diccionario de construcción y régimen*. Además de ser una obra con un amplio conocimiento etimológico y sintáctico, da cuenta de las variaciones que tuvieron algunas expresiones populares o palabras en el tiempo, para lo cual tiene en cuenta aspectos extralingüísticos del pasado.⁸³

Siguiendo las enseñanzas de Cuervo, Emilio Robledo escribió un corto artículo sobre los orígenes del habla de Antioquia y Caldas en el que a partir de la comparación de léxico y frases fijas antioqueñas del siglo XX con literatura española de los siglos XVI y XVII concluye que el habla de estas regiones es similar al que se hablaba en España de varios siglos atrás debido al relativo aislamiento de los habitantes de ambos territorios colombianos.⁸⁴ Pero el punto de partida en el siglo XX es la investigadora Olga Cock, quien en 1969 publicó un estudio sobre la configuración del seseo como la norma predominante en el habla de Colombia utilizando documentos notariales del Archivo General de la Nación.⁸⁵

⁸² Véase por ejemplo el balance de Néstor Fabián Ruiz Vásquez, “La diacronía del español (y las demás lenguas) de Colombia, una tarea aplazada”, *Signo y Seña*, 23 (2013): 103-118.

⁸³ Rufino José Cuervo, *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana, A-D* (París: A. Roger y F. Chernoviz, Libreros Editores, 1886-1893).

⁸⁴ Por ejemplo, por la supresión de la *c* en *defecto* o *dotor*, como se hacía en España. O decir *mochacho* en vez de *muchacho*, o la expresión *quedarse para tía* para aludir a la soltería de una mujer. Cf. Emilio Robledo, “Orígenes castizos del habla popular de Antioquia y Caldas”, *Thesaurus* V, 1-3 (1949): 176-199. El estudio histórico de la lengua se ha justificado normalmente con este propósito, el de encontrar en el pasado las variedades dialectales del español hispanoamericano. Lo problemático de esta visión es que la predominancia del castellano antiguo en el contexto rural de Hispanoamérica se entiende como el producto de un proceso de “aculturación” indígena. Véase, por ejemplo, Frago y Franco, *El español de América*.

⁸⁵ Olga Cock Hincapié, *El seseo en el Nuevo Reino de Granada (1550-1650)* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1969). Quien impulsó y asesoró a Olga Cock para que realizara este trabajo fue el filólogo argentino Guillermo Guitarte, que argumentó que la variedad andaluza produjo fenómenos como el yeísmo y el seseo en el español hispanoamericano, y que desde antes de la publicación de Cock estaba llamando la atención sobre la necesidad de estudiar la historia del español de Colombia con documentos de época. Guillermo Guitarte, “Para una historia del español de América basada en documentos: el seseo en el Nuevo Reino de Granada (1550-1650)”, en *Actas de la Quinta Asamblea Interuniversitaria de Filología y Literaturas Hispánicas*, coordinado por Héctor Ciochini y Josefa Zamudio de Predán (Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 1968), 158-166.

Este trabajo ha sido la base para estudios posteriores, aunque el uso de documentación primaria sigue siendo limitado en este tipo de investigaciones.⁸⁶

De manera reciente, diferentes académicos se han encargado de hacer una historia del español en América evaluando los factores que han influido en su conformación. Estas investigaciones no han tenido como propósito realizar un estudio especializado de las características internas del español, como lo que hizo otrora Rafael Lapesa en 1942 con su *Historia de la lengua española*,⁸⁷ sino que han pretendido mostrar los fenómenos sociales, políticos, históricos y lingüísticos que llevaron al carácter plural del español contemporáneo.

La bibliografía sobre el contacto lingüístico en América es muy abundante. Se encuentran estudios tanto sobre el choque lingüístico que implicó la llegada de los ibéricos al continente americano, como investigaciones que evalúan las influencias de lenguas contemporáneas, como el francés o el inglés, en el castellano. Sin embargo, es de época reciente que se haya comenzado a evaluar con más detalle este problema, porque años atrás los estudios se constituían de listas que mostraban las influencias léxicas de una lengua sobre otra.⁸⁸ Si bien estas investigaciones son relevantes —dada su información sobre la expansión del castellano en América— otras investigaciones sobre las políticas lingüísticas en Hispanoamérica son más relevantes para los objetivos que se tienen aquí. Estos trabajos son de dos tipos: el primero se caracteriza por explicar a grandes rasgos las posturas de la Corona sobre la lengua de los indios y coincide en la afirmación de que la posición monárquica fluctuó entre dos políticas, la castellanización y la tolerancia a las lenguas nativas. Algunos de estos autores, con una metodología minuciosa y una indagación documentada, explican que estas políticas no pueden definirse como contrarias y que es necesario distinguir entre lo que realmente la Corona ordenó e implementó en cada territorio, y entre lo que se pensó y discutió entre los cleros, el Consejo de Indias y las administraciones virreinales. El segundo tipo se concentra

⁸⁶ No obstante, diferentes autores han llamado la atención sobre la necesidad de acudir a documentos de época más allá de crónicas y obras literarias. Véase, por ejemplo, José Luis Ramírez Luengo, “Documentación de archivo e historia de la lengua: una reflexión desde el caso colombiano”, *Lingüística y Literatura*, 70 (2016): 87-117.

⁸⁷ Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española* (Madrid: Gredos, 1983 [1942]).

⁸⁸ Véase, por ejemplo, José Joaquín Montes Giraldo, “El español de Colombia y las lenguas indígenas”, en *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*, coordinado por Ximena Pachón y François Correa (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/ Instituto Colombiano de Antropología, 1997), 25-83.

en lo que aconteció en un territorio particular,⁸⁹ aunque tiene en cuenta las disposiciones que las autoridades eclesiásticas y civiles mandaron en todos los dominios.

Un vacío que se encuentra en la mayoría de esta bibliografía es que, aunque promete que analizará la problemática de las lenguas durante el periodo colonial, solo estudian lo que ocurrió a finales del siglo XVI y principios del XVII, y luego continúan en 1770, con la mencionada real cédula que prohibió el uso de las lenguas indígenas. Esta ausencia se debe a que algunos autores le atribuyen a esta cédula el comienzo de una transformación radical de las políticas sobre el tratamiento de las lenguas en las colonias americanas. Otros, aunque explican que hubo una continuidad entre lo que se planteó sobre la necesidad de la enseñanza del castellano a mediados del siglo XVII y las medidas borbónicas de las últimas décadas del siglo XVIII, reconocen que esta real cédula planteó medidas mucho más radicales que influyeron en la posición que prevaleció en los años siguientes. Ejemplo de esto es el trabajo del historiador Silvio Zavala.⁹⁰

Los aportes de Zavala son valiosos porque su minucia documental y su conocimiento sobre el México virreinal permite entender que las discusiones sobre la lengua de doctrina no tuvieron una finalidad exclusivamente lingüística, sino que se trató de un asunto ligado al interés de controlar la población en medio de los conflictos propios de una sociedad segregada y distante culturalmente. El interés de este autor por la relación entre el poder y la lengua durante la época de dominio español en América comenzó en la década de 1940, luego

⁸⁹ En México y Perú ha sido un tema muy estudiado. En el primer caso, algunos trabajos son los de Dorothy Tank de Estrada, “Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”. *Historia mexicana*, 38, 4 (1989): 701-741; Shirley Brice Heath, *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la Nación* (México: Secretaría de Educación Pública, 1992); Beatriz Garza Cuarón, “Políticas lingüísticas hacia la Nueva España en el siglo XVIII”. *Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)* XXXIX, 2 (1991), 689-706; Zavala, *Poder y lenguaje*; María Bono López, “La política lingüística en la Nueva España”, *Anuario mexicano de historia del derecho*, 9 (1997), 11-45; Rainer Enrique Hamel, “Indigenous language policy and education in Mexico”, en *Encyclopedia of Language and Education*, 10 vols, editado por Nancy Heidelberg (Estados Unidos: Springer, 2008), vol. 1, 301-313; y Hausberger, “Política y cambio lingüístico”. Para el caso de Perú, véase Paul Heggarty y Adrian J. Pearce, eds., *History and Language in the Andes* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011); Mannheim, *The Language of the Inka*; Alfredo Torero, *El quechua y la historia social andina* (Lima: Universidad Ricardo Palma, 1974). Aunque en otros países no han sido tan numerosas las investigaciones, se puede encontrar, por ejemplo, en Honduras la investigación minuciosa de Herranz, *Estado, sociedad y lenguaje*; y en Venezuela, el estudio de Ricardo Cierbide, “Enseñanza del español en la América Colonial: Venezuela en el siglo XVIII”, *Cauce. Revista de Filología y su Didáctica*, 20-21 (1997-1998): 475-502. Una importante publicación sobre este tema es el libro de Francisco de Solano, *Documentos sobre política lingüística*, en el que publica diferentes documentos para el estudio histórico de las políticas lingüísticas en el periodo colonial.

⁹⁰ Silvio Zavala, *Poder y lenguaje desde el siglo XVI* (México D.F.: El Colegio de México, 1996).

de presenciar el debate que se estaba llevando a cabo en Puerto Rico sobre si el inglés o el español era la lengua idónea en el funcionamiento de las escuelas primarias.⁹¹ Un artículo publicado en 1946 con el título “Sobre la política lingüística del imperio español en América” fue producto de esta primera atención de Zavala. Años después, como conferencia de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua en 1977, presentó un estudio más detallado sobre la polémica que hubo en el periodo colonial sobre el tratamiento que debía dársele a la lengua. De manera posterior, publicó una actualización de dicha conferencia, unas “Adiciones” y unas “Nuevas adiciones” que correspondían a su avance investigativo en estos temas.⁹² Todos estos estudios, a excepción del de 1946, se publicaron en 1996 en el libro titulado *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*.⁹³

En un primer momento, Zavala se propuso analizar la política idiomática desde un manuscrito en particular que, años atrás, Juan Carlos García Santillán y José Torre Revello habían encontrado en el Archivo de Indias.⁹⁴ Este documento daba cuenta de una contradicción que hubo entre el Consejo de Indias y Felipe II, y que fue decisiva para la forma como se continuó pensando la lengua de los indios. En 1596, el Consejo envió una minuta de real cédula a Felipe II que se destinaría al virrey del Perú don Juan de Velasco. En esta se explicaba que la conservación de las lenguas nativas entre los indígenas se había convertido, en palabras de Zavala, en “un gran estorbo para la doctrina y enseñanza de los indios y para encaminarlos en las buenas costumbres y vida política en que era justo que vivieran”. Los argumentos eran que no se contaba con los suficientes doctrineros para la predicación y enseñanza de los nativos, ni tampoco con libros escritos en castellano que les sirviera “para su edificación y para saberse regir y gobernar como hombres de razón”.⁹⁵ Es

⁹¹ Los argumentos a favor se centraban en que como el inglés es el idioma oficial de Estados Unidos y los puertorriqueños son ciudadanos estadounidenses, entonces esta debía ser la lengua de la educación. Se sabe que el conflicto ha tenido varios momentos, pero casi siempre se ha resuelto en beneficio de la lengua española. Cf. Zavala, *Poder y lenguaje*, 35. Para profundizar en este tema, véase Nilita Vientós Gastón, “El Tribunal Supremo de Puerto Rico y el problema de la lengua”, *Revista del Colegio de Abogados de Puerto Rico* 50-51, 4-1(1990): 37-48.

⁹² En “Adiciones” y “Nuevas adiciones”, Zavala incorpora bibliografía nueva y evalúa su calidad de fuentes de investigación, hipótesis y argumentos. Silvio Zavala, “Sobre la política lingüística del imperio español en América”, *Cuadernos Americanos* XXVII, 3 (1946): 159-166.

⁹³ Silvio Zavala, *Poder y lenguaje*.

⁹⁴ El argentino José Torre Revello estuvo desde muy temprano interesado por la lengua y la escuela de indios en el periodo colonial. Véase, por ejemplo, “La enseñanza de las lenguas a los naturales de América”, *Thesaurus* XVII, 3(1962): 501-526.

⁹⁵ Zavala, “Sobre la política”, 160.

decir que para los miembros del Consejo de Indias no habían sido satisfactorias la aplicación de los mandatos sobre la creación de las cátedras en lenguas indígenas y la orden para que solo tuvieran el beneficio de ocupar los curatos aquellos religiosos que supieran la lengua de la región que les correspondía adoctrinar. En consecuencia, se mandaría a que se enseñara la lengua castellana a los indios, se dictase la doctrina cristiana en esta lengua y se instruyera en la lectura y la escritura. La visión que tiene Zavala de este asunto es que tal política “contribuiría a ensanchar su horizonte cultural” y, por lo tanto, era positiva para que los indios se integraran a la “obra civilizadora”. Es decir que el autor interpreta positivamente estas intenciones.⁹⁶ Por ello, arguye que, pese a los “nobles principios y de consideraciones metodológicas incuestionables, la alta autoridad indiana se precipitaba [...] por el peligroso abismo de la supresión forzosa de las lenguas de los pueblos dominados”.⁹⁷

El rey Felipe II no firmó el proyecto legislativo, sino que pidió al Consejo de Indias que le informase más sobre el asunto. La nueva razón que expuso el Consejo fue que la situación tal y como estaba no resultaba provechosa, porque los que sabían bien la lengua de los indios eran los mestizos y criollos, y estos no eran adecuados para impartir la doctrina cristiana. Asimismo, argumentó que las lenguas nativas no podían explicar bien los misterios de la fe. No obstante, la minuta nunca obtuvo firma real. En cambio, se mandó a que se proveyeran maestros para que los indios aprendieran el castellano de forma voluntaria y a que se continuara con la disposición de que quienes proveyeran los curatos fueran personas con conocimiento de la lengua de los nativos. Por ello, durante los siglos XVI y XVII, según Zavala, se hallan disposiciones que mandan a que se mejoren los colegios fundados para la educación de los hijos de los caciques, que tenían como una de sus finalidades la enseñanza del castellano —y en ocasiones del latín— y para la instrucción de los religiosos en lenguas indígenas.⁹⁸

Zavala demuestra que este fue un asunto que en la Monarquía no quedó olvidado y que se retomó con el rey borbón Carlos III, cuando expidió la real cédula de 1770. En 1769, el

⁹⁶ Esta postura, que tiene un contenido ideológico claro (y problemático, por lo demás), ha sido también respaldada también por lingüistas contemporáneos. Véase Juan Miguel Lope Blanch, “Prólogo”, en Silvio Zavala, *Poder y lenguaje*, 13-21.

⁹⁷ Zavala, “Sobre la política”, 161-162.

⁹⁸ Zavala aclara que los colegios no fueron el único organismo encargado de la difusión del castellano y el aprendizaje de las lenguas indígenas. Sin embargo, los diferentes métodos que se utilizaron aún están aún por estudiarse. Cf. Zavala, *Poder y lenguaje*.

arzobispo de México Francisco Antonio Lorenzana había dicho que si se obligaba a los indios a usar la lengua española se adelantaría en materia de fe, en la forma de cultivar sus tierras, en la cría de ganado y en el comercio de los frutos; de igual manera, los indígenas se podrían entender con sus superiores para el cuidado de sus casas, ejercerían cargos como oficiales, tendrían un trato de civilidad con las demás personas y contribuirían a la unión de todos los hombres, que habían estado aislados por la diversidad de sus lenguas. Es decir, con esto se trataba de incorporar a los indios en la vida productiva. Luego de ello, Carlos III firmó un acuerdo el 22 de marzo de 1770 en el que aprobaba los medios que proponía Lorenzana y mandaba a que redactara una real cédula dirigida a todos los dominios americanos con la orden de que se desterraran las lenguas indígenas y se hablara únicamente el castellano.⁹⁹

Ahora bien, Jenny Brumme coincide en la perspectiva de Zavala en que va más allá de atender los mandatos oficiales. La autora explica que para estudiar la lengua es preciso dejar a un lado la idea de que “es posible influir sobre el desarrollo y uso de una lengua mediante la acción preconcebida”.¹⁰⁰ Es decir que para Brumme es necesario que en una investigación de esta naturaleza se separe claramente lo que fue la legislación —que es potencialmente realizable— y su puesta en práctica. La perspectiva de Brumme coincide con lo que algunos han llamado “lingüística misionera”, que consiste en el análisis de la producción del conocimiento lingüístico de los misioneros en el contexto colonial, y que desde finales del siglo XX ha estado consolidándose y ampliándose a contextos diferentes que el hispánico, aunque hay algunos trabajos de la década de 1970.¹⁰¹ Diferentes autores no dudan en reconocer que la gran producción lingüística del periodo colonial, especialmente del siglo XVII, ha sido una de las más importantes en la historia de la lingüística americana. Sin embargo, solo han sido muy recientes los estudios que se ha encargado de investigar a profundidad estos trabajos.¹⁰² En la actualidad, se han planteado metodologías específicas

⁹⁹ Esta real cédula despertó enérgicas críticas entre la orden franciscana, que era la que estaba más cerca a los indios de ese entonces y manejaba sus lenguas. Cf. Zavala, *Poder y lenguaje*, 26.

¹⁰⁰ Brumme, “Las regulaciones de la lengua”, 945.

¹⁰¹ Véase el balance que hace Otto Zwartjes, “The Historiography of Missionary”.

¹⁰² Un antecedente de estos trabajos es el de Victor Egon Hanzeli, *Missionary Linguistic in New France: A Study of seventeenth-and-eighteenth-century descriptions of American Indian languages* (The Hague/París: Mouton, 1969).

para realizar estos estudios, por su carácter “global”, es decir, por ser un problema que relaciona el conocimiento europeo en la realidad americana.¹⁰³

No obstante, desde la lingüística se ha estudiado en mayor medida como un conocimiento separado del contexto. En este sentido, la alusión a la situación colonial ha sido sobre todo basada en datos al margen sobre el conocimiento lingüístico, pero no se ha entendido como una necesidad para comprender las gramáticas como instrumento de aprendizaje de las lenguas cuyo uso era facilitar la conversión de los indios. Por ejemplo, el lingüista peruano Alfredo Torero, quien es uno de los más reconocidos investigadores de la historia del quechua, argumentó que para el lingüista que “trata de penetrar en el pasado, el dato documental no lingüístico es únicamente complementario [...]. El historiador, por su parte, debe aprender a respetar la conclusión lingüística y no pretender que con los documentos puede resolverlo y entenderlo todo”.¹⁰⁴ Para sacar sus conclusiones con respecto a las fases del quechua, se basó en material arqueológico, metodologías lingüísticas y también algunos manuscritos publicados.

El lingüista español José Luis Suárez Roca realizó un agudo análisis sobre las gramáticas y vocabularios que misioneros hicieron sobre las lenguas indígenas americanas en el periodo colonial.¹⁰⁵ Suárez Roca sugiere, analizando varias gramáticas de lenguas habladas en Nueva España, como el matlaltzinga o el náhuatl, que en ocasiones las gramáticas o los vocabularios también trataron de usarse para que los indios pronunciaran de determinada manera sus propias lenguas, con el fin de facilitar la comunicación. Esto supone la pregunta de qué tanto ciertas lenguas se modificaron por este recurso. A pesar de que el autor se enfoca en el náhuatl, aunque amplía su estudio con otras lenguas como el quechua, Suárez Roca muestra algunas características comunes de las producciones lingüísticas, por ejemplo, con respecto al modelo del latín, a la estructura o a las discusiones lingüísticas y teológicas sobre las traducciones de palabras de la doctrina cristiana a las lenguas indígenas. El autor da cuenta de las políticas eclesiásticas que sustentaban la necesidad de aprender las lenguas indígenas. Además, en un corto apartado, analiza las disposiciones reales que concernían a este asunto,

¹⁰³ Véase, por ejemplo, Esther Hernández, “Aspectos metodológicos de la investigación en lingüística misionera hispánica”, en *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Perspectivas multidisciplinares*, editado por Pilar Máynez (México: Grupo Destiempos, 2013), 223-247.

¹⁰⁴ Torero, “Principios metodológicos”.

¹⁰⁵ José Luis Suárez Roca, *Lingüística misionera española* (Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1992).

especialmente a finales del siglo XVIII. No obstante, Suárez Roca no relaciona ambos contextos, lo que sí han hecho los autores que se han enfocado en el análisis de aspectos lingüísticos en un contexto colonial para evidenciar el rol ideológico que tienen los estudios gramaticales, las traducciones o los vocabularios en un contexto de dominación política.

Joseph Errington, por ejemplo, para el caso específico del náhuatl y el tagalog, argumenta que las gramáticas que se publicaron en el periodo de expansión ibérica tenían dos características comunes. La primera es que, aunque se basaban en el conocimiento lingüístico europeo, los religiosos tuvieron que adaptar la escritura y las descripciones gramaticales según las particularidades de las lenguas nativas. La segunda consiste en que este tipo de materiales evidencia el objetivo práctico que tenían: se usaron recursos retóricos o símbolos gráficos para que variaciones fonéticas fueran comprendidas en la escritura, y de esta manera los misioneros pudieran aprenderla de forma que luego la pudieran poner en práctica.¹⁰⁶

Asimismo, el lingüista alemán Klaus Zimmermann, quien es quizás uno de los mayores representantes de la lingüística misionera, recopila estudios sobre diferentes gramáticas o vocabularios que se escribieron durante el periodo colonial.¹⁰⁷ En el libro *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por él, la perspectiva que predomina es que es que los escritos de los misioneros sobre las lenguas deben entenderse en el contexto de la historia lingüística americana, para entender la conformación de redes de conocimiento y la forma como usaron y crearon estrategias para conocer lenguas cuya estructura era desconocida, pero a la vez entenderlos como instrumentos.¹⁰⁸ Pese a lo productivo de los estudios de Zimmermann y sus planteamientos, su tono es meramente lingüístico y en ocasiones desdibuja la comprensión histórica. Habla de los indígenas como “hablantes”, de los misioneros como “lingüistas” o los trabajos misionales como “trabajo de campo” en los que se recogía información. O evalúa el conocimiento lingüístico con las herramientas metodológicas actuales y confunde el objetivo de convertir a los indios (y para ello la necesidad de conocer sus lenguas) con una intención por llegar a un conocimiento puro, que

¹⁰⁶ Errington, *Linguistics in a colonial*.

¹⁰⁷ Véase, por ejemplo, Klaus Zimmermann y Birte Kellermeier-Rehbein, eds., *Colonialism and Missionary Linguistics* (Berlín: De Gruyter, 2015).

¹⁰⁸ Klaus Zimmermann, ed., *La descripción de las lenguas*.

por supuesto es problemático para hablar de las gramáticas del periodo colonial.¹⁰⁹ No obstante, la reunión de trabajos en este libro es sin duda un gran aporte a la comprensión lingüística de las gramáticas de las lenguas indígenas, sobre todos los que analizan la gramática como parte de la historia de las ideas y del conocimiento lingüístico sobre la América hispana, como en el caso del trabajo de Manfred Ringmacher y el de Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz.¹¹⁰ Esta última argumenta que el quechua que puede encontrarse en las diferentes gramáticas y en los textos religiosos de los siglos XVI y XVII es en realidad una lengua creada en el contexto colonial, porque los religiosos tuvieron que transformar ciertas partículas, sobre todo en la sintaxis de la lengua, para poder clasificarla según la gramática conocida por ellos para ese entonces. Por ejemplo, afirma que en algunos sermones y documentos doctrinales aparecen formas artificiosas como los pronombres demostrativos o el uso repetitivo de conjunciones (que es característico de las lenguas romances), pero se descarta por ejemplo la nominalización, que es un recurso del quechua.¹¹¹ Esto quiere decir, entonces, que la producción lingüística misionera no debe entenderse como la representación exacta de las lenguas indígenas, que es como en muchas ocasiones se estudian estos trabajos, sino como una codificación que necesariamente implicó construcción.

Los estudios sobre Colombia en este libro son más generales. Uno de ellos, del cual Christiane Dümmler es autora, analiza las características de algunas gramáticas (como el hecho de que siguieran el modelo de la gramática latina de Nebrija), vocabularios (como que incluyeran más que palabras para referirse a expresiones o frases) y textos religiosos (con respecto a que los misioneros incluyeran sus pensamientos en los confesionarios) escritos en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII y XVIII, todos problemas importantes, pero que

¹⁰⁹ Sobre esto último, dice, por ejemplo, que en la descripción de las lenguas indígenas “muchos de los lingüistas no se daban cuenta de la diferencia entre sonido y letra”. Cf. Klaus Zimmermann, ed., *La descripción de las lenguas*, 11.

¹¹⁰ Manfred Ringmacher, “El Vocabulario náhuatl de Molina leído por Humboldt y Buschmann”, en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann (Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1997), 75-117. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, “La descripción gramatical como reflejo e influencia de la realidad lingüística: la presentación de las relaciones hablante-enunciado e intra-textuales en tres gramáticas quechuas coloniales y ejemplos de su uso en el discurso quechua de la época”, en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann (Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1997), 291-319.

¹¹¹ Esta misma idea la defiende Mannheim, *The Language of the Inka*.

no se profundizan.¹¹² Miguel Ángel Meléndez Lozano realiza un estudio introductorio y sintético de la gramática y el vocabulario de la lengua achagua (del que se hablará más adelante), cuyo manuscrito está a nombre de los padres jesuitas Alonso de Neira y Juan Rivero en 1762.¹¹³

Siguiendo estas mismas perspectivas, Micaela Carrera de la Red ha estudiado problemas lingüísticos en el periodo colonial de la actual Colombia. Carrera de la Red ha hecho un trabajo muy importante de recolección de fuentes y corpus para la historia del español. Además, ha analizado diferentes tipos de documentos del periodo colonial desde una perspectiva lingüística, pero sin desconocer su uso burocrático.¹¹⁴ En un artículo publicado en 2015 con José Zamora Salamanca, se enfoca en las actividades lingüísticas de los misioneros en las fronteras del Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y específicamente en lo que implicaba semántica y socialmente usar las lenguas indígenas.¹¹⁵ No obstante, el artículo analiza solo parcialmente la función de las lenguas, y trata temas como los préstamos lingüísticos en español, a partir de dos relaciones de don Sebastián López Ruiz sobre los andaqués. Los autores evidencian los mecanismos que se utilizaron para traducir algunas palabras,¹¹⁶ la diferencia entre las traducciones de las palabras, la variedad lingüística y los procesos de alternación lingüística, aunque no problematizan el uso de esas gramáticas y esos vocabularios en el periodo colonial, y los entienden como parte de un discurso científico inaugurado a finales del siglo XVIII, pero no los relacionan con las artes y vocabularios que se hicieron antes.

¹¹² Christiane Dümmler, “La Nueva Granada como campo de labor lingüístico-misionera: presentación y análisis de varias obras de la época colonial”, en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann (Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1997), 413-432.

¹¹³ Meléndez Lozano, “El ‘Arte y vocabulario’”.

¹¹⁴ Véase por ejemplo Micaela Carrera de la Red, “El segundo viaje de Cristóbal Colón (1493-1496): análisis histórico-lingüístico de documentación original”, *Revista de filología de la Universidad de La Laguna*, 18(2000): 53-74; “Documentos de descubridores y pobladores del Nuevo Reino de Granada (1520-1551): estado de lengua”, *Revista de filología románica*, 18 (2001): 327-350; “Hacia una organización del léxico colombiano extraído de documentos: Siglos XVI a XVIII”, *Archivo de filología aragonesa* 59-60(2002): 1131-2004; “Parámetros de variación morfosintáctica en textos clasificados como ‘Autos’ en la Nueva Granada del siglo XVIII”, en *Actas del XXVI Congreso Internacional de Lingüística y de Filología Románicas*, editado por Emili Casanova y Casáreo Calbo Rigual (Berlín: De Gruyter, 2013), 63-76.

¹¹⁵ Micaela Carrera de la Red y Francisco Zamora Salamanca, “Connections between the scientific discourse and the frontier missions in the surroundings of the Viceroyalty of New Granada”, en *Colonialism and Missionary Linguistics*, editado por Klaus Zimmermann y Birte Kellermeier-Rehbein (Berlín: De Gruyter, 2015), 199-229.

¹¹⁶ Esto mismo lo hace Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, al mencionar que los préstamos léxicos fueron uno de los mecanismos más utilizados para traducir la doctrina cristiana a las lenguas indígenas.

Un campo que se ha desarrollado de manera paralela a la lingüística misionera es lo que se ha llamado “lingüística colonial”. Mientras algunos autores argumentan que ambas tendencias tratan de relacionar el conocimiento lingüístico en un contexto de dominación imperial, otros afirman que son fácilmente diferenciables. De manera general, algunas de las diferencias que arguyen es que mientras la lingüística misionera se estudia para el caso de América Latina y los imperios ibéricos, y se relaciona directamente con el trabajo que hacían los misioneros para convertir a los indios durante la época colonial; la lingüística colonial se enfoca en la forma como ha sido comprendido el imperialismo desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, y se interesa sobre todo en la presencia colonial de países como Estados Unidos, Rusia, Alemania, Italia, Japón o Francia en África, Asia y Oceanía. Esta última, además, se enfoca en el trabajo llevado a cabo por laicos y en problemas como las ideologías, los discursos coloniales y las políticas de la lengua.¹¹⁷

Por otra parte, desde la década de 1970, se acuñó el concepto de “ecología lingüística” para el estudio del contacto entre dos grupos sociales que tienen diferentes lenguas, sobre todo cuando se trata de una mayoritaria y una minoritaria. El punto de partida de estos estudios es la concepción de la lengua como sistema vivo que debe analizarse teniendo en cuenta su contexto social e implicaciones éticas.¹¹⁸

Los estudios sobre una región específica de la América española contribuyen a aclarar estos panoramas generales. Para el caso del Perú, una de las investigaciones más importantes ha sido la del antropólogo Bruce Mannheim.¹¹⁹ El estudio de este autor sobre el quechua tiene un fin muy claro: dilucidar que desde la llegada de los europeos al territorio peruano el quechua ha sido una “lengua oprimida”.¹²⁰ Es decir que la investigación sobre la historia de las políticas lingüísticas se justifica en la medida en que el problema ha pervivido en el tiempo. Por ello, el autor hace una comparación entre lo que fue el periodo colonial tardío y la consiguiente realidad republicana: 1) mientras que durante el tiempo de dominación

¹¹⁷ Al respecto, véase Thomas Stolz e Ingo H. Warnke, “From missionary linguistics to colonial linguistics”, en *Missionary Linguistics and Colonial Linguistics*, editado por Klaus Zimmermann y Birte Kellermeier-Rehbein (Berlín: De Gruyter, 2015), 3-28.

¹¹⁸ A pesar de que estos trabajos se enfoquen en problemas suscitados de contacto, no se profundizará en ellos porque sus preocupaciones políticas y metodológicas desbordan los objetivos de este trabajo. Sobre esta perspectiva, véase, por ejemplo, Klaus Zimmermann, *Política del lenguaje*.

¹¹⁹ Bruce Mannheim, “La memoria y el olvido en la política lingüística colonial”, *Lexis*, XIII 1(1989): 13-45; Mannheim, *The Language of the Inka*.

¹²⁰ Mannheim, “La memoria y el olvido”, 15.

española se pretendió alcanzar la unidad del imperio español; en la época republicana se tuvo como objetivo lograr la unidad de la nación peruana. 2) Mientras que durante los siglos XVI y XVII fue reiterativa la afirmación de que el quechua carecía de los vocablos necesarios para expresar las ideas religiosas; en el siglo XX se planteó que esta lengua era insuficiente para expresar la realidad tecnológica contemporánea. 3) Mientras que los jesuitas fueron los encargados del adoctrinamiento cultural y religioso de los indígenas; posteriormente los educadores liberales se encargaron de la formación mediante “modelos de transición”. 4) Mientras que en el periodo colonial se hizo un esfuerzo por regular las cartillas de catecismo para impartir la doctrina; en los siglos posteriores se diseñaron cartillas educativas con cuentos infantiles europeos. Es decir, para Mannheim, ambas políticas contribuyeron a la dominación y al ataque sobre la lengua quechua.¹²¹

En la época prehispánica, previa a la llegada de los ibéricos, el quechua era la lengua de administración del Tawantinsuyo y era el medio de comunicación con los pueblos incorporados. Pese a esto, no puede hablarse de que había una “hegemonía lingüística”. Luego de la aparición de los españoles y la posterior declaración de esta lengua como “general”, el quechua comenzó a expandirse aún más, debido a las necesidades políticas y religiosas de los europeos.

Mannheim explica que las políticas lingüísticas planteadas por la Corona fueron muy vulnerables al “grupo de presión de la Audiencia ante el Consejo”. Sin embargo, a lo largo del periodo colonial predominaron los intentos de asimilar las lenguas indígenas a la europea: mientras que en un primer momento (finales del siglo XVI y comienzos del XVII) se trató de una “asimilación suave”; posteriormente (mediados del siglo XVII y desarrollada en el XVIII) se consolidó una “asimilación dura”,¹²² es decir, la imposición radical de la lengua del dominador sobre la variedad lingüística de los dominados. Para argumentar este cambio, el autor explica cómo fue el tratamiento que las autoridades civiles y eclesiásticas le dieron a este asunto en el transcurso de los años. Mannheim evalúa las transformaciones que

¹²¹ Mannheim, “La memoria y el olvido”.

¹²² Mannheim, “La memoria y el olvido”, 18-19. Para Mannheim, esta fue la posición que heredó, continuó y aplicó el gobierno republicano peruano —salvo pocos momentos excepcionales—. Para argumentar esto, el autor pone un ejemplo que da cuenta de la continuidad de esta situación en Perú: solamente hasta 1979 se aprobó que los ancianos analfabetos y no hablantes de castellano tuvieran derecho al voto. Cf. Mannheim, “La memoria y el olvido”, 34.

ocurrieron desde las Leyes de Burgos en 1512, cuando se impuso la instrucción en castellano, hasta las medidas tridentinas que privilegiaron las lenguas vernáculas para la predicación. El Concilio provincial de Lima de 1551-1552 revocó la prohibición que el arzobispo Jerónimo de Loayza había impuesto sobre las cartillas en lenguas indígenas y ordenó que los sacerdotes aprendieran la lengua de los indios, aunque las oraciones y fórmulas religiosas debían seguirse enseñando en castellano. En el segundo Concilio de Lima, en 1567-1568, las autoridades fueron aún más radicales, porque prohibieron el uso de intérpretes, confirmaron la necesidad de la enseñanza del catecismo en las lenguas locales e impusieron el uso de un catecismo estandarizado, pues había habido problemas con las diferentes traducciones que se habían hecho hasta ese entonces. Por ello, en el siguiente Concilio se encomendó a una comisión que mandaba el superior jesuita José de Acosta a redactar un catecismo, un sermonario y un libro de confesiones. Asimismo, se mandó a que comenzara el proceso de establecimiento de la primera imprenta en territorio peruano con el fin de supervisar las impresiones de estos libros religiosos.¹²³

En este periodo, según Mannheim, ocurrió una homogenización lingüística, porque la creación de diferentes cátedras y cursos de lengua quechua, las medidas eclesiásticas que impusieron el quechua como la lengua franca y el carácter civil que adquirió la directriz de que los sacerdotes debían aprender la lengua indígena desplazaron otras lenguas que tenían un representativo número de hablantes en este territorio. Empero, hasta avanzada la primera mitad del siglo XVII, continuaron las denuncias acerca del poco conocimiento que los religiosos tenían sobre la lengua nativa y, por lo tanto, la falta de entendimiento que había en las actividades de predicación. Además, se criticó que estas prerrogativas no estaban siendo aplicadas, porque dependían en muchos casos de situaciones locales y preferencias personales.¹²⁴

Las posiciones que se adoptaron de manera progresiva por el clero regular y las autoridades civiles en Perú tuvieron una oposición fuerte que se sustentaba en dos ideas: la primera era

¹²³ Este hecho es muy importante para la historia de la lengua quechua, porque implicó la estandarización de las características fonéticas, ortográficas y gramaticales de la lengua con un fin religioso. Un estudio diacrónico de esta lengua necesariamente debería tener en cuenta estas situaciones históricas. Difícilmente se pueda reconstruir la lengua como era antes de la sistematización europea, pero la comparación de los diferentes libros y traducciones que circularon en este contexto podría traer pistas para una aproximación. Esta afirmación puede extenderse al estudio de otras lenguas americanas.

¹²⁴ Mannheim, "La memoria y el olvido", 23.

que se consideraba que, si un grupo de personas hablaba en la misma lengua, por consiguiente, tenían una “unión natural”. En esta idea fue que se sustentaron los edictos para erradicar el árabe en la península ibérica. La segunda era que la lengua era un recipiente necesario de la memoria cultural indígena y, por lo tanto, era necesario propiciar su olvido.¹²⁵

En las primeras décadas del siglo XVII, con reiteradas quejas por el fracaso de estas políticas, el monarca Felipe III impuso la castellanización como la forma en la que se debía continuar el control de los indígenas. Aunque para Mannheim esta medida tuvo un cumplimiento irregular, sí tuvo una influencia decisiva en las actividades lingüísticas de los religiosos; en palabras suyas, “el cambio en la política real provocó de verdad el ocaso de la literatura religiosa oficial en las lenguas indígenas”.¹²⁶ Se continuaron reeditando artes y catecismos de publicaciones anteriores, pero la producción sobre el conocimiento de las lenguas se detuvo. En Perú hubo una resistencia importante a estas medidas: desde mediados del siglo XVII y durante el siglo XVIII los criollos terratenientes trataron de adquirir legitimidad política reclamando el pasado incaico y utilizando la lengua quechua y la “usanza incaica”.¹²⁷ Las sublevaciones que continuaron durante muchos años, incluso hasta la de Túpac Amaru II, llevaron a que las autoridades tomaran medidas más radicales sobre la instrucción, las costumbres indígenas y el uso de la lengua castellana. Por ejemplo, en 1781 se propuso que los indígenas solo tendrían cuatro años para aprender el castellano, se terminó la cátedra quechua en la Universidad de San Marcos, se prohibió leer al Inca Garcilaso de la Vega, se restringieron las pruebas genealógicas para buscar descendientes incas, entre otras medidas. En este contexto, según Mannheim, la lengua desempeñó una función primordial, porque, en muchos casos, fue una herramienta de resistencia para los hablantes del quechua y, en otros, las autoridades la usaron para excluir administrativa y políticamente a quienes no sabían el castellano.

Mannheim llama la atención sobre algo que, según su postura, debe tenerse en cuenta para mantener la memoria inca: los debates acerca de la política lingüística se han llevado a cabo

¹²⁵ Esta idea fue sobre todo defendida por los franciscanos. Mannheim, “La memoria y el olvido”, 24.

¹²⁶ Mannheim, “La memoria y el olvido”, 25.

¹²⁷ Mannheim arguye que este es el primer antecedente del movimiento denominado “indigenismo” de la primera mitad del siglo XX. Cf. Mannheim, “La memoria y el olvido”.

por individuos o comunidades que no hablan la lengua quechua. Un llamado de atención, sin duda, que es extensible para diferentes geografías del continente americano.

A pesar de los aportes de Mannheim con respecto a las políticas lingüísticas en Hispanoamérica, su perspectiva de análisis ha sido criticada de por el historiador español Nicolás Sánchez Albornoz.¹²⁸ El autor parte de la afirmación de que el paso del predominio de las lenguas indígenas a la generalización del castellano en América Latina está aún por estudiarse. No obstante, el autor no pretende analizar lo ocurrido durante la época del dominio español, sino evaluar la metodología y las fuentes que se han utilizado corrientemente en las investigaciones sobre este tema, pues “el estrecho ángulo filológico” con el que se ha solido contemplar el contacto entre las lenguas amerindias y el castellano ha sido insuficiente. En las investigaciones, según Sánchez-Albornoz, ha predominado la hipótesis según la cual “la inversión de los dominios lingüísticos fue provocada por imposición oficial”. Esa afirmación ha supuesto que la voluntad de los indígenas de hablar castellano se debió a la obligación que impuso la Monarquía para castellanizarlos. Pero esta interpretación ha sido errónea. Los monarcas renacentistas estaban acostumbrados a reinar en un contexto de coexistencia de lenguas diferentes, y esto no representaba un problema “para que los señores se repartieran súbditos”.

Los humanistas castellanos del siglo XVI quisieron realzar su propia lengua, en un tiempo en el que las demás lenguas vernáculas también reclamaban su reivindicación. Por lo tanto, tal intención no significó nada nuevo ni tuvo mayores implicaciones. La “conciencia lingüística imperial” solo puede datarse a principios del siglo XVII, cuando el imperio comenzaba a ser una realidad.¹²⁹ Mientras tanto, las lenguas indígenas ocuparon un lugar más en la estratificación que se solía hacer en la Península. Esto se constata en que, a pesar de la llegada de los ibéricos al Nuevo Mundo, en los territorios americanos el castellano no fue la lengua que predominó en la expresión culta, sino que el latín ocupó los ámbitos legislativo, religioso y educativo, tal y como se hacía en los grandes reinos europeos. El castellano se pensó desde el inicio como el instrumento que contribuiría a la difusión del cristianismo. La tarea de alfabetizar y enseñar el castellano a los nativos necesitaba de unos recursos

¹²⁸ Sánchez-Albornoz, “De las lenguas amerindias”, 49-67.

¹²⁹ Sánchez-Albornoz, “De las lenguas amerindias”, 49, 51.

impensables. Por eso se comenzó a operar “por arriba”, es decir, por medio de la enseñanza en colegios a los hijos de los caciques e indios principales, y que solo concluyó en el acceso de una pequeña minoría. Tampoco tuvieron efecto muy favorable las escuelas conventuales creadas para otros indios y mestizos. Por ello, analiza Sánchez-Albornoz, el castellano siguió “librado a una difusión espontánea”, con la dificultad de que esto demoraba las labores de predicación. De aquí que en 1550 se haya expedido una real cédula que mandaba a que franciscanos, dominicos y agustinos contribuyeran a la enseñanza del castellano a quienes desearan aprenderlo; igual actitud que tomó Felipe II más de cuarenta años después. Ante los fracasos del uso de intérpretes, de gestos, del latín y del castellano para la evangelización, el apostolado ordenó que los misioneros aprendieran las lenguas locales.

Para reducir esta intrincada labor, simplificaron el gran mosaico lingüístico en unas pocas lenguas, pues estas serían herramientas más próximas a los nativos y serviría de intermediaria para la predicación. En un primer momento, la Corona no estuvo de acuerdo con que una nueva lengua sirviera para tal fin, porque de esta manera otros nativos debían aprender una lengua desconocida: de optar por una lengua intermedia debía ser por el castellano. El panorama cambió cuando Felipe II, por urgencia de evangelizar a los indios, acogió las determinaciones del apostolado. Posteriormente, estas fueron refrendadas por el Concilio de Trento y los provinciales, lo que contribuyó a que no desaparecieran tan rápidamente diferentes lenguas y que, incluso, algunas lenguas obtuvieran con esto mayor promoción.

Esta situación contrastó con lo que se estaba haciendo con el árabe residual de los moriscos en la península ibérica, pues la persecución fue muy violenta y las sublevaciones que las prohibiciones despertaron en 1567 fueron reprimidas arduamente. Sánchez-Albornoz explica que estas diferencias se deben a que los moriscos eran en ese entonces minoría en la Península, y los indígenas eran mayoritarios.

Sánchez-Albornoz afirma que durante los siglos XVI y XVII no se emprendió ninguna campaña que pretendiera extinguir las lenguas de los indios, aunque, por ejemplo, el empeño para extirpar idolatrías muchas veces se relacionó con la necesidad de darle predominancia al castellano, que estaba libre de posibles relaciones que establecieran con sus creencias

religiosas.¹³⁰ Es decir que los motivos que se utilizaron para esgrimir los argumentos de la necesidad que había de intervenir en las lenguas no eran de carácter lingüístico.

La preocupación por la ineficacia de la cristianización de los indios comenzó en el segundo tercio del siglo XVII, debido sobre todo a la falta de religiosos que supieran las lenguas nativas. Por ello, el rey envió reales cédulas a los arzobispos de Lima y Santafé en 1634 para que hicieran un mayor esfuerzo en este sentido, y a México y Quito en 1636. De aquí que, por ejemplo, en 1685 el virrey del Perú organizara una campaña educativa muy ambiciosa, justificando que la mayoría de los indios continuaban hablando como en la época prehispánica. Aunque esto no fue común en todos los territorios ultramarinos. Por ejemplo, en 1700 hubo reiteradas quejas de que en Guatemala casi no había escuelas ni maestros para instruir a los indios. La concreción de tales prolongadas medidas solo vino a darse a mediados del siglo XVIII.

La época posterior, según Sánchez-Albornoz, trajo un cambio en los criterios pragmáticos que habían predominado en las políticas monárquicas de los Austrias y los primeros Borbones. El debate principal comenzó en México en 1717 cuando el arzobispo Lanciego expresa sorpresa de que los indios no supieran todavía español. El problema se lo atribuía a la indolencia de los clérigos y los métodos de catequización. El ataque más agudo a esta situación se dio en 1769 con la exhortación del arzobispo Lorenzana, cuando pidió al rey que se mandara a enseñar castellano a los indios y que se olvidara de la disposición de que los clérigos debían saber las lenguas locales. Las intenciones del prelado para que se alcanzara la unidad idiomática chocaron con las fuertes críticas de los cleros y de los indios.

Luego de la real cédula de 1770, la Corona expidió unas complementarias en 1782 sobre la erección de escuelas, lo que trajo la proliferación de estas en algunos territorios, sobre todo de Nueva España.¹³¹ Sin embargo, según Sánchez-Albornoz, a lo que condujo esta proliferación fue “al avance espectacular [...] del bilingüismo”. Todo este recorrido le permite al autor concluir que “la política lingüística y educativa de la Corona, nada tiene de

¹³⁰ Quienes coinciden con esta idea argumentan que las medidas que se pretendieron tomar — y que años después se ordenaron — no iban en detrimento de las lenguas de los indios, sino que la Corona impulsó el bilingüismo entre estos. Cf. Rivarola, *El español de América*.

¹³¹ Véase el estudio detallado de Dorothy Tank de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821* (México: El Colegio de México, 2000).

incoherente si lo que se considera son disposiciones sueltas y el periodo colonial en bloque”.¹³² Es decir, según el autor, es posible caracterizar de forma clara ciertas etapas que, en absoluto, darían cuenta de contradicciones ni de arbitrariedades de la Corona, como lo planteó Mannheim.

Sánchez-Albornoz manifiesta su incredulidad hacia el impacto que tenía la legislación relativa a las lenguas en una de sus conclusiones: la implantación del castellano solo se dio de forma definitiva con el reconocimiento como lengua oficial en las repúblicas, el fomento a las escuelas primarias y el proceso de urbanización posterior —“que arrancararía a multitud de indígenas del mundo rural”—.¹³³

En Colombia este tema ha sido objeto de estudio de pocas investigaciones lingüísticas, a diferencia de lo que se ha producido en otros lugares, como se ha visto. Casi toda la bibliografía que se encuentra sobre este tema en el país tiene como periodo de estudio la última mitad del siglo XX hasta el presente.¹³⁴ Uno de los investigadores que más se ha preocupado por la política lingüística en el país ha sido el antropólogo Roberto Pineda Camacho. Primero, publicó un estudio llamado “La política lingüística en Colombia” en 1997 en el que presentó un panorama acerca de las variaciones que ha tenido este asunto en el país.¹³⁵ El estudio de Pineda Camacho contradice algunas afirmaciones recurrentes en la literatura académica sobre este tema. Se ha dicho que la posición de la Corona durante la segunda mitad del siglo XVIII afectó la vitalidad de las lenguas indígenas por haber prohibido su uso e impulsar la enseñanza generalizada del castellano. Esta situación ha sido vista como contrapuesta a las políticas republicanas con respecto a las lenguas, porque se ha considerado que en esta centuria tuvieron una mejoría significativa.¹³⁶ A diferencia de esta

¹³² Sánchez-Albornoz. *De las lenguas amerindias*, 59.

¹³³ Sánchez-Albornoz. *De las lenguas amerindias*, 64.

¹³⁴ En las décadas de 1970 y 1980 hubo un cambio en la actitud de la política colombiana sobre las lenguas, debido al resurgimiento de movimientos políticos e indígenas, especialmente del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que lucharon por el reconocimiento de una identidad nacional a partir de la historia y la lengua. A lo largo de estos años se formularon algunas medidas que sirvieron de base para la perspectiva plural de las lenguas colombianas que se expresó en la Constitución colombiana de 1991. Para ampliar este tema, véase Pineda Camacho, “La política lingüística”, 166-170. En el contexto local, véase por ejemplo el libro de Víctor Villa Mejía, que hace un recuento general del tema de las posiciones lingüísticas de algunas de las instituciones colombianas desde los siglos XVIII y XIX, pero especialmente en el XX. Villa Mejía, *Política idiomática*.

¹³⁵ Roberto Pineda Camacho, “La política lingüística”.

¹³⁶ Humberto Triana y Antorveza, “Factores políticos y sociales que contribuyeron a la desaparición de lenguas indígenas (Colonia y siglo XIX). *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*, coordinado

idea, Pineda Camacho ha afirmado que las medidas republicanas fueron aún más agresivas hacia los indígenas y que, por lo tanto, los lingüistas deben considerar críticamente los ideales que hubo en la búsqueda de la identidad nacional mediante la exaltación del castellano, como se hizo de manera reiterada en el siglo XIX.

En los años iniciales de la República se propusieron algunas medidas que reconocían las lenguas indígenas. Por ejemplo, la ley 192 del 25 de mayo de 1824 ordenó recuperar todos los materiales (gramáticas, vocabularios, traducciones de textos religiosos, etc.) que fueron elaborados por los misioneros durante el periodo de dominación monárquica. Asimismo, el decreto del 3 de octubre de 1826 ordenó instituir cátedras de lenguas indígenas en las universidades. Los propósitos de estas medidas no llegaron a ejecución.

La Constitución de 1886, que fue la carta política del triunfo conservador luego de varios años de liberalismo, no se refirió a las lenguas indígenas. Un año más tarde la Ley 153 de 1887 y luego la Ley 89 de 1890 establecieron que los indígenas serían objeto de la acción de las misiones para su reducción a la “vida civilizada”. Algunos de los misioneros que participaron en estas empresas de adoctrinamiento de los grupos que no estaban incorporados aún a la República desarrollaron importantes trabajos sobre las lenguas indígenas. Los más importantes que se conocen son los que realizaron los agustinos recoletos en Casanare y los capuchinos en la Guajira.¹³⁷ A finales del siglo XIX y a principios del XX, las condiciones de las lenguas indígenas no tuvieron grandes variaciones. Luego del Concordato de 1887, en el que se cedió el control de la educación a la Iglesia Católica, la jurisdicción de territorios donde estuvieran ubicados los indígenas estaba a cargo de las diferentes órdenes religiosas. Por ello, por ejemplo, misioneros monfortianos que tuvieron una presencia muy fuerte en el Vaupés adoptaron la lengua tucano para la evangelización y prohibieron el uso de las otras lenguas existentes en este territorio. Es decir, lo que se podría interpretar como una medida

por Ximena Pachón, y François Correa (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/ Instituto Colombiano de Antropología, 1997), 85-154.

¹³⁷ En 1898, crearon un noviciado y un colegio de formación para los misioneros cuyo énfasis era el aprendizaje de la cultura y la lengua guajira. Es decir, en muchas de las misiones se siguió considerando necesario aprender la lengua indígena para poder evangelizar. Cf. Pineda Camacho, “La política lingüística”, 161.

positiva para la preservación de las lenguas indígenas —como es que se evangelice en una de ellas y no en castellano— fue, al contrario, una decisión deliberada por suprimirlas.¹³⁸

En el siglo XX, esta relación conflictiva entre la evangelización y las lenguas indígenas continuó en empresas que fueron avaladas institucionalmente, pero que han sido muy criticadas por el daño que le causaron a las lenguas indígenas. El caso más conocido es el del Instituto Lingüístico de Verano, que se presentó como una iniciativa de carácter científico, pero fueron reconocidas sus labores evangélicas y, por lo tanto, fue continuador de una política aculturadora. A partir de la década de 1970, pero especialmente con la Constitución política de 1991, se comenzó a reconocer la pluralidad de lenguas en el país y, por lo tanto, desde este año se han desarrollado planes específicos de conservación patrimonial. Sin embargo, según la explicación de Pineda Camacho, el punto crítico de estas políticas es que se han basado en la noción de “territorialidad”, es decir, de ubicar una lengua en una geografía determinada; y no se ha tenido en cuenta situaciones complejas de pervivencia de varias lenguas en un mismo lugar.

Pineda Camacho en otro de sus estudios hace un análisis sintético sobre las políticas lingüísticas en el país, partiendo de presupuestos teóricos y analíticos, y continuando con una historia más o menos cronológica acerca de este tema desde el siglo XVI hasta el XX.¹³⁹ Su punto de partida es que la política lingüística hace “parte de procesos culturales y políticos más amplios”, y, por lo tanto, debe entenderse que las relaciones de poder definen las funciones que una lengua tiene en una sociedad determinada.¹⁴⁰ Para el autor, la planificación lingüística significa cualquier actitud “deliberada para cambiar una lengua o sus funciones”.¹⁴¹ En este sentido, Pineda se pregunta si la forma como el Estado ha manejado la lengua ha sido con la política de asimilación lingüística, que significa la imposición de una lengua dominante sobre las otras, o si, al contrario, ha habido un reconocimiento abierto al pluralismo lingüístico del país. La respuesta es que solamente en las últimas décadas del siglo XX se privilegió esta última, pues casi de manera general predominaba la asimilación

¹³⁸ Inicialmente, esta orden trató de evangelizar en francés, su lengua materna, pero no pudo sostener esta política por mucho tiempo debido a la oposición del gobierno colombiano. Cf. Pineda Camacho, “La política lingüística”.

¹³⁹ Roberto Pineda Camacho, *El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2000).

¹⁴⁰ Pineda Camacho, *El derecho a la lengua*, 23.

¹⁴¹ Pineda Camacho, “La política lingüística”, 27.

lingüística —aunque implícita en muchos casos—. ¹⁴² Ahora bien, para desarrollar estos argumentos el autor hace un recorrido sintético por la historia de las políticas lingüísticas de Colombia, sin profundizar en cada uno de los periodos de estudio.

Para la época que interesa a esta investigación, el autor explora en dos capítulos cómo ocurrió el proceso de castellanización en la América española y específicamente en Colombia. Pineda entiende que el tránsito para el reconocimiento del “derecho a la lengua” comenzó en el siglo XVI cuando se utilizaron las lenguas vernáculas para la comunicación por medio de intérpretes. ¹⁴³ Sin embargo, posteriormente y luego de una primera fase de dificultades para la intercomprensión, se impuso la necesidad de castellanizar a los indios en las Leyes de Burgos en 1512, pues se mandaba a que los encomenderos enseñaran a los hijos de los caciques e indios principales a leer y escribir en español. En 1550 la Corona consideró que por la diversidad de lenguas en el Nuevo Reino y la “incapacidad” de estas para expresar el mensaje divino, contrario al quechua o al náhuatl, debía encargar a los misioneros que castellanizaran a los indios. En este contexto fue que los dominicos fundaron una escuela para alfabetizar y enseñar la gramática española, que solo funcionó parcialmente. Sin embargo, las dificultades para la predicación en estas circunstancias fueron evidentes desde el inicio. ¹⁴⁴

El cambio de estas políticas, según Pineda Camacho, fue cuando Felipe II respaldó la posición del Concilio de Trento de que la evangelización se hiciera mediante las lenguas nativas. En 1574 y 1576, se mandó a proveer curatos solo a quien supiese la lengua de los indios y a que se introdujera de forma paulatina el castellano, respectivamente. Este proceso implicó la creación posterior de una cátedra de muisca y, sobre todo, una compleja producción de gramáticas y vocabularios para el aprendizaje los mismos párrocos de las

¹⁴² Recuérdese lo explicado sobre Mannheim cuando afirma que en los territorios americanos predominó la asimilación blanda desde finales del siglo XVI hasta la primera mitad del XVIII, y la asimilación dura desde la segunda mitad del siglo XVIII.

¹⁴³ Pineda Camacho, *El derecho a la lengua*.

¹⁴⁴ Una de estas dificultades se dieron en la confesión, pues los curas y los indios no se entendían. Además, se aprendían la doctrina de memoria, pero no entendían su significado. Cf. Pineda Camacho, *El derecho a la lengua*, 51. No obstante, sobre esta afirmación, habría que tener en cuenta que la forma idónea de aprender la doctrina era memorizándosela. Recitar de memoria el catecismo y las oraciones era una manera de evidenciar si una persona era verdaderamente cristiana. Esta idea se reforzó luego de las amenazas del protestantismo, porque se consideró mejor que los indios se supieran las oraciones antes que las interpretaran. Cf. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*.

lenguas indígenas, como se ha mencionado que analizan otros autores. Las oposiciones no se hicieron esperar, pues agustinos, franciscanos y dominicos expresaron la falla que tal metodología tenía, porque en el Nuevo Reino no existía una lengua general y su vocabulario era muy pobre. La decisión antes tomada no se alteró. Pineda continúa con una cronología que ya es muy conocida: la llegada de los jesuitas, su interés por las lenguas indígenas, los problemas que existieron para la traducción de textos religiosos y el prestigio que alcanzaron los religiosos que se apropiaron del muisca.

En 1666, pese a los intentos por suprimir la cátedra de muisca, no se logró y, al contrario, esta continuó hasta el siglo XVIII. En 1715, según Pineda Camacho, el avance de la castellanización era notable, por lo que gran parte de la población era bilingüe. Desde este momento, “se implantó de manera sistemática en el Nuevo Reino de Granada un método para la educación de los indios”.¹⁴⁵ Esta situación continuó hasta la real cédula de 1770. Lo que menciona Pineda Camacho en la época posterior es interesante para entender el real alcance de estas disposiciones: pese a las prohibiciones de utilizar las lenguas indígenas, en el suroccidente colombiano continuaron sirviendo para la evangelización a principios del siglo XIX. Las razones que el autor atribuye a este hecho son que para esta época había, en parte, un abandono a las iglesias, una crisis misional nacida en el siglo XVIII y que continuaba mostrando sus consecuencias, las fuertes resistencias indígenas que hubo y la fidelidad de los religiosos hacia las disposiciones del Sínodo de 1717 —que había reafirmado la necesidad de que los clérigos que manejaran los curatos de los indios supieran la lengua materna de estos—.

Pineda Camacho afirma, además, que por ciertos testimonios de época se puede interpretar que en territorio muisca se había formado un “pidgin” español-muisca, pero que era muy pobre e irregular.¹⁴⁶ El panorama que presenta Pineda Camacho para finales del siglo XVIII

¹⁴⁵ Pineda Camacho, *El derecho a la lengua*, 72. El autor no desarrolla esta afirmación, pero valdría la pena hacer un estudio más específico sobre estos métodos de enseñanza para saber si realmente se puede hablar de cambios luego de la real cédula de 1634.

¹⁴⁶ El estudio de posibles creaciones de pidgin, entendida como una lengua que sirve de mediación entre grupos de hablantes de diferentes lenguas, o el análisis del uso de una lengua indígena como lengua de contacto entre dos grupos hablantes de diferentes lenguas, ha sido poco explorado, pero es un problema relevante en el sentido en que tiene que ver con el estatus que tiene una lengua con respecto a otras. Santiago Paredes Cisneros argumenta que la lengua pijao fue una lengua que permitió a españoles y paeces comunicarse con los indios a quienes se les adjudicó la categoría pijao. “Lengua pijao como lengua franca en las gobernaciones de Popayán y Neiva, siglos XVI-XVII”, *Fronteras de la historia* 23, 1(2018): 40-66.

es desolador: para esta época, el interés por el estudio y el aprendizaje de las lenguas indígenas se había perdido, a excepción de un selecto grupo conformado por José Celestino Mutis y, por ello, varios virreyes del Nuevo Reino de Granada manifestaron preocupación por la ignorancia que había de las lenguas nativas. Sumado a esta situación, los últimos años del periodo colonial fueron devastadores para las lenguas indígenas porque se continuó pensando que los indios debían ser reducidos e instruidos en la lengua castellana, aunque tal proceso se hiciese en sus lenguas nativas. La crisis de esta situación no terminó aquí, sino que el siglo XIX y gran parte del XX significaron la desaparición de muchas de las lenguas, por las políticas de homogenización e inclusión de los indígenas a la vida republicana con la bandera de la igualdad de los ciudadanos.

Además de Pineda Camacho en sus dos estudios, la persona que ha investigado de manera más amplia este tema ha sido Humberto Triana y Antorveza.¹⁴⁷ La publicación que más ha tenido impacto y que es obligada para quien se acerca a una perspectiva social de las lenguas indígenas es *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*.¹⁴⁸ El autor se encarga de evaluar las visiones sobre la lengua que existieron durante el periodo colonial y para ello dedica una parte extensa a los primeros dos siglos de dominación española y posteriormente se refiere al siglo XVIII, específicamente con respecto a los cambios que la Ilustración pretendió imponer en el manejo de las lenguas y a la importancia que científicos y eruditos de la época le dieron al conocimiento lingüístico que se había fraguado durante el periodo colonial.

En uno de sus artículos, Triana y Antorveza se propone analizar los factores que contribuyeron a la desaparición de muchas de las lenguas indígenas que existían en el territorio americano.¹⁴⁹ Sin embargo, según aclara, al estudiar estos temas es necesario referirse a la economía, a la política, a la administración, al comercio, etc., porque el fenómeno de imposición de una lengua sobre otra “va acompañado de fuerzas más eficaces”.¹⁵⁰ Por ello es que para referirse a dichos aspectos el autor relaciona una serie de

¹⁴⁷ Además de sus trabajos en historia social sobre las lenguas indígenas, Triana y Antorveza hizo un importantísimo aporte a la investigación lingüística diacrónica en el país con respecto al habla negra. Véase, Humberto Triana y Antorveza, *Léxico documentado para la historia del negro en América, siglos XV-XIX* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997).

¹⁴⁸ Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas*.

¹⁴⁹ Triana y Antorveza, “Factores políticos y sociales”.

¹⁵⁰ Triana y Antorveza, “Factores políticos y sociales”, 92.

sucesos (como los cambios demográficos y el estatus político de las lenguas), que no son fácilmente deducibles de las fuentes documentales relativas a las lenguas.

El primer factor que contribuyó a la desaparición de lenguas indígenas es el de la demografía. Según Triana y Antorveza, desde la llegada de los ibéricos hubo una progresiva reducción de los hablantes nativos en el Nuevo Reino de Granada, por lo que fue más fácil y rápida la expansión del castellano. El segundo factor se refiere a la “carencia de estatus jurídico y político de las lenguas vernáculas”. Para ello hace un recorrido desde el siglo XVI hasta el XX sobre la aceptación paulatina de las minorías religiosas en España, pero no desarrolla el argumento. El tercer factor es que la Corona padeció una “compulsión socio-jurídica en la expansión del castellano como lengua franca”.¹⁵¹ Por ello, desde 1550 se expidió la real cédula que mandaba a que se enseñara el castellano y, luego, en 1551, la Audiencia de Santafé ordenó que se catequizara por medio de intérpretes. De aquí que los indios principales llevaran a sus hijos a los monasterios de cada provincia, con el fin de recibir instrucción en la cultura castellana. Más adelante, el autor menciona los factores lingüísticos que interfirieron en las consecuencias mortales para muchas de las lenguas indígenas: el marcado plurilingüismo de América; la complejidad de las lenguas, lo que se reflejaba en las dificultades de las traducciones; y el “papel desestabilizador de las lenguas generales”.¹⁵²

A finales del siglo XVI, según interpreta Triana y Antorveza, el castellano había empezado a ser “una lengua común que facilitaba la comunicación, en el país, de numerosos grupos étnicos”.¹⁵³ Sin embargo, por las dificultades que implicaba la evangelización en esta lengua, el licenciado Rodrigo de Grajeda recomendó en 1558 que primero se castellanizara y posteriormente se evangelizara. Este debate no obtuvo ningún fruto porque en los años posteriores al Concilio de Trento el panorama ya estaba definido claramente: se debía catequizar en las lenguas locales. Esto despertó una polémica mucho más amplia que no cesó hasta entrado el siglo XVII, lo cual se constata en que el presidente de la Audiencia de Santafé Antonio González lanzó, a finales del XVI una política agresiva de castellanización, con el fin de que los clérigos venidos de España pudieran acceder más fácilmente a los curatos. En esta época el panorama sobre la lengua castellana era más preocupante, porque las lenguas

¹⁵¹ Triana y Antorveza, “Factores políticos y sociales”, 118, 123.

¹⁵² Triana y Antorveza, “Factores políticos y sociales”, 142.

¹⁵³ Triana y Antorveza, “Factores políticos y sociales”, 124.

indígenas habían adquirido una importancia mayor por su utilidad para los religiosos de acceder al beneficio del curato.

Según Triana y Antorveza, en la legislación del siglo XVII y casi todo el XVIII se insistió en el aprendizaje voluntario del castellano y, por lo tanto, no se impusieron medidas obligantes sobre la lengua. Empero, se llevaban a cabo incentivos que motivaran a los indios a practicar el castellano. Por ejemplo, la ocupación de empleos civiles estaba regulada por el conocimiento o no que se tenía del español. Por ello, el autor justifica que a finales del siglo XVII el Nuevo Reino de Granada había alcanzado la unidad idiomática, y de allí que en 1666 se haya intentado suprimir la cátedra de lengua chibcha en Santafé. A principios del siglo XVIII, dada la difusión satisfactoria del castellano, los arzobispos decidieron no apremiar a los misioneros para continuar aprendiendo las lenguas de los indios. Esta perspectiva positiva de Triana y Antorveza sobre la expansión del español en el Nuevo Reino de Granada contradice lo que el autor argumenta más adelante: arguye que la Corona se percató de que las políticas lingüísticas anteriores habían fracasado, y que por lo tanto era importante la castellanización de todos los habitantes del Nuevo Mundo. La lengua, ahora, se concibió como una herramienta para el comercio y la economía; en consecuencia, todas las personas debían estar incorporadas al régimen colonial. Sin embargo, según Triana y Antorveza, esto no tuvo una aplicación práctica en el Nuevo Reino de Granada, debido a que en la mayoría de los territorios neogranadinos se hablaba ya en esta época el castellano.

Ahora bien, el historiador colombiano Juan Fernando Cobo Betancourt tiene una visión crítica hacia algunas afirmaciones expresadas por Triana y Antorveza al estudiar con más minucia las políticas lingüísticas en el siglo XVII.¹⁵⁴ El autor parte de un doble vacío que tiene la historiografía colombiana sobre este problema: primero, se ha enfocado en el periodo que va de 1550 a 1580. Por ello, se centra en aportar al conocimiento de los años comprendidos entre 1574 y 1625. Segundo, las investigaciones han tenido resultados muy satisfactorios para las zonas centrales del Nuevo Reino, pero han tenido poca preocupación por entender la forma como se planteó en las zonas periféricas y las localidades, y asimismo por comprender las reacciones que hubo en estos territorios. En este sentido, el autor afirma

¹⁵⁴ Cobo Betancourt, "Colonialism in the periphery", 118-142.

que historiográficamente se sabe que los indios fueron catequizados, pero no realmente cómo se hizo.¹⁵⁵

El autor pone en cuestión la hipótesis de que en el Nuevo Reino de Granada no hubo una lengua general que sirviera como herramienta de evangelización, como se sabe que ocurrió en Nueva España y el Perú. Su conclusión es que la lengua general existió, pero como “ficción jurídica”. No obstante, el autor explica que la forma como se aplicaron las políticas en las localidades demuestra que el muisca no se convirtió en una lengua franca. En las zonas periféricas del Nuevo Reino la cantidad de lenguas que había en los diferentes territorios e incluso entre los territorios muisca llevó a que en cada lugar los religiosos tuvieran que adoptar lenguas diferentes, en cumplimiento con la orden que se les había instado para que evangelizaran mediante las lenguas de los indios, lo que reforzó el particularismo lingüístico de este territorio, “contribuyendo al aislamiento lingüístico de las localidades y de sus habitantes”.¹⁵⁶ Es decir que la hipótesis de Cobo Betancourt contradice la afirmación de que la imposición de una lengua general condujo a una homogenización cultural e identitaria.

Con este recuento y análisis bibliográfico, se ha querido demostrar que las ideas son dispares entre los diferentes autores y que de forma clara se expresan vacíos que deben estudiarse con más cuidado para no generalizar lo ocurrido en los diferentes territorios. Asimismo, como se vio en las investigaciones de carácter historiográfico y en estas últimas, los diferentes académicos se han concentrado en la comprensión de las dos últimas décadas del siglo XVI y la primera mitad del XVII. Lo ocurrido durante el siglo XVIII son solo referencias esporádicas sobre acontecimientos concretos (como la expedición de una real cédula), pero el proceso político de la lengua en este periodo está aún por explorarse. Esta perspectiva, incluso, ha sido más explorada, aunque también en poca medida, por algunos investigadores sobre las lenguas africanas y los rastros de africanismos en el español. Por ejemplo, Miguel Gutiérrez Maté, en un interesante análisis sobre la conciencia lingüística en el Atlántico colombiano del siglo XVII.¹⁵⁷ Sin duda, a pesar de que sus trabajos tienen ya más de cuarenta años, los trabajos de Germán de Granda siguen siendo paradigmáticos sobre la forma como

¹⁵⁵ Cobo Betancourt, “Colonialism in the periphery”, 120.

¹⁵⁶ Cobo Betancourt, “Colonialism in the periphery”, 138.

¹⁵⁷ Miguel Gutiérrez Maté, “Lengua afrohispanica, palenquero y español colombiano atlántico en el siglo XVII. Conciencia lingüística y testimonio directo en documentos de archivo”, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)* 10 (2012): 83-103.

se pueden estudiar las lenguas del presente a partir de diferentes documentos de archivo. Ejemplo de ello son sus trabajos sobre las hablas negras en Colombia asociadas a los lugares de procedencia de los africanos que llegaron como esclavos.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Véase, por ejemplo, Germán de Granda, “Testimonios documentales sobre la preservación del sistema antroponímico Twi entre los esclavos negros de la Nueva Granada”, *Revista Española de Lingüística*, 1-2 (1971): 265-274; “Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del sur de la Gobernación de Popayán (siglo XVIII)” *Revista Española de Antropología Americana*, 6 (1971): 381-422; “La procedencia africana de los esclavos del Chocó (siglo XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área”, en *El español en tres mundos. Retenciones y contactos lingüísticos en América y África* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1991): 103-115.

Capítulo 2

Misiones, reformismo borbónico y territorios de frontera

Los relatos sobre un grupo de europeos ascendiendo a las tierras de los muiscas para descubrir una serie de grupos con una estructura política compleja y un sistema tributario consolidado han llevado a la historiografía colombiana a generalizar esta situación para otros grupos que habitaron el territorio que hoy se conoce como Colombia.¹⁵⁹ Sin embargo, los acontecimientos no se desarrollaron de la misma manera. El objetivo de este capítulo es dar cuenta de manera breve de las áreas donde los europeos encontraron una férrea resistencia para su incorporación, ya que tuvieron un desarrollo distinto a los territorios centrales y que fue donde las misiones se concentraron en el siglo XVIII.

Entender un contexto más general sobre el Nuevo Reino de Granada, las misiones, las dificultades de la evangelización, la presencia de órdenes religiosas, las críticas que se plantearon a las misiones, la conformación de fronteras internas y la presencia de un mosaico de grupos indígenas en diferentes territorios permitirá entender las políticas civiles y eclesiásticas con respecto a las lenguas, la aplicación de dichas medidas o las dificultades para castellanizar a los indios, que es lo que se analizará en el tercer capítulo.

2.1. La evangelización y los indios fronterizos, siglos XVI y XVII

Mientras en provincias como Santafé, Tunja o Pasto, la conquista de los indios se desarrolló con relativa rapidez, en regiones internas como las gobernaciones de Antioquia, Cartagena, Santa Marta o algunas áreas de Popayán, la guerra fue larga y costosa.¹⁶⁰ En el último cuarto del siglo XVI se habían empezado a definir las primeras fronteras internas en el Nuevo Reino de Granada. Estos espacios se caracterizaban por ser ricos en minas de oro y plata, pero, sobre todo, por tener una población nativa dispersa, que vivía en behetría y cuyos habitantes ofrecían resistencia a los españoles. Los ataques de los indios chimilas, chocoes, urabae,

¹⁵⁹ Juan Friede, *Invasión al país de los chibchas. Conquista del Nuevo Reino de Granada y fundación de Santafé de Bogotá. Revaluaciones y rectificaciones* (Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1966); Michael Francis, *Invading Colombia. Spanish Accounts of the Gonzalo Jiménez de Quesada Expedition of Conquest* (Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2007).

¹⁶⁰ Juan Friede, “La conquista del territorio y el poblamiento”, en *Nueva Historia de Colombia*, siete tomos, editado por Jaime Jaramillo Uribe (Bogotá: Planeta, 1989), t. I, 74-84.

carares o pijaos hicieron que estas zonas fueran incorporadas a la Monarquía hispánica de forma más lenta.¹⁶¹

Por ejemplo, desde mediados del siglo XVI, los indios pijaos, que se asentaban en la cordillera Central entre Ibagué y La Plata, fueron sometidos a presiones mediante la encomienda y la captura de esclavos. Esto provocó que los pijaos empezaran a hacer ataques a los pueblos de los indios ya dominados, y, posteriormente, a las estancias y centros urbanos de los españoles. En 1569, los pijaos quemaron la villa de Neiva, dos años después destruyeron San Vicente de Páez y al año siguiente hicieron lo mismo con La Plata.¹⁶² Los continuos ataques de los indios llevaron a que las autoridades de la Audiencia de Santafé empezaran a preocuparse por la situación, porque no solo estaba en juego la vida de los españoles y los nativos, sino que también estaba en riesgo la circulación de los colonizadores entre el Nuevo Reino de Granada y la gobernación de Popayán.¹⁶³

Una situación parecida ocurrió más al norte. Los indios carares, vocablo que servía para agrupar una serie de grupos que habitaban varios ríos que descenden de la cordillera Oriental hacia el valle del Magdalena, ponían en riesgo la comunicación de las ciudades del Nuevo Reino (Santafé, Tunja, Vélez y Mariquita, entre otras) con los puertos de Mompox y Cartagena. Los ataques de indios y el robo de mercancías fueron el argumento necesario para que los oficiales de la Audiencia de Santafé autorizaran una serie de campañas para conquistarlos.¹⁶⁴

En la gobernación de Popayán, los chancos, yngaraes y totumas también fueron acusados de asaltar a los españoles que iban desde de Cali a la de Anserma. Es probable que esto ocurriera como respuesta de los nativos a las campañas lanzadas por los vecinos de estas dos ciudades,

¹⁶¹ Sin duda, tal y como lo observaron los cronistas españoles, los asentamientos dispersos de los grupos que habitaban en los valles de los ríos Cauca y Magdalena, las llanuras del Caribe, las tierras bajas del Pacífico o en la Orinoquía obedecían a un patrón de poblamiento que permitía acceder a mayor cantidad de recursos agrícolas. A mayor dispersión, más cantidad de recursos disponibles.

¹⁶² Bernardo Tovar Zambrano, “Conquista española y resistencia indígena. Las provincias de Timaná, Neiva y La Plata durante el siglo XVI”, en *Historia General del Huila*, cinco tomos, editado por Bernardo Tovar Zambrano, Guillermo González Otálora y Gabriel Castro Rouillé (Bogotá: Instituto Huilense de Historia/ Fondo de Autores Huilenses / Gobernación del Departamento del Huila / Academia Huilense de Historia, 1995), t. I, 213-326.

¹⁶³ AGI, *Patronato*, 196, R. 27, ff. 988r-991r.

¹⁶⁴ Manuel Lucena Salmoral, “Nuevo Reino de Granada. Real Audiencia, Presidentes”, en *Historia Extensa de Colombia*, 23 vols., editado por Sergio Elías Ortiz (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1965), vol. III, t. II, 253-262.

y de otras como Cartago y Buga. Para poner remedio a esta situación, en 1572 el gobernador de Popayán don Jerónimo de Silva capituló con el capitán Melchor Velásquez de Valdenebro para reducirlos. Su expedición llevó a la fundación de la ciudad de Toro al año siguiente y, sobre todo, a la apertura de una extensa zona sin dominar.¹⁶⁵ A pesar de las campañas que llevaban a cabo los vecinos de las ciudades y las villas, varias regiones estaban sin dominar en el siglo XVII. Por ejemplo, el Darién, la Guajira, los Llanos, el Amazonas y el Pacífico. Se trataba de áreas donde, aunque la densidad de indios no era tan alta como en los Andes, eran ricas en minerales o aptas para la agricultura.

Por ejemplo, los intentos por colonizar el Darién iniciaron a principios del siglo XVI. Fue allí donde los primeros cristianos buscaron establecerse por las ventajas que ofrecía el golfo de Urabá. Indios “amistosos” que poseían oro; el valle aluvial del río Atrato y los afluentes el León y el Sucio; y las creencias de estar cerca de una vía que los conduciría hacia Asia hizo que los ibéricos se asentaran allí.¹⁶⁶ La fundación de la ciudad de Santa María la Antigua del Darién en 1510 por el bachiller Martín Fernández de Enciso y Vasco Núñez de Balboa les permitió a los cristianos llegar a acuerdos con los indios cuevas y, sobre todo, organizar campañas de conquista hacia lugares adyacentes como el Sinú, el bajo Atrato o el istmo de Panamá. A pesar de esto, el descenso de la población indígena, sumado a las luchas internas entre los europeos, provocó que la ciudad de Santa María se abandonara hacia 1524.¹⁶⁷

Los años siguientes fueron de contactos esporádicos entre indios y españoles. La región se convirtió en un coto de caza para los vecinos de Nombre de Dios, Tolú y Cartagena, que rara vez se visitaba, a pesar de que tanto los colonos como las autoridades sospechaban que en algún lugar del río Atrato se escondía la ruta para unir el mar Caribe con el océano Pacífico.¹⁶⁸ Los cuevas sucumbieron debido a las enfermedades, el trabajo forzado, los desplazamientos y la violencia. En su lugar, los indios cunas ocuparon sus tierras, conformando una gran

¹⁶⁵ AGI, *Patronato*, 160, R. 1, N° 3, ff. 918r-v.

¹⁶⁶ Kathleen Romoli, *Vasco Núñez de Balboa. Descubridor del Pacífico* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia/ Plaza & Janés, 1988), 70-72.

¹⁶⁷ Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 370-371.

¹⁶⁸ Juan Friede, “Primeras actividades descubridoras en relación con el canal de Panamá, siglo XVI”, *Boletín de Historia y Antigüedades* 3, 10 (1960): 635-644.

nación que se extendía desde la margen oriental del golfo de Urabá hasta el archipiélago de las islas Mulatas.¹⁶⁹

Sin embargo, la relación entre españoles y cunas no fue amistosa. Al finalizar el siglo XVI hubo intentos por parte de algunos vecinos de la gobernación de Antioquia de colonizar la zona y de hallar los santuarios del Dabaybe y el Oromira. La expedición que en 1596 Pedro Martín Dávila condujo a las provincias de Urabá y el Darién alcanzó a fundar San Agustín de Ávila, de breve duración, pues los indios quemaron la ciudad y asesinaron a casi todos sus habitantes. Los pocos sobrevivientes se refugiaron en Tolú.¹⁷⁰

A pesar de algunos intentos por sujetar a los nativos por parte de las autoridades de Cartagena, pasaron más de dos décadas para que el capitán don Francisco Maldonado de Saavedra lanzara una campaña para poblar la región del Darién. Su destino fue muy parecido a la entrada anterior de Martín Dávila: establecimiento de un centro urbano, ataque de los indios y huida de los españoles a Tolú.¹⁷¹

Los fracasos militares de los vecinos de Antioquia y Cartagena desalentaron a las autoridades metropolitanas. En realidad, la conjunción de varios factores como la crisis en la producción aurífera que afectaba al Nuevo Reino de Granada, la crisis general que afectaba a España y la presencia cada vez mayor de ingleses y holandeses provocaron un cambio en la política de dominación hacia los indios. En lugar de la conquista por las armas, se iniciaron una serie de expediciones evangelizadoras. Los primeros en penetrar el territorio del Darién y establecer relaciones con los cunas fueron los dominicos asentados en Panamá. Por ejemplo, en la década de 1630, fray Adrián de Santo Tomás y Julián de Carrisoli de Alfaraz mantuvieron contacto con diferentes naciones. Se trataba de los urabae, los maritrus, los quimas, los saracunas, los oromiras, los camicuas, los quinocotas y los páparos, quienes habitaban entre el bajo Atrato y el golfo de San Miguel.¹⁷² El fraile Santo Tomás redujo a los indios en varios

¹⁶⁹ James Howe, *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los kunas de San Blas* (La Antigua Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies/ Maya Educational Foundation / CIRMA, 2004), 11-12.

¹⁷⁰ Fray Pedro Simón, *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [1626], siete tomos, editado por Juan Friede (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981), t. VI, 260.

¹⁷¹ P. Severino de Santa Teresa, O.C.D., *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién. Desde el Descubrimiento hasta nuestros días*, cinco vols. (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956), vol. IV, 18-25.

¹⁷² Juan Requejo de Salcedo, "Relación histórica y geográfica de la provincia de Panamá [1640]", en *Relaciones Históricas y Geográficas de América Central*, editado por Manuel Serrano Sáenz (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1908), 117.

pueblos: San Enrique de Pinogana, San Jerónimo de Yavisa, San Sebastián de Capetín, San Andrés de Cuqué y Tarena.¹⁷³ En 1645, fray Antonio Luque, prior del convento dominico en Panamá, informó al Consejo de Indias que había sido tan exitoso el proceso de reducción en el Darién que se había conseguido con “industria y buen celo”, lo que las armas del rey de España no habían logrado en cien años.¹⁷⁴

En la misma época, los padres agustinos recoletos del convento de la Popa en Cartagena pretendieron reducir a los indios de Urabá, pero fue necesario esperar hasta mediados del siglo XVII para que el proceso de evangelización tuviera éxito.¹⁷⁵ Los franciscanos intentaron asentarse en el Darién, Urabá y el Chocó. Inicialmente, en 1627, el padre Diego de Villarrubia condujo una expedición misionera desde Cartagena. Buscaba evitar que se continuara con el ciclo de guerras que se había iniciado con las conquistas de los yaregués, carares y pijaos, y que se había trasladado a las selvas del Chocó y el Darién.¹⁷⁶ Aunque los misioneros fundaron varios pueblos, sus actividades terminaron pronto.

En 1648, fray Francisco de Pamplona comandó un grupo de capuchinos que se internaron en el golfo de Urabá. En el área de Tarena fundaron dos pueblos de misiones hasta con doscientos naturales. Sin embargo, fracasaron en su intento de reducir a más indios cunas. Según Mateo de Anguiano, el motivo del fracaso era la inconstancia de los nativos, la embriaguez en la que se sumían cotidianamente, la excesiva “libertad” en que se habían criado y la “fiereza de ánimo” con la que combatían.¹⁷⁷ A pesar del fracaso capuchino, ese mismo año el franciscano fray Matías de Abad partió desde Cartagena en compañía de otros religiosos. Logró remontar el río Atrato y fundó el pueblo de San Francisco en medio de la

¹⁷³ AGI, Panamá, 65, N.º. 14, ff. 17v-31r. La política de congregar a los indios en pueblos comenzó en el Nuevo Reino de Granada a mediados del siglo XVI. La creación de la Audiencia de Santafé permitió que primero se iniciara el proceso de reducciones en las provincias de Santafé y Tunja. Con el paso del tiempo, los oficiales de la Audiencia ordenaron enviar visitadores para no solo castigar a los encomenderos, sino también tasar, poblar y asignarles tierras de resguardo a los indios. Al respecto, véase Armando Martínez Garnica, “El proyecto de la República de los indios”, en *Cultura, Política, Movimientos Sociales y violencia en la Historia de Colombia. VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia*, coordinado por Amado A. Guerrero (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 1992), 111-121.

¹⁷⁴ AGI, Panamá, 65, N.º 14, f. 10v.

¹⁷⁵ P. Severino de Santa Teresa, O.C.D., *Historia documentada*, vol. IV, 103-141.

¹⁷⁶ Luis Carlos Mantilla, O.F.M., *Actividad misionera de los franciscanos en Colombia durante los siglos XVII y XVIII. Fuentes documentales* (Bogotá: Editorial Kelly, 1980), 109.

¹⁷⁷ Mateo de Anguiano, *Vida y virtudes del capuchino español, el v. siervo de Dios Fr. Francisco de Pamplona. Religioso lego de la Serphica Religión de los Menores Capuchinos de N. Padre San Francisco y Primer Misionero Apostólico de las provincias de España, para el Reyno del Congo en África y para los indios infieles en la América* (Madrid: Imprenta Real, 1704), 294.

selva chocoana. Al año siguiente, fue asesinado por los indios cunas, lo que obligó a los religiosos sobrevivientes a retirarse de la región.¹⁷⁸

En 1672, un grupo de franciscanos enviados directamente desde España tuvo un éxito más prolongado. Los misioneros estaban encabezados por el padre Miguel de Castro Rivadeneira y diez compañeros más. Fundaron varias reducciones a lo largo de la cuenca del río Atrato, y repoblaron o simplemente renombraron otras que habían sido establecidas desde la década anterior por Antonio de Guzmán y Céspedes.¹⁷⁹ No obstante, su evangelización se basaba más en la violencia y la coerción que en la persuasión. Por tal motivo, los chocoes se levantaron en 1684 y asesinaron a varios religiosos.¹⁸⁰ A pesar de los ataques, los franciscanos lograron afianzar su proceso evangelizador por medio de la fundación de pueblos como Quibdó, Tadó, Lloró, Taita o Beté.¹⁸¹

Al sur del Chocó se encontraba la provincia de las Barbacoas. Sus indios entraron en contacto con los europeos desde las primeras décadas del siglo XVI, cuando Francisco Pizarro y Diego de Almagro recorrieron sus costas en busca del Perú. Sin embargo, fueron los vecinos de la ciudad de Pasto los que se internaron en Barbacoas. Alonso de Prado, Francisco de Mosquera, Juan Galindez, Manuel Moreno de Zúñiga y Francisco de Prado y Zúñiga recorrieron la región entre 1544 y 1635. En este lapso, fundaron varias ciudades, casi siempre de muy corta vida.¹⁸² Sin embargo, el establecimiento en Santa María del Puerto de las Barbacoas y de Santa Bárbara de la isla del Gallo en 1635 incentivó la introducción de cuadrillas de esclavos negros para explotar las minas de la región y la conversión de los indios sindaguas, nulpes y saijas.¹⁸³

¹⁷⁸ AGN, *Curas y obispos*, t. 2, doc. 9, ff. 41r-60v.

¹⁷⁹ “Descubrimiento y pacificación de la provincia del Chocó, sus caminos, ríos, puertos, quebradas, amagamientos de oro, sitios de sus poblaciones y viviendas y a donde se hizo la elección de los pueblos que se han de fundar, y el español suyo, hecho y obrado por mí, el bachiller Antonio de Guzmán y Céspedes, presbítero [31 de enero de 1671]”, en *Historia Documental del Chocó*, editado por Enrique Ortega Ricaurte (Bogotá: Editorial Kelly, 1954), 107-125.

¹⁸⁰ Caroline A. Williams, “Resistencia y rebelión en la frontera española: reacciones autóctonas a la colonización en el Chocó colombiano, 1670-1690”, *Boletín Cultural y Bibliográfico* 41, 65 (2004): 33-57.

¹⁸¹ Caroline A. Williams, *Between Resistance and Adaptation. Indigenous Peoples and the Colonisation of the Chocó, 1510-1753* (Liverpool: Liverpool University Press, 2004), 166-174.

¹⁸² Marta Herrera Ángel, *El conquistador conquistado. Awás, cuayquer y sindaguas en el Pacífico colombiano, siglos XVI-XVIII* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2016), 140-141.

¹⁸³ Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. I, 370-377.

Para llevar a cabo esta tarea, desde Quito arribaron los padres Francisco Rugi y Juan de Henebra, quienes se establecieron en los ríos Timbiquí y Guapi, respectivamente. Pero rápidamente fueron acusados por las autoridades de la gobernación de Popayán de ocupar a los indios en la explotación de oro, en lugar de predicarles el evangelio.¹⁸⁴ La misión en la provincia de las Barbacoas se suspendió en la década siguiente. Hubo que esperar hasta que el Colegio de San Joaquín de Cali (fundado en 1764 por fray Fernando de Jesús Larrea) iniciara la evangelización de los indios yurumangués.¹⁸⁵

Otra región que quedó al margen del dominio colonial fueron los Llanos. Desde las primeras décadas de siglo XVI esta zona llamó la atención de los primeros conquistadores españoles. En Coro, y posteriormente en Santafé y en Tunja, los vecinos imaginaron que, en algún lugar de esa gran inmensidad, se escondía un territorio habitado por indios ricos en oro. El mito de El Dorado, nacido inicialmente en el Caribe y en las selvas del Chocó, se convirtió en el Meta que buscaron varios conquistadores alemanes como Jorge de Espira (1534), Nicolás de Federmann (1536) y Felipe de Hutten (1541).¹⁸⁶ A pesar de no haber hallado el Dorado, otros conquistadores siguieron el camino abierto por lo alemanes, como Hernán Pérez de Quesada en la década de 1540. Su hermano, el mariscal Gonzalo Jiménez de Quesada, fue quizás más lo buscó. Entre 1569 y 1572, recorrió los Llanos hasta alcanzar la confluencia de los ríos Guaviare y Orinoco.¹⁸⁷ No obstante, su heredero Antonio de Berrío fue el encargado de realizar las expediciones exploratorias más importantes del siglo XVI. Berrío condujo tres jornadas (1585, 1587 y 1590) que lo llevaron a recorrer la zona comprendida entre Santafé de Bogotá y la desembocadura del río Orinoco. Según informó el mismo Berrío, había en los Llanos más de veinticinco mil indios, y en la cuenca del Orinoco otros veinte mil nativos.¹⁸⁸

¹⁸⁴ AGI, *Quito*, 16, R. 15, N° 66, f. 3v.

¹⁸⁵ AGN, *Curas y obispos*, t. 44, doc. 2, ff. 14r-312v.

¹⁸⁶ Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, tres tomos (Madrid: Alianza, 1989), t. III, 63-71.

¹⁸⁷ Jane M. Rausch, *Una frontera de la sabana tropical. Los Llanos de Colombia, 1531-1831* (Bogotá: Banco de la República, 1994), 59.

¹⁸⁸ “Relación o derrotero que hace Antonio de Berrio gobernador que era de las provincias del Dorado del seguimiento en el descubrimiento de esta provincia como lo havian hecho su antecesor el capitán Hernán Pérez de Quesada (quien anduvo perdido tres años por aquellas tierras), el capitán Ordus que salió de España, don Pedro de Silva, el capitán Serpa y otros muchos, (fecha en Santa Fe a 3 de abril, 1585)”, en *Relaciones y Visitas a los Andes. S. XVI*, cinco tomos, editado por Hermes Tovar Pinzón (Bogotá: Biblioteca Nacional / Colcultura / Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993), t. V, 253-259.

Los sueños dorados de los santafereños terminaron en la Guayana y la isla de Trinidad. Sin embargo, al unísono, otros españoles buscaron incorporar los Llanos a la Monarquía hispana mediante el poblamiento. En 1556, el capitán Juan de Avellaneda fundó en la zona del río Ariari la ciudad de San Juan de los Llanos, y Juan Daza estableció en 1588 la ciudad de Santiago de las Atalayas.¹⁸⁹ Estas dos poblaciones se afianzaron gracias al desarrollo ganadero de la zona, y se convirtieron en zonas donde se comenzaban nuevas campañas militares. Sus vecinos soñaban con conquistar las naciones indígenas que se extendían por los ríos Ariari, Guaviare, Vichada, Meta, Casanare, Arauca, Apure y Orinoco. Se trataba de diferentes naciones que fueron clasificadas en un primer momento por los vecinos de San Juan y de Santiago, y posteriormente por los misioneros que llegaron a evangelizar en el siglo XVII. Los achaguas eran el grupo más numeroso. Se extendían desde los Llanos de Casanare hasta Barinas, Barraguan y los Llanos de Apure. Sus vecinos eran los sálibas, que encontraban asentados en los ríos Orinoco, Guaviare, Vichada y Meta. Ambos grupos eran recolectores de semillas, pescadores y cazadores de las llanuras. Entre los ríos Casanare y Apure, en la región denominada como Airico de Macaguane, se hallaban los betoyes, los jiraras y los tunebos; mientras que, al sur, en lo que durante el periodo colonial se denominó los Llanos de San Juan y de San Martín, estaban asentados los guayupes y los saes. Existía otro grupo considerado los guerreros por excelencia. Se trataba de los guahibos. Estos fueron descritos por los conquistadores y misioneros como nómadas, que mantenían guerras interétnicas con las demás naciones.¹⁹⁰

A pesar de la lejanía de los Llanos con respecto a los centros de poder coloniales (Santafé o Cartagena), esta región siguió despertando interés entre los españoles. La fertilidad del suelo provocó que poco a poco se desarrollara la ganadería extensiva en la zona, lo que permitió que el capitán Pedro Daza fundara la ciudad de San Martín del Puerto en 1641 y el gobernador don Adrián de Vargas la población de San José de Cravo tres años después.¹⁹¹

En 1662 se celebró en Santafé de Bogotá una junta que reunió al presidente de la Audiencia don Diego Egües y Beaumont, al arzobispo fray Juan de Arguiano y a los provinciales de las

¹⁸⁹ Andrés Castro Roldán, “Santiago de las Atalayas: una ciudad de la frontera en el Nuevo Reino de Granada (siglos XV-XVIII)”, *Fronteras de la historia* 12 (2007): 301-339.

¹⁹⁰ Jane M. Rausch, *Una frontera*, 21-27

¹⁹¹ Juan Flórez de Ocáriz, *Genealogías del Nuevo Reino de Granada* [1674], tres tomos (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo / Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1990), t. I, 126-127.

principales órdenes religiosas que tenían asiento en el Nuevo Reino de Granada. Esta junta determinó la repartición del territorio de los Llanos en cinco zonas. A los dominicos se les asignó la misión de los chíos y mambitas, en la entrada a los Llanos. Los franciscanos conservaron el área que ya había empezado a ser evangelizada por el padre Bernardo de Lira. A los agustinos se les reservó las doctrinas de Chita, Támara y algunos pueblos aledaños al Casanare, donde tenían presencia desde el último cuarto del siglo XVI, y también permiso para ingresar a misionar a los Llanos de San Juan y San Martín. Los agustinos recoletos (también llamados agustinos candelarios), se les asignó el espacio comprendido entre los ríos Upía y Cusiana. Por último, a los jesuitas se les concedió una porción de territorio que se extendía desde el río Pauto hasta las selvas del sur del río Meta. Esta división prevaleció hasta 1767, cuando los ignacianos fueron expulsados de los dominios españoles por el rey Carlos III.¹⁹²

La Compañía de Jesús comenzó su labor en las proximidades del río Orinoco entre 1625 y 1628, pero realmente se arraigó desde 1661 (de manera más certera desde 1731) hasta 1767.¹⁹³ En 1661 los jesuitas comenzaron sus incursiones oficiales en las llanuras casanareñas, en las proximidades del Orinoco. En este contexto el reto fue aún mayor, porque aquí se acercaron a muy diversos grupos con lenguas múltiples.

A pesar del apoyo de la administración colonial, el proceso evangelizador en los Llanos no estuvo exento de problemas. Rápidamente los franciscanos se quejaron de lo malsano que era el clima de la región. Excesivo calor, mosquitos, caminos intransitables, ríos caudalosos, indios dispersos y pobres, y caciques con poco poder.¹⁹⁴ Los jesuitas tampoco escatimaban en adjetivos negativos hacia los nativos. Según el padre Gaspar Beck, los indios de los Llanos vivían “sin Rey, sin ley y sin Dios”, andaban desnudos, eran imberbes, polígamos y nómadas. Además, mantenían guerras interétnicas, esclavizaban a sus vecinos, no cultivaban la tierra, practicaban la antropofagia y no tenían ninguna riqueza; en suma, reunían todas las características de los indios “bárbaros”.¹⁹⁵ Otro jesuita, el padre Juan Martínez Rubio,

¹⁹² Pacheco, “Historia eclesiástica”, en *Historia Extensa de Colombia* (Bogotá: Editorial Lerner), vol. XIII, t. II, 655.

¹⁹³ Del Rey Fajardo, *La Universidad Javeriana*; Del Rey Fajardo, *Misiones jesuíticas*, 8.

¹⁹⁴ Mantilla, *Actividad misionera*, 136.

¹⁹⁵ “Misión en el río Orinoco en el Nuevo Reyno [1684]”, en *Historia y crónica orinoquense. Textos selectos*, editado por José del Rey Fajardo, S.J. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017), 98-105.

escribió desde Santafé en 1693 enfatizando no solo en los calificativos negativos de los indios, sino también en la dificultad para convertirlos al catolicismo. De acuerdo con él, era tanta la multitud de naciones y lenguas indígenas que los miembros de la Compañía de Jesús podían escoger a su gusto al grupo a convertir.¹⁹⁶

Sin embargo, la labor de aprender la lengua de los indios era difícil, como se verá más adelante. El padre Alonso de Neira, quien evangelizó a los achaguas y sálivas, solía entregarles a los indios regalos para atraerlos a su pueblo de misión, lo cual no era poco común en este contexto. Posteriormente, escogía a varios naturales como catequistas. Estos aprendían la lengua castellana y se convertían en intérpretes “porque por el oído entra la fe, y si no se les habla en su lenguaje les entra el ruido de las palabras, pero no la inteligencia de los divinos ministerios”.¹⁹⁷

En la gobernación de Popayán, los evangelizadores también se enfrentaron a problemas similares. Esta provincia se pobló siguiendo el curso del río Cauca. Después de la década de 1530, Sebastián de Belalcázar y sus diferentes tenientes emprendieron la fundación de una serie de ciudades y villas. Así surgieron Cali (1536), Popayán (1537), Timaná (1538), Anserma (1539), Cartago (1540) y Antioquia (1541).¹⁹⁸ Sin embargo, el establecimiento de estos centros urbanos fue dejando una serie de espacios que se convirtieron en fronteras internas. Así que para la segunda mitad del siglo XVI la gobernación de Popayán contaba con dos grandes franjas de territorio de población indígena dispersa, numerosa y resistente a los embates de los europeos. Se trataba de las tierras bajas del Pacífico y del Amazonas.

Precisamente, esta última zona inició su incorporación a la Corona con la fundación de Mocoa en 1563 por parte de Gonzalo Rodríguez de Avendaño. Sin embargo, al año siguiente, la villa fue incendiada por los mismos españoles en medio de un motín para rebelarse contra el rey Felipe II.¹⁹⁹ El padre fray Jerónimo de Escobar describió en 1582 la población como

¹⁹⁶ “Relación del estado presente de las misiones que llaman de los Llanos y el Orinoco, con ocasión de que el padre Vicente Loverzo fue muerto allí a manos de los infieles [1693]”, en *Historia y crónica orinoquense. Textos selectos*, editado por José del Rey Fajardo, S.J. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017), 208-209.

¹⁹⁷ Pedro de Mercado, *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* [1694], 4 vols. (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1957), vol. II, 327.

¹⁹⁸ Jorge Orlando Melo, *Historia de Colombia. La dominación española* [1977] (Bogotá: Presidencia de la República, 1996), 159-184.

¹⁹⁹ AGI, *Quito*, 16, R. 3, N° 8, f. 3r.

de clima malsano, pero rica en oro y con pocos indios encomendados, por lo que sus vecinos “pasan harta miseria”.²⁰⁰ Al finalizar la centuria, había allí once encomenderos y mil indios que hablaban más de diecisiete lenguas.²⁰¹

En 1595, el capitán Juan Galindez, un vecino de Pasto, se aventuró mucho más adentro de llanura amazónica, y fundó la ciudad de Nuestra Señora del Valle de Écija a orillas del río San Miguel.²⁰² Tanto Mocoa como Écija fueron descritas a principios del siglo XVII como núcleos urbanos apartados de las rutas de comercio, distantes de los principales centros coloniales, con pocos españoles vecindados y menos indios encomendados, pero ricos en minerales.²⁰³

La conjunción de indios y minas de oro y plata atraía no solo a los colonos europeos, sino también a los clérigos. Los franciscanos fueron los primeros que intentaron evangelizar el Putumayo. En 1632 un grupo de misioneros provenientes de Quito se asentó en la ciudad de Écija de los Sucumbíos para poder evangelizar a los indios cofanes y encabellados que habitaban en los ríos Putumayo y San Miguel. Aunque fundaron pueblos, es poco lo que se conoce de estos primeros intentos.²⁰⁴

Los franciscanos fracasaron en su primera labor misionera en esta zona. Sin embargo, en 1637 el portugués Pedro Teixeira remontó desde el Gran Pará todo el curso del río Amazonas hasta arribar a Quito.²⁰⁵ A su regreso, lo acompañó el jesuita Cristóbal de Acuña. Este último registró en su relación que el río Amazonas recibía desde el Nuevo Reino de Granada dos afluentes importantes: los ríos Caquetá y Putumayo, habitados por “infinitos bárbaros”.²⁰⁶ En

²⁰⁰ “Memorial que da Fray Gerónimo Descobar predicador de la orden de San Agustín al Real Consejo de Indias en lo que toca a la provincia de Popayán [1582]”, en *Relaciones y visitas*, t. I, 403-404.

²⁰¹ AGI, *Quito*, 24, N° 49, ff. 1r-2v.

²⁰² Héctor Llanos Vargas y Roberto Pineda Camacho, *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)* (Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/ Banco de la República, 1982), 21.

²⁰³ “Relaçion de las provinçias, çiudades y lugares que compreheden en el gobierno de Popayán, mandado a hazer por el governador don Lorenço de Villaquirán para remitir a Su Magestad [ca. 1635]”, en Juan David Montoya Guzmán, ed., *Historia y sociedad*, 23 (2012): 278-281.

²⁰⁴ “Relación del primer descubrimiento del Río de las amazonas por el P. Fray José de Maldonado”, en Fr. José de Maldonado, O.F.M. y Cristóbal de Acuña S.J., *Relaciones del descubrimiento del Río de las Amazonas*, editado por Juan B. Bueno Medina (Bogotá: Ediciones del Ministerio de Educación de Colombia, 1942), 26-35.

²⁰⁵ Tamar Herzog, *Fronteras de posesión. España y Portugal en Europa y las Américas* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2018), 72-77.

²⁰⁶ Cristóbal de Acuña S.J., *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas [1641]* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1946), 60.

1658, José Suárez de Bolaños, un vecino de Mocoa, informó a la Audiencia de Quito sobre el estado lamentable en que se encontraba su ciudad. Según Suárez de Bolaños, a ella solo la habitaba su familia y cuatro soldados más. Todos vivían con temor a que un ataque de los chargues, andaquíes, ditamas, murciélagos, hayaguascas o hamechis destruyeran ese centro urbano.²⁰⁷ No obstante, para Suárez de Bolaños, Mocoa debía defenderse y evitar que se despoblara, pues desde allí se podrían conquistar “nuevos mundos”.²⁰⁸

En 1693 un grupo de franciscanos provenientes de Quito se instaló en las tierras bañadas por los ríos Caquetá, Putumayo, San Miguel y Aguarico. Allí habitaban los abigiras, rumos, zaparas, seños, ycaguates, tamas, coronados, charuaes, andaquíes y “otras innumerables” naciones indígenas. Entre todos, se destacaban los encabellados, “yndios balerosos, y muy temidos en estas provincias, por sus continuas guerras y matansas”. El encargado de evangelizar a los indios fue el fraile Diego de Céspedes, quien visitó varios pueblos que habían fundado los franciscanos. Se trataba de las reducciones de Jesús de Nanzueras, Santa María de Maguajes, Santa Clara de Yaibaras, San José de los Curas, San Antonio de Padua de los Viguages, San Bernardino de Sena de los Penes y Nuestro Padre San Francisco de Piacomos.²⁰⁹ Pero estos intentos decayeron cuando durante estas empresas murieron por enfermedad fray Isidro Andrade, fray Ambrosio de la Trinidad, fray Francisco Galves y fray Juan del Niño; y por asesinato Juan Benites de San Antonio y Antonio Conforte, entre 1695 y 1696.²¹⁰

Para la misma fecha, los indios andaquíes también empezaron a ser cristianizados. En realidad, no se trataba de un grupo homogéneo, sino de una serie de naciones (piriques, aguanunga, charaguaye y mocoas) que fluctuaban entre la cordillera Oriental, el alto valle del Magdalena y el piedemonte amazónico.²¹¹ Se les acusó de robar los hatos y estancias, asaltar los caminos y asesinar a los viajeros. Suárez de Bolaños describió a los andaquíes como “bien tallados en cuerpo”, de buenas facciones y “muy baroniles en fuerças”. Sus armas eran rodela, se cubrían el cuerpo con pieles de danta, mantenían guerras interétnicas con sus

²⁰⁷ ANE, *Popayán*, caja 2, exp. 11, 18-XI-1658, f. 5r.

²⁰⁸ ANE, *Popayán*, caja 2, exp. 11, 18-XI-1658, ff. 6v-7r.

²⁰⁹ ACC, *Colonia*, sig. 9430 (Col. E I -11 ms), f. 2v.

²¹⁰ ACC, *Colonia*, sig. 9430 (Col. E I -11 ms), ff. 5r-6v.

²¹¹ Juan Friede, *Los andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), 19-26.

vecinos y poseían grandes bodoqueras que utilizaban con dardos afilados de guadua y palma, “siendo tan serteros en sus tiros que el mayor tirador de escopeta envidiaría sus arietos”. Concluyó que los andaquíes habían perdido el miedo a las espadas de los españoles, y que se les escuchaba decir que no descansarían hasta “arruinar” toda la jurisdicción de Timaná y desterrar a los colonos españoles de ella.²¹²

Los ataques de los andaquíes se remontaban al siglo anterior. Sin embargo, fue durante las campañas que se lanzaron a lo largo del valle del alto Magdalena contra los indios pijaos en las dos primeras décadas del siglo XVII cuando también se exacerbó la guerra contra los andaquíes. En la memoria de los vecinos de Timaná estaba vivo el recuerdo de la destrucción de la ciudad de Simancas, cuyos culpables fueron al parecer los andaquíes.²¹³

Estos acontecimientos servían no solo para legitimar la conquista de estos nativos, sino también para iniciar el proceso de su evangelización. Sin embargo, fue necesario esperar hasta 1694 para que los agustinos intentaran cristianizar a estos indios, pero fracasaron por las disputas entre el gobernador de Neiva y la Audiencia de Santafé.²¹⁴ Las constantes “rebeliones” indígenas al iniciar el siglo XVIII obligaron a los franciscanos a retirarse de las provincias de Caquetá y Putumayo, y solo en 1734 volvieron a establecerse.²¹⁵ En 1759, la fundación del Colegio de Misiones en Popayán permitió la consolidación del proceso evangelizador de la zona.

Las misiones franciscanas del Caquetá y Putumayo dependían antes del convento de San Bernardino, jurisdicción de Quito, que había sido fundado en Popayán en 1568. En 1753, fray Fernando Larrea trabajó en la creación del Colegio de Misiones, de Propaganda Fide, que recibió la administración de estas misiones.²¹⁶ De aquí que se reconozcan dos momentos

²¹² ANE, *Popayán*, caja 2, exp. 11, 18-XI-1658, ff. 2v-3r.

²¹³ AGN, *Caciques e indios*, t. 52, doc.1, ff. 11r-v.

²¹⁴ Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, t. III, vol. II, 25.

²¹⁵ Pablo Ospina, “El rumor de la guerra: guerra tribal y presencia colonial en Mocoa a inicios del siglo XVIII”, *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 6 (1994): 59-69.

²¹⁶ Esta congregación fue creada en junio 22 de 1622 por el papa Gregorio XV con el objetivo de establecer la jurisdicción eclesiástica papal sobre las misiones del mundo. Su nacimiento se remonta a la publicación de *De procuranda salute gentium, shismaticorum, haeticorum, Judaeorum, saracenorum, caeterorumque infidelium*, escrito por el carmelita español Thomas de Jesús (1564–1627). Este libro era una guía para que las misiones fueran efectivas y se regularan mediante una institución global, teniendo en cuenta la fallida experiencia de las misiones religiosas en el Imperio Otomano. No obstante, algunos autores han visto su creación como una etapa más dentro de procesos que habían comenzado el siglo anterior, como la reorganización de la curia emprendida por Sixtus V en 1588 para hacerla más eficiente, la celebración del

de estas misiones: la dependencia de Quito y el traslado a Popayán.²¹⁷ Por real cédula del 5 de mayo de 1759 la misión de los andaquíes fue encargada al Colegio de Misiones de Popayán, “belicosos indios originarios de las selvas del Caquetá”, pero que en aquel entonces se hallaban en “términos de las provincias de Popayán y Neiva” para su reducción, “pues a causa de sus correrías e insultos tenían en continuo sobresalto a muchos lugares y especialmente a los habitantes de la villa de Timaná”. Al confinar a los andaquíes con las viejas misiones del Caquetá y Putumayo se confundieron en una sola misión. El trabajo formal en esta etapa comenzó en 1763 cuando el padre fray José Joaquín Barrutieta tomó posesión del pueblo de San Francisco Javier de la Ceja, que fue por donde entraron a estas misiones y que se convirtió en la principal escala. Fray José Joaquín Barrutieta había sido visitador de las misiones a cargo del colegio de misioneros de Pomas, de la provincia de Quito, y había argumentado que era necesario trasladar los pueblos fundados a orillas del río Putumayo, cerca de Pasto, y a las orillas del río Caquetá, cerca de Popayán. Por una parte, esto permitiría acrecentar el número de indios convertidos y además se evitaría el comercio ilícito que se tenía con los portugueses.²¹⁸ Entre 1753 y 1790, los misioneros franciscanos fundaron alrededor de catorce pueblos en las cercanías a los ríos Caquetá y Putumayo, pero en 1790 abandonaron estos lugares debido los indios que estaban congregados en Caquetá se sublebaron y acabaron con la vida de algunos misioneros.²¹⁹

Cercanos a los andaquíes se encontraban los paéces de la gobernación de Popayán. La conversión de estos indios se remontaba al siglo XVI, pues buena parte de las encomiendas de los vecinos de la ciudad de Popayán estaban compuestas por paéces. Esta nación había ofrecido resistencia desde la época del gobernador Sebastián de Belalcázar, cuando fue descrita como gente “belicosa y muy atrevida y desvergonzada”.²²⁰ Constantemente, a lo

Concilio de Trento entre 1545 y 1564 o la instauración de la Compañía de Jesús. Cf. Joseph Griffin, “The Sacred Congregation de Propaganda Fide: Its Foundation and Historical Antecedents”, en *Christianity and Missions, 1450-1800*, editado por J. S. Cummins (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1997), 57-95. En este sentido, se pretendió normar las misiones y, aunque se centraron sobre todo en el Medio Oriente y en algunos territorios en la Europa oriental y tuvo una influencia importante en las misiones americanas.

²¹⁷ Arcila Robledo, *Las misiones franciscanas*, 282-283.

²¹⁸ AGI, *Santa Fe*, 983, sin foliar.

²¹⁹ Katerine Bolívar Acevedo, *Fundaciones de pueblos de indios por las misiones franciscanas en las cuencas de los ríos Caquetá y Putumayo (1753-1784)*, tesis para optar al título de Magíster en Historia (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 2018), 17.

²²⁰ “Cali, 20 de diciembre de 1544”, en Diego Garcés Giraldo, *Sebastián de Belalcázar. Fundador de ciudades, 1490-1551* (Cali: Feriva, 1986), 412.

largo del siglo XVI, fueron acusados de mantener alianzas, primero con los yalcones y, posteriormente, con los pijaos. Para contenerlos, en 1562 el capitán Domingo Lozano fundó San Vicente de Páez. La provincia Páez fue descrita como muy fragosa y habitada por naturales “belicosos y guerreros”.²²¹ Diez años después la ciudad fue despoblada por sus vecinos, pues los ataques de los paéces y de sus aliados pijaos eran constantes.²²² Los asaltos de los paéces continuaron. Durante el último cuarto del siglo XVI fueron comunes en la jurisdicción de la ciudad de Caloto, lo que incluso obligó a trasladar esta ciudad en varias oportunidades.²²³

A pesar de la belicosidad de los paéces, ya en la década de 1630 empezaron a ingresar los primeros jesuitas a su territorio. El apostolado se fue reforzando en los años siguientes.²²⁴ El padre Sebastián Hazañero afirmó que el clima de la provincia de Páez era frío y que sus habitantes vivían dispersos, eran pobres, algunos andaban desnudos, dormían en el suelo, la pintura facial que utilizaban los hacía ver “fieros y monstruosos”, bebían chicha, masticaban coca y sus bohíos eran como un “enjambre” de niguas y pulgas. Sin embargo, eran “bien proporcionados” y se destacaban por su valor al entrar en combate, “conservando las cenizas calientes” desde hacía ochenta años.²²⁵

En otras zonas del Nuevo Reino de Granada se vivía una situación parecida. En la gobernación de Santa Marta, franciscanos y capuchinos compartían las tareas de conversión de los indios. Esta región había sido una de las primeras pobladas por los europeos, pues en 1526 Rodrigo de Bastidas fundó la ciudad de Santa Marta y posteriormente fueron surgiendo otros centros urbanos como Tenerife (1544), Riohacha (1545), Valledupar (1550), Tamalameque (1561), La Ramada (1563), Ocaña (1571), Nueva Sevilla (1590), Nueva Córdoba (1590) y Valencia de Jesús (1590). No obstante, la pacificación de los nativos siempre había sido una tarea pendiente.²²⁶

²²¹ Fray Pedro de Aguado, *Recopilación Historial* [1578], cuatro tomos, editado por Juan Friede (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956), t. II, 499.

²²² AGI, *Patronato*, 233, R. 81, f. 35v.

²²³ AGI, *Quito*, 24, N° 38, f. 4v.

²²⁴ Juan Manuel Pacheco, S. J., *Los jesuitas en Colombia*, t. I, 360-364.

²²⁵ “Anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús (1638-1643)”, en *Cartas anuas de la provincia del Reino de Granada. Años 1638 a 1660*, editado por José del Rey Fajardo, S.J., y Alberto Gutiérrez, S.J. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014), 246-251.

²²⁶ Ernesto Restrepo Tirado, *Historia de la provincia de Santa Marta* [1929] (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1975).

La gobernación de Santa Marta se caracterizaba por la diversidad de naciones indígenas. En un principio, los cristianos entraron en contacto con los indios que habitaban el litoral, pero cuando avanzaron hacia la Sierra Nevada de Santa Marta se dieron cuenta de que, además de ser un sistema montañoso complejo, tenía un mosaico de grupos indígenas. Allí tenían asiento las provincias de taironaca, de betoma, del carbón, de macongana de los orejones, de tairona y de los arhuacos.²²⁷ Todas naciones que resistieron a los españoles.²²⁸

Precisamente, esta última nación estaba más cercana a las ciudades de Nueva Córdoba y de Nueva Sevilla, pues se ubicaba en la estribación meridional de la Sierra Nevada de Santa Marta. La fundación de ambos centros urbanos pretendía convertirlos en puntos desde donde se haría la conquista de toda la Sierra Nevada. En 1615, Nueva Córdoba tenía tan solo treinta casas de españoles. Había llegado a tener treinta mil arhuacos, pero, debido a las epidemias traídas desde el Viejo Mundo, apenas quedaban dos mil nativos. El panorama de Nueva Sevilla era peor. Sus vecinos pretendían controlar a los “belicosísimos y grandes idólatras” arhuacos, pero la ciudad fue descrita como un “desierto”, pues solo había doce casas de españoles y un “gran número de zancudos”.²²⁹

En 1691 el visitador general del obispado de Santa Marta don Juan Cuadrado de Lara organizó una campaña para extirpar las idolatrías de los arhuacos. Encontró que los indios tenían “templos de adoración” donde veneraban ídolos, que fueron quemados en la plaza del pueblo de Atanquez.²³⁰ La cruzada fue continuada por el agustino fray Francisco Romero, quien también destruyó “figuras incógnitas”.²³¹ Este también se enteró de que en otros lugares de la Sierra Nevada había otros sitios adoratorios, como una figura de un niño realizada en

²²⁷ Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta* (Bogotá: Instituto Etnológico del Magdalena / Banco de la República, 1951), 55-58.

²²⁸ Hennig Bischof, “Indígenas y españoles en la Sierra Nevada de Santa Marta, siglo XVI”, *Revista Colombiana de Antropología* 24 (1982-1983): 75-124.

²²⁹ “Carta annua de la provincia del Nuevo Reino de Granada del año 1615”, en *Cartas anuas de la provincia del Reino de Granada. Años 1604 a 1621*, editado por José del Rey Fajardo, S.J., y Alberto Gutiérrez, S.J. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015), 475-478.

²³⁰ “La idolatría de los indios en el siglo XVII: el caso de los arhuacos”, en *Indios y españoles en la antigua provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de los siglos XVI y XVII*, editado por Carl Henrik Langebaek (Bogotá: Universidad de los Andes/ Ceso, 2007), 235-247.

²³¹ Sobre la obra evangelizadora de fray Francisco Romero, véase Carlos Alberto Uribe, “Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta: siglo XVII”, *Boletín Museo del Oro* 40 (1996): 17-35; y Carl Henrik Langebaek, “Discursos coloniales sobre la idolatría en la Sierra Nevada de Santa Marta: el Llanto Sagrado de Fray Francisco Romero y el documento inédito de Melchor de Espinosa”, en *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*, editado por Diana Bonnett y Felipe Castañeda (Bogotá: Universidad de los Andes, 2004), 243-277.

oro. Por tal motivo, Romero propuso que se creara un colegio de misiones en la zona y así hacer exterminar las religiones de las diferentes naciones indígenas.²³² Su propuesta no tuvo ningún eco. Sin embargo, en 1693 los capuchinos empezaron a evangelizar a los arhuacos.²³³



Imagen 1

Destrucción de las idolatrías de los indios arhuacos. En la imagen se aprecian diferentes objetos zoomorfos, además de arcos, flechas y macanas que fueron deshechos.

Fuente: Fray Francisco Romero, *Llanto Sagrado de la América Meridional* [1693] (Bogotá: Editorial ABC, 1955).

²³² Fray Francisco Romero, *Llanto Sagrado de la América Meridional* [1693] (Bogotá: Editorial ABC, 1955), 84-87.

²³³ Juan Friede, *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones. El caso de los aruacos de la Sierra Nevada de Santa Marta* (Bogotá: Punta de Lanza, 1973), 74.

La resistencia ante la invasión europea no solo se presentó en la Sierra Nevada de Santa Marta. En las orillas de los ríos Magdalena, Ariguaní y César, los chimilas eran un gran grupo que se extendía entre las poblaciones de Mompo, Tenerife, Santa Marta y Valledupar.²³⁴ En la jurisdicción de esta última población también se hallaban otros grupos, como los tocuyes, acanayutos, atapas, coyaimos, motilones y tupes. Estos últimos eran acusados desde la década de 1580 de atacar los hatos y asesinar a varios habitantes de Tamalameque, Valencia de Jesús y Valledupar; mientras que los pampanillas asolaban a Tamalameque y los palenques a Ocaña.²³⁵

El siglo XVII se inició con una serie de ataques generalizados en toda la gobernación de Santa Marta. Valledupar fue incendiada en 1609 y varias decenas de sus habitantes fueron asesinados. Los pampanillas atacaban a Tamalameque, los palenques a Ocaña y los guajiros a Riohacha. Un año después, los cabildantes de Santa Marta informaron al Consejo de Indias que toda la gobernación se encontraba “decaída, aniquilada y pobre”.²³⁶ El jesuita Manuel de Arceo describió a los tupes después de los ataques a Valledupar como “gente robusta, belicosa y bastantes”. Andaban desnudos, eran antropófagos y peleaban con arcos, flechas y macanas.²³⁷

También los motilones preocuparon a las autoridades coloniales. Estos indios estaban asentados en la serranía del Perijá, aunque el centro de su provincia se ubicaba en las márgenes de los ríos Catatumbo y Zulia. La región fue poblada por los españoles desde temprano. Estuvo expuesta a razias lanzadas por los Welser desde Coro, aunque el proceso de poblamiento se dirigió principalmente desde el Nuevo Reino.²³⁸ Las fundaciones de Mérida (1558), San Cristóbal (1561), La Grita (1576), Salazar de las Palmas (1581) y San Faustino de los Ríos (1662) les causó aislamiento a los motilones.²³⁹ La zona que habitaban

²³⁴ Marta Herrera Ángel, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ Academia Colombiana de Historia, 2002), 255.

²³⁵ Antonino Vidal Ortega y Álvaro Baquero Montoya, eds., *De las Indias remotas... Cartas del cabildo de Santa Marta (1529-1640)* (Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2007), 108, 143.

²³⁶ Antonino Vidal Ortega y Álvaro Baquero Montoya, eds., *De las Indias remotas*, 148.

²³⁷ “Carta annua de la provincia”, 481-482.

²³⁸ Juan Friede, *Los Welser en la conquista de Venezuela* (Caracas-Madrid: Ediciones Edime, 1961), 197.

²³⁹ Armando Martínez Garnica, Jairo Gutiérrez y Amado Antonio Guerrero Rincón, “Las categorías jurídicas del proceso de poblamiento en la región santandereana”, *Anuario de historia regional y de las fronteras* 1 (1995): 105-120.

estos indios era importante porque ofrecía una vía natural para salir al mar Caribe a centros urbanos como Pamplona, San Cristóbal, Mérida o La Grita. También, porque sus suelos eran fértiles y aptos para el establecimiento de estancias donde se cultivaba principalmente cacao.²⁴⁰

Desde la década de 1630, el capitán y teniente de gobernador de La Grita, Antonio de los Ríos Jimeno, intentó conquistar a los indios chinatos, jirajaras y motilones que hacían asaltos en toda la cuenca del río Zulia.²⁴¹ El padre jesuita Sebastián Hazañero había descrito en 1643 a estos últimos como una “indecible multitud de indios”, menos “revoltosos y atraidorados” que los chinatos. Aunque eran gente “bandolera y montaraz” que asaltaban a los viajeros que transitaban en los caminos que llevaban a la ciudad de Mérida; igualmente habían embestido las canoas que navegaban por el río Zulia e intentado quemar la villa de San Cristóbal.²⁴² Para contrarrestar los ataques de chinatos y motilones, en 1662 el capitán Andrés de los Ríos Jimeno fundó la ciudad de San Faustino de los Ríos.²⁴³ No obstante, los ataques continuaron a lo largo del siglo XVIII. Por tal motivo, se practicaron diferentes medios para someter a los nativos: guerra, diplomacia y evangelización.

Tanto motilones como guajiros fueron sometidos a un proceso de evangelización intenso por parte de los capuchinos. El contacto entre europeos y los diferentes grupos que habitaban la península de la Guajira se remontaba a finales del siglo XV cuando la recorrió Alonso de Ojeda. Aunque fue solo hasta 1545 cuando los cristianos se establecieron de forma definitiva y fundaron la ciudad de Riohacha, que vendría a ser el poblamiento hispánico más estable en toda la península. La economía de la provincia se basó en la explotación de perlas. Para llevar a cabo esta actividad era necesario la utilización de indios buzos que llegaban a sumergirse hasta dieciséis metros de profundidad en busca de los ostrales. Era tan frenética esta actividad que los indios solían morir por los cambios bruscos de presión, dado que esto les causaba embolias pulmonares.²⁴⁴

²⁴⁰ Amado Antonio Guerrero, Silvano Pabón Villamizar y Carmen Adriana Pereira Esparza, *Los pueblos del cacao: orígenes de los asentamientos urbanos en el oriente colombiano* (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 1998), 105-106.

²⁴¹ AGI, *Patronato*, 196, R. 29, f. 1054r.

²⁴² “Anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús (1638-1643)”, 77.

²⁴³ AGN, *Caciques e indios*, t. 4, doc. 88, f. 887v.

²⁴⁴ Eduardo Barrera Monroy, “Los esclavos de las perlas. Voces y rostros indígenas en la Granjería de Perlas del Cabo de la Vela (1540-1570)”, *Boletín cultural y bibliográfico* 39 (2002): 4-7.

Inicialmente, para la extracción de perlas se utilizó como mano de obra a los indios que habitaban en el litoral. A medida que el descenso de esta población se hizo evidente, fue necesario lanzar razias para capturar nativos de otras naciones. Desde mediados del siglo XVI figuran esclavos indígenas como arhuacos, tupes, itotos, cosinas, macuiras, tortugueros, eneales y guajiros, todos provenientes del valle de Upar, del interior de la península de la Guajira, de las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta y de las orillas del río Magdalena.²⁴⁵

Los guajiros, que eran el grupo principal, fueron descritos a principios del siglo XVII por el jesuita Manuel de Arceo como los indios que mejor utilizaban el arco y la flecha. Sus proyectiles estaban envenenados, andaban desnudos, no tenían viviendas, dormían arrimados a los árboles y solo bebían agua una vez al día. También decía que “su lecho es la tierra, su comida en tiempo de guerra son sus propios excrementos y, en tiempo de paz, un tronco de cardo”. Arceo calculaba su número en seis mil guerreros dispersos tanto en las planicies como en las serranías de Jarara Cocinas, Carpintero y La Makuira.²⁴⁶

Nuevamente, en 1643 el padre Hazañero sostuvo que los guajiros se extendían desde las sabanas de Orino y la ranchería de perlas de Riohacha hasta la ciudad de Maracaibo. Vivían desnudos, eran nómadas como los “gitanos de Europa”, dormían en hamacas y eran de “condición maligna y bandolera”, pues ultimaban a los españoles que transitaban entre Riohacha y Maracaibo, “haciendo ocho mil traiciones” y hasta asesinando a los sacerdotes.²⁴⁷

La resistencia de los guajiros desalentó a los jesuitas, y fue necesario esperar hasta finales del siglo XVII para que los capuchinos decidieran establecerse en la región.²⁴⁸ En 1691 el agustino fray Francisco Romero misionó entre los guajiros. Sostuvo que existía una “muchedumbre de infieles”, polígamos, armados todos con arcos y flechas, antropófagos y jinetes expertos, pues criaban los “mejores” caballos de América. Además, sostenían relaciones comerciales con ingleses y holandeses, con quienes intercambiaban perlas a cambio de armas. Eran también valientes y no se asustaban con el ruido de las armas de

²⁴⁵ Eduardo Barrera Monroy, “Los esclavos de las perlas”, 15.

²⁴⁶ “Carta annua de la provincia”, 492-493.

²⁴⁷ “Anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús (1638-1643)”, 237-238.

²⁴⁸ Luis Carlos Mantilla, O.F.M., “Colombia: la evangelización del norte y el mediodía”, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XVI-XIX)*, coordinado por Pedro Borges (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/ Estudio Teológico de San Idelfonso de Toledo/ Quinto Centenario, 1992), vol. II, 334.

fuego. Concluía Romero que el principal obstáculo para convertir a los guajiros eran los propios españoles, pues estos pensaban sostenían que eran “invencibles, poco firmes y traidores”.²⁴⁹

En las postrimerías del siglo XVII, los guajiros, arhuacos, tupes y motilones empezaron a ser evangelizados por los capuchinos.²⁵⁰ Los franciscanos consolidaban sus misiones en las provincias del Chocó y los Llanos, y lo harían en la centuria siguiente en el Putumayo y Caquetá.²⁵¹ Para la misma época, los agustinos se afianzaron en la evangelización y poblamiento de los llanos de San Martín, Casanare y Santiago; mientras que los recoletos lo hacían en Santiago de las Atalayas, el Meta y Cuiloto. También los dominicos se afianzaron en los llanos de Guavio y el Casanare. Por último, los jesuitas estaban en los Llanos y en la cuenca del río Orinoco.²⁵²

A pesar de que el siglo XVII se cerraba con un panorama alentador para los misioneros de las diferentes órdenes religiosas, la centuria siguiente llegaría a traer cambios significativos en el proceso de conversión de los indios. Dominicos, jesuitas, agustinos, franciscanos, capuchinos y recoletos recibieron un cuidadoso escrutinio por parte de los nuevos reformadores borbónicos, se secularizaron las doctrinas que estaban en manos de ellos y, por último, se expulsaron los jesuitas.

2.2. Indios, misioneros y reformadores borbónicos

El siglo XVIII se inició con cambios profundos en el imperio español. La muerte de Carlos II a finales del año 1700 provocó una guerra por el antiguo trono de los Habsburgo que se extendió durante trece años e involucró a varias de las potencias europeas. La contienda se zanjó a favor del pretendiente borbón, coronado como Felipe V.²⁵³ Al finalizar la Guerra de Sucesión española en 1713 no solo había un nuevo monarca, sino también modificaciones en la administración. La victoria de los borbones permitió que se establecieran cambios en el gobierno. Las reformas empezaron por la marina y la hacienda, y siguieron por temas tan

²⁴⁹ Fray Francisco Romero, *Llanto Sagrado*, 88-92.

²⁵⁰ Alcácer, *Las misiones capuchinas*, 41-82.

²⁵¹ Arcila Robledo, *Las misiones franciscanas*, 281-355.

²⁵² Mantilla, “Colombia: la evangelización”, 345-361.

²⁵³ John Lynch, *La España del siglo XVIII* (Barcelona, Crítica, 2010), 24-63.

variados como la creación de un ejército regular y de intendencias, y la libertad de comercio.²⁵⁴ Los reformadores borbónicos se preocuparon también por contar el número de población, suprimir antiguos pueblos de indios, rematar sus tierras de resguardos, incentivar la colonización de las zonas de frontera y controlar el aumento del grupo de libres de todos los colores.²⁵⁵

Tan importantes como las reformas anteriores, fueron los cambios en la estructura administrativa y territorial del imperio. En el Nuevo Reino de Granada, este tipo de transformaciones se iniciaron muy temprano, pues la situación que vivía la región no era alentadora. El último cuarto del siglo XVII se caracterizó por una acentuada inestabilidad política y económica; un reino que era descrito en 1697 por el oidor de la Audiencia de Santafé don Carlos de Alcedo y Sotomayor como estéril, pequeño y poco poblado.²⁵⁶ El poblamiento hispánico se había concentrado en las tierras altas cordilleranas o, a lo sumo, en algunos puertos del Caribe. Gran parte del territorio del Nuevo Reino se encontraba por fuera del dominio de la Corona. Los indios que habitaban regiones como la Guajira, el Darién, los Llanos orientales, la alta Amazonía o el Catatumbo vivían en libertad, y tenían estrechas relaciones con ingleses, holandeses o franceses.

La presencia de ingleses, franceses y holandeses no solo había aumentado el contrabando a lo largo de la costa del Caribe, sino que también se habían llevado ataques a puertos tan importantes como Cartagena, Portobelo y Panamá. El punto más álgido se vivió en 1698, cuando más de un millar de escoceses se asentaron en la bahía Calidonia, entre Cartagena y Panamá. Los invasores fundaron la ciudad de Nueva Edimburgo y entraron en contacto con los indios cunas. Su objetivo principal era adueñarse de la región del Darién y establecer una

²⁵⁴ David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 503-529.

²⁵⁵ Juan Marchena Fernández, “La ilustración y el mundo andino. Información oficial y reformismo borbónico. Su Majestad quiere saber”, en *Propuestas y debates en historia económica*, editado por Óscar Rodríguez Salazar y Decsi Arévalo H. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Facultad de Ciencias Económicas, 2011), 165-217; Diana Bonnett Vélez, *Tierra y comunidad. Un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada), 1750-1800* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ Universidad de los Andes, 2002); Renée Soulodre-La France, *Región e imperio. El Tolima Grande y las Reformas Borbónicas en el siglo XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004); Ann Twinam, “Las reformas sociales de los borbones: una interpretación revisionista”, en *Naciones, gentes y territorios. Ensayos de historia e historiografía comparada de América Latina y el Caribe*, editado por Luis Javier Ortiz Mesa y Víctor Manuel Uribe Urán (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia/ Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín, 2000), 73-102.

²⁵⁶ AGI, *Santa Fe*, 36, R. 1, No. 14, f. 4r.

ruta que uniera al mar Caribe con el océano Pacífico. Aunque fueron expulsados dos años después, la invasión reveló la fragilidad del litoral del Nuevo Reino de Granada.²⁵⁷

Para contrarrestar la presión ejercida por los extranjeros, el nuevo rey borbón aprobó en 1717 la creación de un virreinato que se abarcaría no solo al Nuevo Reino de Granada, sino también a Quito, Panamá y Venezuela. La capital escogida fue Santafé de Bogotá, sede del tribunal de Audiencia, de la Casa de Moneda, del arzobispado y de las diferentes órdenes religiosas. Sin embargo, el Virreinato fue suprimido en 1723.²⁵⁸ Las voces que pedían restablecerlo se alzaron rápidamente. El intendente don Bartolomé de la Tienda de Cuervo argumentó varias razones para que se restituyera el Virreinato. Según el oficial de la Corona, la ciudad de Santafé y su jurisdicción era una tierra “amena” donde se podían cultivar los frutos de América y de Europa. En otras provincias del Nuevo Reino había diferentes minas y recursos naturales que serían provechosos. En Mariquita había minas de plata; en Antioquia, Cartagena y Popayán, de oro; en Tunja, de esmeraldas; en Ibagué, de cobre; en el Orinoco, de mercurio; en Riohacha y Panamá había perlas; en Guayaquil, Caracas y el valle del río Magdalena, cacao, tabaco, añil y palo de Brasil; en Quito, obrajes; en todas las selvas, maderas finas; y en casi todas las provincias, especialmente en los Llanos, Neiva y Mariquita, ganadería vacuna y caballar.

A pesar de este panorama, el contrabando pervivía en todo el litoral Caribe, pues era difícil controlar un espacio que se extendía desde la desembocadura del río Orinoco hasta la costa de los Mosquitos. Para Tienda de Cuervo, la presencia de un virrey en Santafé sería provechosa, pues se podrían conquistar las zonas aún no dominadas. Eran territorios habitados por gente “bárbara” que ocultaban grandes riquezas, como por ejemplo en el Chocó, Antioquia, el Darién, Cartagena y Pamplona, donde había minas de oro, o en la Guajira, donde los ostrales guardaban perlas.²⁵⁹

²⁵⁷ Allan J. Kuethe y Kenneth J. Andrien, *El mundo atlántico español durante el siglo XVIII. Guerra y reformas borbónicas* (Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango / Universidad del Rosario, 2018), 70.

²⁵⁸ Germán Colmenares, “Factores de la vida política colonial: el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII (1713-17409”, en *Varia. Selección de textos* (Santafé de Bogotá: TM Editores/ Universidad del Valle/ Banco de la República/ Colciencias, 1998), 83-98.

²⁵⁹ “Memoria del intendente don Bartolomé Tienda de Cuervo, sobre el estado de Nueva Granada y conveniencia de restablecer el Virreinato”, en Jerónimo Bécker y José M. Rivas Groot, *El Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII* (Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1921), 205-250.

En 1739, se restableció de forma definitiva el Virreinato. La nueva entidad administrativa quedó integrada por una serie de gobernaciones y corregimientos que se habían creado casi todos en la época de la Conquista. El territorio del Nuevo Reino de Granada estaba compuesto por las gobernaciones de Santa Marta, Cartagena, Popayán, Antioquia, Neiva, Chocó, Girón y Santafé, y los corregimientos de Mariquita y Tunja. Además, al Virreinato también se agregaron las jurisdicciones de las Audiencias de Quito y Panamá, y las gobernaciones de Venezuela (hasta 1777 cuando esta última fue segregada nuevamente del Virreinato).²⁶⁰ Era un espacio dilatado, con pocos habitantes y la mayoría dispersos. Había pocos centros que pudieran igualarse a las ciudades más renombradas de la Nueva España o Perú. Cartagena, Santafé, Popayán, Panamá y Quito eran los núcleos urbanos más importantes, pero, en otras provincias, la población se ausentaba a las estancias, a los hatos y a los reales de minas, por lo que se hacía vecindad solo por periodos cortos.²⁶¹

Al contrabando con extranjeros y el poco número de habitantes, se sumaba un problema que también preocupaba a la corte de Madrid. Se trataba de los indios insumisos. Aquellos “bárbaros” que habitaban las diferentes fronteras del Nuevo Reino. Así como ocurrió durante la centuria anterior, el siglo XVIII mantenía zonas no dominadas militarmente, donde los misioneros no habían logrado convertir a los indígenas.

Los reformadores borbónicos optaron por utilizar otros medios y así integrar a la corona española a los nativos “rebeldes”. José del Campillo y Cossío, el ministro de Fernando VI, redactó en 1743 un plan para reformar las posesiones americanas titulado *Nuevo sistema económico para América*. En él, Campillo y Cossío proponía una política conciliadora con los naturales, pues debía tratárselos con “benignidad y dulzura” y así poderlos reducir a la “vida civil” e insertarlos en la economía colonial, como hacían los franceses en Canadá. Mientras que en Norteamérica los galos procuraban afianzar la “amistad y comercio” con los indios; el rey de España gastaba millones de pesos de oro tratándolos de conquistar y sus

²⁶⁰ Anthony McFarlane, *Colombia antes de la Independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio borbón* (Santafé de Bogotá: Banco de la República / El Áncora Editores, 1997), 62-116.

²⁶¹ Cuando se realizó el primer padrón general del Nuevo Reino de Granada en 1778, se encontró que este territorio albergaba 1.279.440 personas. Cf. Hermes Tovar Pinzón, Camilo Tovar M. y Jorge Tovar M., *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830* (Santafé de Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994), 73.

súbditos siempre estaban con las “armas en las manos”.²⁶² Además, Campillo y Cossío proponía que fundaran en América seminarios para ordenar a los nativos como misioneros, y así poder lograr que los naturales que habitaban en las fronteras del imperio abandonaran lo que más estimaban (su libertad) y abrazaran lo que más aborrecían (la religión católica). Para hacer de los indios “vasallos útiles”, argumentó que las autoridades debían enseñarles actividades técnicas, atraerlos con novedades comerciales, reducirlos a la vida civil, tratarlos con dulzura y animarlos a la industria, a vestir traje español y a utilizar la lengua castellana.²⁶³

A pesar de las recomendaciones de Campillo y Cossío y de las críticas generalizadas que hacían los reformadores borbónicos en todo el imperio hispánico a la forma como los religiosos evangelizaban a los nativos, las misiones siguieron funcionando en las áreas fronterizas.²⁶⁴ Los tecnócratas borbónicos decidieron lanzar campañas militares y misioneras. Así que durante el siglo XVIII entraron nuevamente en contacto españoles e indios, y, por lo tanto, se volvieron a presentar los problemas iniciales de la Conquista: violencia, desplazamiento e incomunicación. Los Llanos de San Juan, San Martín, del Casanare y el Orinoco; así como las selvas del Putumayo, el Caquetá, los Sucumbíos, el Catatumbo, el Darién, el Chocó y el Raposo; y el desierto de la Guajira, eran los lugares de operaciones de dominicos, jesuitas, agustinos, franciscanos y capuchinos. Por ejemplo, en 1751 el virrey del Nuevo Reino de Granada, don Sebastián de Eslava, escribió que los jesuitas hacían presencia en los Llanos de Apure y Barinas, aunque no habían tenido tanto éxito evangelizando en el Darién del Norte, sobre todo por la presencia de colonos franceses que estaban asentados en el golfo de Urabá. Los capuchinos recibían apoyo de la Corona a su evangelización en las gobernaciones de Santa Marta y Maracaibo; mientras que los franciscanos seguían con éxito su labor en los Llanos de San Juan y en el Putumayo, Caquetá, los Sucumbíos y Mainas.²⁶⁵

En estas empresas de evangelización se encontraban todo tipo de obstáculos, desde indios de guerra hasta una naturaleza inerme.²⁶⁶ Por ello siempre se preocuparon por llevar con ellos

²⁶² José del Campillo y Cosío, *Nuevo Sistema de Gobierno Económico para la América* [1743] (Madrid: Grupo Editorial Asturiano, 1993), 73-74.

²⁶³ José del Campillo y Cosío, *Nuevo Sistema*, 99-100, 246-247.

²⁶⁴ David J. Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración* (Barcelona, Crítica, 2007), 157.

²⁶⁵ “Defensa del Gobierno del virrey Eslava, hecha por el oidor Eslava”, en *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, tres tomos, editado por Germán Colmenares (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989), t. I, 56-57.

²⁶⁶ Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. III.

indios cargueros, soldados, guías e intérpretes, aunque facilitaba el acceso a los diferentes grupos si los misioneros sabían la lengua. Pero, a pesar de los esfuerzos de la Corona para dotar a los misioneros de escoltas militares que los defendieran de un hipotético ataque indígena, los motilonos, por ejemplo, seguían interrumpiendo la navegación por el río Zulia y mantenían aislada a la ciudad de San Faustino de los Ríos. Los guajiros apenas estaban empezando a establecer relaciones diplomáticas con los españoles, gracias a los oficios del cacique don Cecilio de Sierra.²⁶⁷ Igual ejemplo seguían los cunas del Darién y los chimilas del río Magdalena, merced a las negociaciones que emprendieron algunos vecinos de Portobelo, Barranquilla y Valledupar, respectivamente.²⁶⁸

El informe de Eslava es importante porque revela la imagen que los nuevos reformadores borbónicos construyeron sobre los nativos no dominados y que habitaban más allá de los límites coloniales. Para los ministros era claro que las fronteras no solo eran áreas donde habitaban indios “bárbaros”, sino que, en términos estratégicos, cumplían un rol principal en la política de los imperios europeos. Si bien la presencia misionera en las fronteras se remontaba a los dos siglos anteriores, los funcionarios borbónicos innovaron en introducir en esas zonas al ejército, y así promover el desarrollo económico y la consolidación de nuevas alianzas con los caciques y capitanes indígenas.²⁶⁹

²⁶⁷ Sobre el papel desempeñado por el cacique Cecilio López Sierra como intermediario entre los guajiros y los españoles, véase José Polo Acuña, “Una mediación fallida: las acciones del cacique Cecilio López Sierra y el conflicto hispano-wayúu en la Guajira, 1750-1770”, *Historia Caribe* 2, 4 (1999): 67-76.

²⁶⁸ “Defensa del Gobierno del virrey Eslava, hecha por el oidor Eslava”, t. I, 65-66.

²⁶⁹ Desde la época de la Conquista, los territorios de la América hispánica se habían defendido de los ataques los extranjeros por medio de grupos de milicias. Éstas estaban compuestas por los vecinos de las diferentes ciudades y villas, quienes tenían la obligación de mantener armas y caballos. Sin embargo, el resultado, como lo demuestran la seguidilla de ataques que sufrieron los puertos, principalmente en el Caribe, no fueron los mejores. Para remediar esta situación, en 1773 el rey Carlos III ordenó la creación de un ejército regular y permanente en América. En el Nuevo Reino de Granada se estableció un Regimiento Fijo en Cartagena de Indias, y batallones auxiliares en Santafé de Bogotá y Popayán. Las dos regiones fronterizas donde el ejército borbónico tuvo mayor impacto fue en la Guajira y el Darién. Cf. Allan J. Kuethe, *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada, 1773-1808* (Santafé de Bogotá: Banco de la República, 1993), 285-308.



Mapa 1

Fuente: elaboración propia a partir de diferentes documentos.

No obstante, había sociedades indígenas, como en los Llanos los sálivas o achaguas, que mantenían esporádicamente relaciones pacíficas con los colonos españoles y con los misioneros. Otros grupos nativos preferían el uso de la fuerza. Atacaban los hatos, las estancias, los reales de minas, los pueblos de misión o los fuertes; o en otras ocasiones robaban a los viajeros en los caminos o asaltaban las canoas y champanes. Por ejemplo, en 1772, el virrey don Pedro Mesía de la Cerda sostuvo que los indios no sometidos eran la mayor “plaga” que azotaba a todo el virreinato del Nuevo Reino de Granada. Por esto, “apenas se encuentran algunas de sus Provincias que no sufran de las vejaciones de los indios bárbaros y los estragos de su barbaridad”.²⁷⁰

La preocupación del virrey tenía un argumento de gran peso. En 1762, en medio de la Guerra de los Siete Años (1754-1763) que enfrentó a España con Inglaterra, esta última conquistó la ciudad de La Habana, evidenciando las flaquezas del imperio hispánico. Si la mejor plaza defendida de América fue capturada, podía esperarse lo mismo para otros puertos del sur del mar Caribe como Maracaibo, Portobelo o Cartagena.²⁷¹

Entre estas dos últimas ciudades, se abría un extenso territorio no dominado por los españoles. Se trataba del Darién que, como se vio en la primera parte de este capítulo, no pudo ser sujetado durante los siglos XVI y XVII. En 1712 y en 1726 los indios cunas aliados de los ingleses destruyeron en real de minas de Santa Cruz de Caná, asesinaron a los colonos ibéricos y sus esclavos africanos, y cortaron las comunicaciones entre esta zona y las ciudades de Portobelo y Panamá.²⁷²

Durante los años siguientes, mientras que la presencia hispánica en el Darién se vio restringida a unos pocos asentamientos en el istmo de Panamá; en Urabá, varias colonias de franceses cultivaban cacao a lo largo del curso de los ríos y se mezclaban con los cunas. Sin embargo, la década de 1740 se inauguró con el arribo de misioneros jesuitas a la región. La provincia jesuítica de Quito se le encargó de evangelizar en el Darién del Sur (las tierras

²⁷⁰ “Relación del estado del Virreinato de Santafé, hecha por el Excmo. Sr. D. Pedro Messia de la Zerda al Excmo. Sr. D. Manuel de Guirior. Año de 1772”, en *Relaciones e informes*, t. I, 145.

²⁷¹ Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena Fernández, *Historia de América Latina. De los orígenes a la Independencia*, dos tomos (Barcelona: Crítica, 2005), t. II, 156.

²⁷² Ignacio J. Gallup-Díaz, *The Door of the Seas and Key to the Universe: Indian Politics and Imperial Rivalry in the Darién, 1640-1750* (New York: Columbia University Press, 2005), 426-452.

bañadas por el océano Pacífico); mientras que el Darién del Norte (las tierras bañadas por el mar Caribe) se le confió a la provincia del Nuevo Reino de Granada.²⁷³

En 1748, el jesuita Jacobo Walburger, quien evangelizaba en el Darién del Sur, escribió que la evangelización de los cunas era casi imposible, pues, aunque él los doctrinaba en su lengua, la influencia de los *leres* (chamanes) era tan fuerte que no les permitían congregarse a los pueblos de misión ni instruirse en la fe católica. Aunque Walburger bautizaba a los niños, sostenía que los cunas se reían de él cuando les proponía que aprendieran la doctrina cristiana, y que no querían vivir en reducciones: “me decían en mi cara, que no son gallinas para que los españoles los metan en el gallinero, sino que son tigres que quieren vivir en el monte a su libertad”.²⁷⁴

Además, para el padre jesuita, la conversión de los indios se hacía más difícil debido a la presencia de los franceses e ingleses. Estos últimos proveían de armas a los indios; educaban a los hijos de los caciques en la isla de Jamaica, donde aprendían a leer y escribir en inglés; y ayudaban a los indios a atacar las posesiones españolas. El objetivo de los anglosajones era no solo apropiarse del Darién, sino también cortar el tráfico entre Perú y Panamá, y entre esta última y Cartagena. Por estos motivos, Walburger concluyó que la conquista militar del Darién era inviable. Sostenía que un indio cuna con arco y flechas valía más que treinta españoles armados. Para el jesuita, la solución era drástica: debía controlarse la posesión de herramientas entre los indios y desterrarlos al Perú y a Veragua.²⁷⁵ En 1749, los jesuitas abandonaron sus pueblos y se retiraron a Cartagena.²⁷⁶

Para recuperar el control del Darién, en 1763 el ingeniero militar don Antonio de Arévalo recorrió la zona. Encontró que los hombres cunas portaban escopetas y eran expertos guerreros, pues aprendían desde jóvenes a atacar en las madrugadas.²⁷⁷ Para Arévalo, la mejor forma para insertar esta zona al imperio hispánico era la colonización. En ella se podía

²⁷³ AGN, *Conventos*, t. 19, ff. 6r-17v.

²⁷⁴ Carl Henrik Langebaek, ed., *El diablo vestido de negro y los cuna del Darién en el siglo XVIII. Jacobo Walburger y su Breve noticia de la Provincia del Darién, de la ley y costumbres de los Yndios, de la poca esperanza de plantar nuestra fé, y del número de sus naturales, 1748* (Bogotá: Universidad de los Andes/ Biblioteca Banco Popular, 2006), 96.

²⁷⁵ Carl Henrik Langebaek, ed., *El diablo vestido de negro*, 100-104.

²⁷⁶ Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. III, 298-307.

²⁷⁷ Carl Henrik Langebaek, “La descripción de la provincia del Darién en 1763 por Antonio de Arévalo”, *Boletín de Arqueología* 4, 1 (1989): 48.

sembrar cacao, caña de azúcar, tabaco, café, algodón y añil; criar y engordar ganado vacuno; aserrar maderas preciosas; y explotar las ricas minas de oro. Además, se podían fundar una serie de fuertes a lo largo del litoral del golfo de Urabá, en el río Caimán, en puerto Escondido y en el canal de Sasardí.²⁷⁸

El proyecto de Arévalo no se cumplió, y las relaciones entre cunas e ingleses continuaron estrechándose. Por tal motivo, el virrey Mesía de la Cerda escribió en la década siguiente que el Darién era un verdadero “teatro de guerra y hostilidad”, donde cunas, ingleses, franceses y españoles se enfrentaban por su control. El virrey afirmó que era casi imposible conquistar a los cunas, pues habitaban “desiertos”, y que no bastaría con enviar tropas desde Cartagena o Portobelo.²⁷⁹ Era necesario contener a los cunas, no con expediciones “costosas y ruidosas”, que podían llevar a que los indios se aliaran con los esclavos negros del Citará y con los chocoes ya reducidos, sino apertrechando a los habitantes de las poblaciones vecinas para que escarmentaran a los cunas.²⁸⁰

Entre los círculos militares, la idea de someter a los indios mediante la evangelización no era bien acogida. Por ejemplo, en 1772 el fiscal de la Audiencia de Santafé don Francisco Moreno y Escandón escribió que las misiones eran muy antiguas, casi todas se remontaban a la centuria anterior con “tan sensible desgracia, que no corresponde el fruto” a las aspiraciones de la Corona. A pesar de la excesiva cantidad de dinero invertido en las misiones, los indios vivían “sumergidos en su infelicidad”, contrario de lo que sostenían los religiosos. Estos últimos eludían su responsabilidad argumentando la “falta de medios para tan arduas empresas”, la “inconstancia” de los nativos que, al poco tiempo de ser reducidos a los pueblos, los abandonaban “retirándose a lo inculto de los montes”. Según Moreno y Escandón, la principal causa del fracaso misionero se debía a la elección de los doctrineros “o por mejor decir, a la falta de vocación”, pues, “faltando el espíritu de misión y del apostolado, ni las dificultades se vencen, ni se emprende lo que puede ocasionar trabajo, si no sobran las comodidades, se camina con desabrimiento, y sobre todo, faltando aquel celo

²⁷⁸ “Descripción o relación del Golfo del Darién e Istmo del mismo nombre”, en Antonio B. Cuervo, ed., *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, 4 vols. (Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1894), t. IV, 197), vol. II, 261-269.

²⁷⁹ “Relación del estado del Virreinato de Santafé, hecha por el Excmo. Sr. D. Pedro Messia de la Zerda al Excmo. Sr. D. Manuel de Guirior. Año de 1772”, en *Relaciones e informes*, t. I, 146.

²⁸⁰ “Relación del estado del Virreinato de Santafé, hecha por el Excmo. Sr. D. Pedro Messia de la Zerda al Excmo. Sr. D. Manuel de Guirior. Año de 1772”, en *Relaciones e informes*, t. I, 146-147.

de la conversión de almas de que habla el apóstol San Pablo, no serán bastantes todos los tesoros de Creso para que las misiones se adelanten”.²⁸¹



Mapa 2

Fuente: elaboración propia a partir de diferentes documentos.

²⁸¹ “Estado del virreinato de Santafé, Nuevo Reino de Granada, por el Dr. D. Francisco Antonio Moreno y Escandón. Año de 1772”, en *Relaciones e informes*, t. I, 167-168.

Moreno y Escandón afirmó también que, después de trescientos años de ocupación española, ningún efecto había producido las “amonestaciones y suavidad” con las que los predicadores religiosos trataban a los indios. Según el funcionario, casi siempre los nativos que lideraban los alzamientos en contra de la Corona eran los que habían recibido la evangelización en los pueblos, es decir, “apóstatas y rebeldes” que adoptaban las costumbres de los ibéricos y aprovechaban todo el conocimiento adquirido para “eludir nuestras empresas y aun para acometer y hostilizar”, tal y como había sucedido en las gobernaciones de Cartagena, Santa Marta y Maracaibo.²⁸²

Como solía suceder a lo largo del imperio español, las políticas que se diseñaban en Madrid o en Santafé de Bogotá se contradecían con las medidas anteriores. Así que mientras hubo funcionarios que apoyaron de forma irrestricta las misiones, otros simplemente las consideraban obsoletas. Por ejemplo, en 1776, el virrey don Manuel Guirior defendió las acciones de los misioneros en las fronteras del Virreinato. Según este oficial, no se debía “menospreciar” este tipo de empresas, pues eran importantes y benéficas para evangelizar almas, acabar con la presencia extranjera, acceder a los terrenos fértiles y permitir la comunicación a través de los caminos y ríos. Sin embargo, recomendaba que los misioneros no solo entregaran dádivas a los indios, sino que también los redujeran cerca de las ciudades, villas y fuertes españoles. De esta forma, se podrían ocupar sus tierras, venderlas y sembrarlas, con lo que ya no tendrían “esperanza de fuga”.²⁸³

El virrey Guirior era consciente de la importancia de no solo evangelizar a los indios, sino también ampliar las fronteras del Virreinato. Esto traería el afianzamiento del comercio interprovincial y la incorporación de miles de tierras aptas para el cultivo y la cría de ganado. Para Guirior era claro que existían en el Nuevo Reino de Granada dos gobernaciones donde se debían incorporar a los nativos. Se trataba de Cartagena y Santa Marta. En la primera, el Darién era una preocupación para las autoridades desde el siglo XVI; mientras que, en la segunda, el Catatumbo, las riberas del río Magdalena y la Guajira inquietaban a los reformadores borbónicos.

²⁸² “Estado del virreinato de Santafé, Nuevo Reino de Granada, por el Dr. D. Francisco Antonio Moreno y Escandón. Año de 1772”, en *Relaciones e informes*, t. I, 186-187.

²⁸³ “Instrucción que deja a su sucesor en el mando el virrey D. Manuel Guirior”, en *Relaciones e informes*, t. I, 277-279.

En esta última zona, las autoridades virreinales lanzaron entre 1772 y 1776 una ofensiva para conquistar a los indios guajiros. Estos se habían “rebelado” en 1769. Eliminaron casi todos los pueblos que operaban los capuchinos y asesinaron a los colonos españoles, lo que causó que la frontera colonial retrocediera casi hasta la ciudad de Riohacha.²⁸⁴ El plan de reconquista implicó el envío de tropas desde Cartagena y la fundación de asentamientos fortificados en tres lugares estratégicos de la península de la Guajira: Bahía Honda, Sinamaica y Pedraza. El resultado de la expedición española no fue el esperado. Las tropas del Regimiento Fijo de Cartagena se retiraron, por lo que dejaron el problema guajiro para que lo solucionara el gobernador de Santa Marta.²⁸⁵ En 1773, el ingeniero don Antonio de Arévalo, quien había conducido una expedición al Darién en la década de 1760 y era ya un experimentado militar, rindió un informe sobre la situación de la Guajira. Sostuvo que sus indios se vestían con poca ropa, se alimentaban de raíces, frutas y carne; no tenían cultivos; eran excelentes jinetes; vivían dispersos en rancherías; comerciaban con los ingleses y los holandeses; portaban arco, flechas y escopetas; y combatían como los “moros, dispersos y sin unión”.²⁸⁶

Por tal motivo, Arévalo, licenció la mayoría de la tropa, lo que los obligó a retirarse a Cartagena. En su lugar, con “suavidad industriosa y algunos regalos, consiguió serenar los ánimos”. Ordenó fundar pueblos para los indios y aldeas para los españoles; dibujó planos para la fortificación de Bahía Honda, Sinamaica y Pedraza; y propuso nuevamente que se enviaran capuchinos para evangelizar a los más de siete mil indios que vivían en la Península.²⁸⁷

La necesidad de interrumpir el comercio de perlas entre guajiros y holandeses fue un argumento que continuamente se presentó para el establecimiento de misiones en el Río de la Hacha, porque, de controlarse esto, la real hacienda podría obtener utilidades fiscales. Aunque la Corona se interesó por la pesquería de perlas desde el siglo XVI, para mediados

²⁸⁴ José Polo Acuña, *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (700-1850)* (Bogotá: Universidad de los Andes/ Facultad de Ciencias Sociales-Ceso/ Observatorio del Caribe Colombiano/ Ministerio de Cultura, 2005), 81-130.

²⁸⁵ Allan J. Kuethe, “La campaña pacificadora en la frontera de Riohacha (1772-1779)”, *Huellas* 9 (1987): 9-18.

²⁸⁶ “Informe sobre la situación y el estado general de la Provincia del Río de el hacha, por Don Antonio de Arévalo. Año de 1773”, editado por José Polo Acuña, *El taller de la historia* 1, 1 (2009): 217-219.

²⁸⁷ “Instrucción que deja a sus sucesor en el mando el virrey D. Manuel Guirior”, en *Relaciones e informes*, t. I, 338-340.

del siglo XVIII no había obtenido ningún beneficio significativo, no se habían establecido misiones de forma permanente (a pesar de los continuos intentos de los capuchinos de Valencia desde 1696), los indios continuaban viviendo por fuera del gobierno central y el comercio con extranjeros continuaba vigente, debido a las dificultades de la geografía y la resistencia de los guajiros.²⁸⁸

Los administradores coloniales tenían otra visión sobre las misiones. Por ejemplo, en 1789 el virrey y arzobispo don Antonio Caballero y Góngora escribió una relación sobre el estado en el que se encontraba el virreinato del Nuevo Reino de Granada. El funcionario sostuvo que todos los confines de su jurisdicción se hallaban habitados por innumerables naciones “bárbaras”. Por ejemplo, en las gobernaciones de Popayán y Neiva estaban asentados los andaquíes, cuya conversión le había sido encargada a los franciscanos. Igual suerte corrían los grupos “dóciles e inconstantes” del Caquetá y el Putumayo, que huían con los objetos entregados por los misioneros. Para remediar esta situación, el virrey propuso la creación de un colegio de misiones en la ciudad de Pasto y de esta forma frenar la expansión portuguesa en el Amazonas.²⁸⁹

Según Caballero y Góngora, era “copioso el número de infieles” que habitaban los Llanos de San Juan, San Martín, Santiago y Casanare, donde tenían asiento dominicos, recoletos, agustinos y franciscanos; mientras que los capuchinos evangelizaban entre los motilones, arhuacos, pampanillas y guajiros. A pesar de la labor predicadora en las selvas del Virreinato, el alto funcionario criticaba el método utilizado por los religiosos, pues consistía simplemente en ir a sacar a los nativos de sus “guaridas” ofreciéndoles herramientas (hachas, machetes, anzuelos), vestidos y abalorios, para después congregarlos en pueblos. No obstante, el

²⁸⁸ AGI, *Santa Fe*, 525, ff. 172v-177r. Los proyectos militares por terminar con esta situación comenzaron en la década de 1760, lo que llevó a décadas de tensión entre indios, españoles y misioneros para lo restante del siglo, como lo demuestra Eduardo Barrera Monroy, *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000).

²⁸⁹ “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, que hace el Arzobispo Obispo de Córdoba a su sucesor el Excmo. Sr. D. Francisco Gil y Lemos. Año de 1789”, en *Relaciones e informes*, t. I, 390-392. Sobre la presencia de contrabandistas lusitanos en el Amazonas hispánico, véase Juan Sebastián Gómez González, “El espíritu de contrabando que reina por estas partes. Comerciantes, portugueses, misioneros y comercio ilícito en el piedemonte andino-amazónico, 1739-1790”, *Revista Tempo* 23, 3 (217): 547-566.

método apostólico era más perverso. Cuando los artículos europeos escaseaban, la necesidad obligaba a los indios a salir en busca de los misioneros y así satisfacer sus necesidades.²⁹⁰

El paso siguiente en la relación indio y misionero era trazar un pueblo, construir una iglesia y viviendas, e iniciar la evangelización. Según Caballero y Góngora, como normalmente los nativos eran “rudos y de tardía comprensión”, se hacía necesario doctrinarlos en la mañana y en la tarde; pero estos no cesaban en demandar los objetos europeos que, cuando se acababan, no tardaban en “desaparecer en una noche, con sus mujeres y sus hijos llevando consigo cuanto se les había dado”. El virrey concluyó que cuando los misioneros se veían “solos y sin feligreses”, solicitaban al gobierno civil escoltas para ir a fundar nuevos pueblos y así evitar las fugas.²⁹¹ El círculo vicioso de regalos, intentos de evangelización, fugas y abandonos se repetía en todas las fronteras del Virreinato.

Para Caballero y Góngora, la solución al fracaso misionero era practicar “medios más análogos a la naturaleza del hombre”, pues recordaba que se trataba de unas naciones “vagas e inconexas, aun entre sus mismas familias, sin pactos ni necesidades que las unan”, que de repente se veían viviendo en reducciones y “obligadas a seguir la voz de los misioneros”, que no se recordaba que eran naciones en “absoluta barbaridad” y que ni siquiera eran idólatras, pues vivían “sumergidas en el ateísmo”. A esto se venía a sumar uno de los principales problemas con los que se enfrentaban los frailes. Se trataba del desconocimiento de las lenguas indígenas. Los recién convertidos se veían en la obligación de repetir entre cuatro y seis horas diarias un “casi infinito número de palabras”. Para el virrey, era casi imposible que unos indios que pasaron de sustentarse de la caza y la recolección a vivir en pueblos pudieran entender los preceptos cristianos. Y se cuestionaba si los nativos “¿no han de mirar como

²⁹⁰ A diferencia de lo que recomendaba el virrey Caballero y Góngora para las regiones de los Llanos, el Putumayo, el Caquetá y el norte del Caribe, para el Darién el funcionario sostenía que debía hacerse la guerra, pues esta zona era de vital importancia debido a la presencia de potencias extranjeras. Entre 1785 y 1787, Caballero y Góngora lideró una campaña de conquista contra los cunas, que implicó la fundación de varios fuertes y el traslado de tropas regulares y colonos a las costa de esa región. Cf. Manuel Luengo Muñoz, “Génesis de las expediciones militares al Darién, 1785-1786”, *Anuario de Estudios Americanos* XVIII, (1961): 373-416; y Nelson Eduardo Rodríguez, “El imperio contraataca: las expediciones militares de Antonio Caballero y Góngora al Darién (1784-1790)”, *Fronteras de la historia* 53 (2014): 201-223.

²⁹¹ “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, que hace el Arzobispo Obispo de Córdoba a su sucesor el Excmo. Sr. D. Francisco Gil y Lemos. Año de 1789”, en *Relaciones e informes*, t. I, 396-397.

cárcel un pueblo que se les nivela a la más mínima de sus acciones? ¿No han de acordarse de sus bosques y de sus ríos, en que ni tenían superiores ni reglas que obedecer?”²⁹²

Por tal motivo, Caballero y Góngora recomendaba que, para poder cristianizar a los indios, primero, se debía acercarlos a la “vida civil y política”, castellanizarlos y enseñarles las costumbres europeas, pues así dejarían de ser “brutos” y empezarían “a ser hombres”, y posteriormente cristianos. Pero esta medida debía reforzarse, con la selección de los más talentosos misioneros, pues la mayoría de ellos solo servían para “embarazar los claustros”.²⁹³

Al mismo tiempo que Caballero y Góngora escribía su propuesta para convertir a los indios en cristianos, don Francisco Silvestre, antiguo gobernador de la provincia de Antioquia, escribió en sus *Apuntes reservados* que la mejor forma de dominar a los nativos de las fronteras del Virreinato era “atraer[los] con el trato, poco a poco”. Silvestre, buen conocedor de la realidad colonial, proponía que para poder llevar la paz a los confines del Nuevo Reino de Granada era necesario remplazar la guerra y las misiones por el comercio, la colonización y la diplomacia, además de integrar a los naturales “españolizándolos” y liberándolos del oprobioso tributo. Sin duda, la paz sería menos costosa que los métodos de guerra utilizados desde el siglo XVI.²⁹⁴

En la década siguiente, los altos funcionarios del Virreinato seguían haciendo las mismas recomendaciones de Caballero y Góngora. En 1796 el virrey don José de Ezpeleta afirmaba que “poco o nada” se había hecho en las misiones fronterizas, si todo estaba supeditado a la entrega de regalos a los indios. El virrey seguía su exposición afirmando que a un indio desnaturalizado era imposible exigirle que comprendiera en poco tiempo “ideas tan grandes y elevadas”, pero que el proceso de reducción iba tan lento que no dejaba de admirarse.

²⁹² “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, que hace el Arzobispo Obispo de Córdoba a su sucesor el Excmo. Sr. D. Francisco Gil y Lemos. Año de 1789”, en *Relaciones e informes*, t. I, 398.

²⁹³ “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, que hace el Arzobispo Obispo de Córdoba a su sucesor el Excmo. Sr. D. Francisco Gil y Lemos. Año de 1789”, en *Relaciones e informes*, t. I, 398-399.

²⁹⁴ “Apuntes reservados particulares y generales del Virreinato de Santafé de Bogotá, formados por un curioso y celoso del bien del Estado, que ha manejado los negocios del Reino muchos años, para auxiliar a la memoria en los casos ocurrentes y tener una idea suscita de los pasados: de modo que puedan formarse sobre ellos algunos cálculos y juicios políticos, que se dirijan, conociendo sus males públicos a ir aplicándoles oportuna y discretamente los remedios convenientes por los encargados de sus Gobierno [1789]”, en *Relaciones e informes*, t. II, 108.

Para remediar esta situación, Ezpeleta proponía castellanizar a los nativos y que primara el “imperio de las palabras sobre el espíritu del hombre”, pero también que los frailes aprendieran los diferentes idiomas de los indios, y así “hacerse entender y captarles la voluntad”, y alentaba a los religiosos a seguir el ejemplo de los expulsos jesuitas y de los recoletos, que se esmeraron en redactar vocabularios y gramáticas, y así aprender lenguas como el siona o el achagua.²⁹⁵

Para el virrey Ezpeleta eran varias las razones del fracaso misionero. Primero, el método erróneo aplicado por los evangelizadores para atraer a los nativos a través de mercancías; segundo, la falta de vocación de los predicadores; y tercero, la ignorancia de los frailes con respecto a las lenguas indígenas. Precisamente, el aprendizaje de las diferentes lenguas indígenas había sido una preocupación de los evangelizadores desde el siglo XVI. Especialmente los jesuitas se habían destacado en la recopilación de información lingüística para catecismos, gramáticas y vocabularios. A diferencia de lo ocurrido en la época de la Conquista, cuando la atención lingüística había estado centrada en los indios muiscas, en el siglo XVIII la expansión misionera hacia las diferentes regiones fronterizas del Nuevo Reino de Granada trajo consigo, como se verá en el siguiente capítulo, la elaboración de diferentes textos en lengua motilona, siona, achagua, sáliba, entre otras.

A pesar de todos los inconvenientes, los Borbones continuaron con la política de los Austrias de insertar a los indios no dominados en la sociedad colonial, confiando esa tarea a los religiosos. En las fronteras del Nuevo Reino, los reformadores borbónicos siguieron ofreciendo a las diferentes órdenes religiosas apoyo militar y económico. No obstante, a pesar del respaldo, diferentes administradores (desde virreyes hasta ingenieros militares) cuestionaron el desempeño de los evangelizadores. Algunos oficiales de la Corona estaban convencidos de que las misiones contribuían al retraso y aislamiento de las zonas fronterizas, pues los predicadores interrumpían los procesos de colonización, impedían la extracción

²⁹⁵ “Relación del gobierno del Excmo. Sor. Dn. Josef de Ezpeleta, etc., en este Nuevo Reino de Granada con presión de su actual estado en los diversos ramos que abraza, de lo que queda por hacer y de lo que puede adelantarse en cada uno. Formada en cumplimiento de lo dispuesto por las leyes de Indias para entregar al Excmo. Sor. D. Pedro Mendinueta, etc. etc., electo Virrey Gobernador y Capitán Gral. de dicho Reino [1796]”, en *Relaciones e informes*, t. II, 190-191.

minera, limitaban el acceso a nueva mano de obra indígena y, en general, entorpecían la integración de los neófitos a la sociedad colonial.

Los evangelizadores se defendieron atribuyendo el fracaso de sus empresas a la influencia de algunos europeos que entorpecían sus labores, al “salvajismo” de los indios, a la dificultad de aprender las lenguas indígenas y a la diversidad lingüística. A pesar de las críticas provenientes de los oficiales borbónicos y del clero secular, durante el siglo XVIII la actividad misionera continuó con sus labores. Las diferentes órdenes religiosas extendieron sus métodos de conversión a las fronteras del virreinato del Nuevo Reino de Granada, pero, cuando fracasaban, los reformadores instaron a los evangelizadores a permitir la entrada de colonos españoles a los pueblos de misión y, además, a enseñarles el idioma castellano a los indios.

Capítulo 3

Políticas lingüísticas, lenguas y misioneros en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII

En las primeras décadas del siglo XVII, un misionero jesuita visitó algunos pueblos que estaban congregados en una llanura cerca a la ciudad de Santafé de Bogotá para cumplir con las obligaciones que le mandaba su orden religiosa: debía examinar si los indios estaban recibiendo los sacramentos, especialmente si se habían confesado durante el tiempo de la cuaresma. La respuesta que consiguió fue que allí solo lo habían hecho los indios ladinos — que eran solo unos veinte o treinta —, porque el párroco que les proveía la doctrina no conocía su lengua.²⁹⁶ Es decir que los indios que no sabían el idioma castellano no habían sido confesados. Ante la sorpresa del misionero, un indio le dijo: “¿Padre de eso os espantáis?, pues eso mismo sucede en los demás pueblos de los indios”. El visitante jesuita los confesó en la lengua local y “ellos mirándose los unos a los otros, se reían extrañando la novedad de que hubiese quien en su nativa lengua los industriase y los quisiese confesar”.²⁹⁷

El padre jesuita Pedro de Mercado, quien escribió una historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Nuevo Reino y Quito desde su llegada a Santafé en 1590 hasta 1683,²⁹⁸ incluye esta anécdota para exaltar los trabajos misionales que desempeñaron algunos miembros de la Compañía de Jesús para aprender la lengua muisca en la escuela de lenguas en la doctrina de Cajicá.²⁹⁹ Según él, aunque algunos padres se tomaban hasta catorce meses para aprender la

²⁹⁶ Si bien *ladino* se utilizaba en el periodo colonial para caracterizar a los nativos que sabían la lengua castellana, es una categoría que puede ser engañosa porque también se utilizaba para denominar a los mestizos que tenían hábitos españoles. Cf. Rappaport y Cummins, *Más allá de la ciudad*, 52-53. Según el primer diccionario de la lengua castellana, *ladino* se llamó al morisco y extranjero que aprendió “nuestra lengua con tanto cuidado, que apenas le diferenciamos de nosotros”. Cf. Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* [1611] (Madrid: Luis Sánchez, 1873), 82.

²⁹⁷ Pedro de Mercado, *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* [1694], 4 vols. (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1957), vol. 1, 34-35. El padre Mercado nació en Riobamba en 1620 y murió en 1701 en Santafé. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1616. En 1655, ya estando en el Nuevo Reino, lo nombraron párroco del real de minas de Santa Ana y luego ocupó varios cargos, como rector del Colegio de Honda, del Colegio Máximo y de la Universidad Javeriana, y finalmente como viceprovincial. Además de escribir varias obras de carácter ascético, y que son poco conocidas, compuso la *Historia*, que solo se publicó en 1957. Cf. Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. 2, 311.

²⁹⁸ La provincia estaba compuesta por los territorios sujetos a la audiencia de Santafé (Santafé, Cartagena, Tunja, Mérida, Pamplona, Mompo y Honda, más las misiones en los llanos del Casanare y Orinoco) y los de la audiencia de Quito (Quito, Panamá, Cuenca, Popayán, Latacunga y las misiones en el Marañón). La provincia se separó en 1696. Cf. Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. 2, 311.

²⁹⁹ La doctrina de Cajicá se instauró en 1605, cuando el padre Diego de Torres Bollo era provincial. Cf. José del Rey Fajardo, S.J., *Misiones jesuíticas en la Orinoquía* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1977).

lengua, había otros que en solo tres meses la aprendían con gran “propiedad de frases” y “buen modo de decir”, a pesar de las dificultades del idioma.³⁰⁰

Independiente de si es verídica o no esta narración, este hecho remite a problemas que tuvieron continuidad a lo largo del periodo colonial: la efectividad que la aplicación de las políticas civiles y eclesiásticas relativas a la lengua de doctrina tuvo en la América hispánica. Analizar esto en el Nuevo Reino de Granada es el objetivo de este capítulo. Primero, se describirán las medidas civiles y eclesiásticas que se tomaron desde el siglo XVI hasta la real cédula de 1770, cuando la monarquía ordenó prohibir los idiomas de los indios y enseñar la lengua castellana para incorporar a los nativos al sistema colonial, y que parte de la bibliografía especializada sobre el Nuevo Reino de Granada ha interpretado como la interrupción de una política de tolerancia lingüística que se venía siguiendo desde la época postridentina. En la segunda parte se podrá constatar que las misiones, las formas de enseñar la doctrina y el tratamiento de las lenguas dependieron en gran medida del contexto local, y para ello se utilizaron estrategias diversas como la de usar una lengua general que, diferente al caso de Nueva España o Perú, no correspondía a la lengua más hablada. En una tercera parte se analizarán las ideas de los misioneros sobre las lenguas locales y los trabajos lingüísticos que redactaron.

3.1. Viejas y nuevas medidas lingüísticas

En 1573, al llegar a Santafé, el arzobispo don Luis Zapata de Cárdenas quiso dar cumplimiento a las disposiciones del Concilio de Trento, que había concluido hacía unos pocos años.³⁰¹ El Concilio había condenado las traducciones de textos sagrados a idiomas vernáculos, dado que las variaciones en la traducción podían implicar que los no cristianos

³⁰⁰ Mercado, *Historia de la provincia*, 34. Se encuentran diferentes documentos que aluden a la dificultad de la lengua muisca. Véase por ejemplo la primera carta anua para el Nuevo Reino en la que se afirma que era “muy difícil” y que se tardaron hasta un año para poderla utilizar en la prédica. Cf. “Carta annua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605)”, en *Cartas anuas de la provincia del Reino de Granada. Años 1604 a 1621*, editado por José del Rey Fajardo, S.J., y Alberto Gutiérrez, S.J. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015), 147.

³⁰¹ John Jairo Marín Tamayo, *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada. La producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008).

pensaran que la fe no era una sola.³⁰² No obstante, como ya se había mencionado, también había confirmado las orientaciones del Concilio de Letrán IV del año 1215 con respecto a la predicación en los idiomas locales para garantizar la eficacia en la transmisión del mensaje.

³⁰³ En 1576, el arzobispo redactó un catecismo con el propósito de proveer un manual con el cual el clero de toda la diócesis se guiara para realizar sus labores de conversión entre los indios.³⁰⁴ Uno de sus primeros mandatos fue que aquellos que supieran la lengua de los indios tuvieran el beneficio eclesiástico de ofrecer la doctrina. Esto fue reforzado con una real cédula en 1578 que mandó a que nadie recibiera tal encargo si no cumplía con este requisito.³⁰⁵

Estas disposiciones contradecían los mandatos que se venían siguiendo desde 1550, cuando la legislación real mandó a enseñar la lengua castellana a los indios y a que estos adquirieran las costumbres cristianas.³⁰⁶ En 1556, el Sínodo de Santafé, presidido por el obispo fray Juan de los Barrios, había ordenado que se enseñara la doctrina castellana y se impartieran los conocimientos necesarios para aprender a leer, escribir, contar y cantar.³⁰⁷ Asimismo, en 1575, unas ordenanzas promulgadas en Tunja habían ordenado que se enseñara el castellano y se predicara la doctrina en este idioma.³⁰⁸ Sin embargo, estos mandatos habían tenido dificultades de aplicación dado los pocos religiosos que había, las pobres cualidades que tenían con respecto a los que llegaban a Nueva España y la diversidad de indios.³⁰⁹

En 1577, Zapata de Cárdenas escribió una carta al rey Felipe II en la que afirmaba que desde que era arzobispo no había encontrado lugar donde se predicase en lengua indígena, dada la

³⁰² Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 50.

³⁰³ Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, 267.

³⁰⁴ “Catecismo, en que se contienen reglas y documentos para que los curas de indios les administren los santos sacramentos, con advertencias para mejor atraerlos al conocimiento de nuestra santa fe católica. Luis Zapata de Cárdenas, 1576”, en *La legislación de la arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, editado por Juan Fernando Cobo Betancourt y Natalie Cobo (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018), 139-219.

³⁰⁵ “Cédula que manda que no se den las doctrinas de los pueblos de indios a personas que no supieren su lengua [1578]”, en Diego de Encinas, *Cedulario Indiano*, 4 tomos (Madrid: Imprenta Real, 1596), t. IV, 338.

³⁰⁶ Véase las diferentes reales cédulas para este año en Solano, *Documentos sobre política*, 45-51.

³⁰⁷ Para un estudio detallado sobre fray Juan de los Barrios, véase el trabajo de Mario German Romero, *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960). Véase “Constituciones sinodales hechas en esta ciudad de Santafé por el señor don fray Juan de los Barrios, primer arzobispo de este Nuevo Reino de Granada, que las acabó de promulgar a 3 de junio de 1556 años”, en *La legislación de la arquidiócesis*, 1-137.

³⁰⁸ Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, t. I, 272.

³⁰⁹ Michael Francis, “La tierra clama por remedio’: la conquista espiritual del territorio muisca”, *Fronteras de la Historia* 5 (2000): 98-99.

diversidad de idiomas que había en estos territorios. “En cada valle o provincia” había “una lengua diferente una de otra”, a diferencia de Perú y Nueva España. En estos territorios, “aunque son diferentes en las lenguas, tienen una lengua general que se usa en toda la tierra”. Por lo tanto, argumentaba que cuando un fraile iba a predicar la doctrina en determinada lengua, era “como si no la dijese”. A esta dificultad, se sumaba la inestabilidad de los clérigos y frailes, que solo duraban tres o cuatro meses en el lugar a donde iban a impartir la doctrina.³¹⁰

La única solución para esta situación era que la doctrina se llevara a cabo por individuos nacidos en el Nuevo Mundo, teniendo en cuenta la autorización del papa Gregorio XIII en 1576 con respecto a la ordenación de hijos ilegítimos.³¹¹ Clérigos y frailes mestizos podrían convertir a los indios más fácilmente, a diferencia de si eran ibéricos, que por una parte no sabían las lenguas locales y por la otra buscaban rápidamente irse a regiones que les ofrecieran una mayor riqueza.³¹² Las lenguas locales no serían, entonces, solo instrumentos para la evangelización, sino que también permitirían tener el control sobre el clero. No obstante, el problema no era aquí tanto el de las lenguas, sino el de la secularización de las doctrinas.³¹³

Con las medidas del arzobispo, los religiosos se empeñaron en comenzar el estudio de las lenguas nativas. Luego de que en 1580 Felipe II ordenara la creación de cátedras en lenguas locales en Santafé, Quito, Lima y Charcas, se promulgó una cédula el 5 de julio de 1581 que mandaba que se estableciera una cátedra de lengua muisca en el Nuevo Reino de Granada.³¹⁴ Además, se disponía que ningún sacerdote podía ser ordenado sin que hubiese cursado como mínimo un año en dicha cátedra, que se prefiriera a quien mejor supiese la lengua y que ningún clérigo llegado del Viejo Mundo se admitiera sin ser apto en la lengua local, incluso

³¹⁰ Juan Friede, ed., *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, 7 vols. (Bogotá: Banco Popular, 1975), t. VII, 173.

³¹¹ “Breve de Gregorio XIII autorizando el ordenamiento de sacerdotes de hijos ilegítimos, a condición de que sepan el idioma de los indios [15 de enero de 1575]”, en *Documentos sobre política*, 73.

³¹² Sobre la ordenación de sacerdotes mestizos, véase, Alberto Lee López, “Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI”, *Boletín de Historia y Antigüedades* 50, 579-580 (1963): 3-86; Juan Fernando Cobo Betancourt, *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573-1590* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012).

³¹³ Marín Tamayo, *La construcción de una nueva*, 59-65.

³¹⁴ Humberto Triana y Antorveza, “Las cátedras de lenguas indígenas en el Nuevo Reino de Granada”, en *La evangelización en Colombia* (Bogotá: Kimpres, 1992), 177-216.

si tenía una provisión real. Asimismo, se ordenaba que quienes ocupaban doctrinas en pueblos de indios debían presentar, pasado un año, un examen que verificara su conocimiento de la lengua.³¹⁵ En el seminario de San Luis, que se había creado en 1580 para la formación de los clérigos, el arzobispo instauró una cátedra que sería conducida por el sacerdote criollo Gonzalo Bermúdez con el fin de que proveyera dos lecciones diarias, diera misa en lengua muisca y examinara la suficiencia de los clérigos en la lengua.³¹⁶

Sin embargo, dominicos, franciscanos y agustinos pidieron a la Audiencia de Santafé que no se les exigiera a los sacerdotes saber una lengua indígena, porque cada provincia tenía la suya propia. Además, por ejemplo, los dominicos alegaban que era más importante saber latín y teología que una lengua local.³¹⁷ Un argumento que el provincial fray Pedro de Azuaga y el dominicano fray Pedro Mártir plantearon fue que los clérigos mestizos carecían de capacidad para enseñar la doctrina y conducir a los nativos. Según los afectados, estos sacerdotes tenían “más necesidad de ser enseñados y doctrinados que no de enseñar”.³¹⁸ Consideraban, además, que las lenguas indígenas eran faltas de vocablos para expresar los artículos de la fe y, por lo tanto, llevarían a errores. Mientras el provincial Azuaga insistía en sus quejas, la nómina del clero secular defendió las posiciones del arzobispo y de la legislación real de la década de 1580. Este fue el comienzo de un conflicto que llevó a que en 1583 el rey ordenara que se prefiriera el clero secular para la provisión de las doctrinas, y que trajo consecuencias negativas para franciscanos, dominicos y agustinos. La situación solo cambió en 1587 cuando la posesión de las doctrinas volvió a sus dominios.³¹⁹ La doctrina ahora debía proveerse con

³¹⁵ “Real cédula al virrey del Perú para que informe sobre los ámbitos docentes de la universidad de Lina, entre los que están cátedras de idiomas aborígenes [19 de septiembre de 1580]”, en *Documentos sobre política*, 77-78.

³¹⁶ En 1604, la Audiencia de Santafé ordenó a que dictaran tres clases diariamente: la primera en San Francisco de 7:30 a.m. a 8:30 a.m., la segunda en Santo Domingo de 10 a.m. a 11 a.m., y la tercera en San Agustín de 3 p.m. a 4 p.m. Cf. Alberto Lee López, “Gonzalo Bermúdez, primer catedrático de la lengua general de los chibchas”, *Boletín de Historia y Antigüedades* 51, 594-597 (1964): 183-217. Un estudio más reciente al respecto es el de Estela Restrepo Zea, “El primer catecismo en lengua mosca. Santafé, 1605”. *Revista Colombiana de Educación*, 59 (2010): 71-81.

³¹⁷ Ariza, *Los dominicos en Colombia*, t. 1, 294.

³¹⁸ “Carta del provincial fray Pedro de Azuaga y de fray Pedro Mártir, provincial de los dominicanos, al rey Felipe II en la cual se quejan del obispo de Popayán, fray Agustín de la Coruña, por haber echado a sus frailes de las doctrinas de su jurisdicción [9 de octubre de 1580]”, editado por Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, t. II, 520-521.

³¹⁹ Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, t. II, 305-306.

las personas de más mérito, sin que la decisión estuviera mediada por el conocimiento de las lenguas indígenas.

Crear cátedras y disponer que los clérigos y religiosos fueran quienes supieran las lenguas no había sido efectivo. Por lo tanto, a partir de 1596 se pensó que la mejor opción sería enseñar castellano, proveer la doctrina en esta lengua y hacer que los indios olvidaran las suyas en toda la América española.³²⁰ No obstante, cuando el arzobispo de Santafé don Bartolomé Lobo Guerrero (quien se había desempeñado antes como inquisidor en Nueva España) arribó a esta ciudad en 1598, se reavivó la discusión sobre la idoneidad de las lenguas indígenas en la catequesis.³²¹ Ese mismo año el jesuita Antonio Medrano escribió un informe sobre las diferentes provincias del Nuevo Reino de Granada. Medrano se esmeró en presentar un estado general de las ciudades y villas, las potencialidades del territorio y la descripción de la población nativa. Para el misionero jesuita, el fracaso de la evangelización de los muisca hasta ese momento se debía a la falta de enseñanza del castellano entre ellos y la incomprensión de la lengua chibcha entre los doctrineros, pues estos últimos solo aprendían algunas oraciones en español o latín cuando eran niños, que luego olvidaban. En cambio, los sacerdotes se excusaban en no aprender las lenguas indígenas debido a que eran “muchas y dificultosas”. El jesuita afirmó, además, que entre los doctrineros había muy pocos que supieran gramática, y menos podían leer latín o tenían conocimientos en artes y teología, y “así la cristiandad está perdida no solo en los yndios sino también en los españoles”.³²²

En una misiva escrita en 1599 para sustentar la necesidad de que en Santafé se estableciera oficialmente la Compañía de Jesús, el arzobispo Lobo Guerrero aludió también a las malas condiciones en las que los frailes administraban las doctrinas, al poco conocimiento de los doctrineros sobre las lenguas locales (o al hecho de que quienes las sabían no estuvieran a cargo de doctrinas) y al abandono en el que se tenía la impartición de las doctrinas. Aunque algunos religiosos se esforzaban por impartir los sacramentos mediante intérpretes, esto no

³²⁰ “Consulta del Consejo de Indias con Felipe II sobre las causas que inducen a ordenar que los indios hablen español, con el texto de una cédula para su envío a Indias [1596]”, en *Documentos sobre política*, 112-115.

³²¹ En compañía del arzobispo, arribaron a Santafé en 1598 los padres jesuitas Francisco de Figueroa y Alonso de Medrano. Este último se encargó muy rápidamente de aprender algunos rudimentos de la lengua muisca. Con ayuda de algunos clérigos, tradujo algunas oraciones y el catecismo cristiano. Cf. Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. I, 72-77.

³²² “Descripción del Nuevo Reino de Granada (1598)”, editado por Michael Francis, *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 30 (2003): 348-349.

tenía eficacia porque, por ejemplo, para el caso de la confesión, los indios temían “que el indio intérprete” descubriera “sus pecados”. Además, si bien los clérigos y frailes podían confesarlos, no podían enseñarles la doctrina porque solo sabían latín, incluso no de no muy buena manera. De aquí que argumentara que era necesario que los jesuitas se hicieran cargo, porque ellos aprenderían fácilmente las lenguas con las que luego impartirían la doctrina y extirparían “idolatrías”.³²³

En 1604, luego de dos años de haberse instalado oficialmente la Compañía, los padres jesuitas ya aludían a avances en este sentido. Según los religiosos, la forma como los clérigos llevaban a cabo la doctrina en Santafé era la siguiente. Los domingos la predicaban a “más de 2 mil indios” y luego “salían todos en procesión cantándola por las calles”. Posteriormente, al llegar a la plaza, se les enseñaba el catecismo. Además de esto, durante dos días a la semana se predicaba en el mercado aprovechando que podían encontrar el doble número de indios. Pero esto no tenía ningún provecho porque los indios no sabían castellano. De aquí que los jesuitas, según ellos mismos, se hubieran empeñado durante más de un año en redactar doctrina, catecismo y vocabulario en lengua muisca para poder evangelizar. Las demoras habían sido por las discusiones que tenían con respecto a la traducción más acertada para transmitir los misterios de la fe.³²⁴

En 1603, y luego en 1609 y 1619, la Corona insistió en el cumplimiento de las anteriores reales cédulas con respecto a la necesidad de examinar si los religiosos sabían la lengua donde predicaban y de buscar los medios necesarios para impartir la doctrina.³²⁵ Esto se reforzó con la posición del arzobispo don Hernando Arias de Ugarte, sucesor de Lobo Guerrero, a favor del uso de las lenguas nativas.³²⁶

³²³ “Carta del arzobispo del Nuevo Reino de Granada a S.M. sobre la ignorancia de la lengua de los religiosos doctrineros, y conveniencia de enviar a PP. de la Compañía para doctrinar a los indios [1599]”, AHJ, *Colonia*, Primera Época, B1-ES1-EN3-LB12, ff. 80-86.

³²⁴ “Carta annua de la viceprovincia”, 147-148.

³²⁵ Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, t. II; “Real cédula al arzobispo del Nuevo Reino de Granada, sobre el establecimiento de seminarios para la enseñanza de la lengua de los indios [1 de mayo de 1609]”, AHJ, *Colonia*, Primera Época, B1-ES1-EN3-LB22, ff. 168- 171; “Real orden a las autoridades civiles y eclesiásticas para que en los pueblos de indios solamente estén curas expertos en sus idiomas, siendo trasladados los ignorantes, así como especial advertencia a los catedráticos de lenguas aborígenes para que sólo aprueben a los verdaderamente conocedores [17 de marzo de 1619]”, en *Documentos sobre política*, 143.

³²⁶ Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, t. II, 305-306.

La aplicación había tenido varias dificultades. Por una parte, los religiosos que podrían encargarse del aprendizaje de las lenguas locales eran muy pocos. A esto se sumaba la diversidad de lenguas en el territorio, incluso en la misma circunscripción de Santafé y Tunja, como las que se hablaban en Muzo, La Palma, Vélez y Pamplona. Otra dificultad consistió en que las resistencias hacia la catequización mediante las lenguas indígenas no cesaron completamente. Por ejemplo, el padre fray Juan de Salinas, vice-comisario general de la orden franciscana, protagonizó un disturbio en 1614 al predicar en contra de los jesuitas y las cédulas reales que sustentaban estas prerrogativas.³²⁷

Las autoridades eran conscientes de estas dificultades. Por esto, en 1605 y 1608, por ejemplo, la Corona insistió en la necesidad de que en la Audiencia se enseñara castellano y se crearan escuelas. No obstante, al mismo tiempo afirmó que no podía ser “tan universal que comprenda a todos”.³²⁸ En 1634, se expidió una real cédula mandando de nuevo al arzobispo del Nuevo Reino a que se predicara en castellano. Felipe IV hizo aún más énfasis el 2 de marzo de 1636 cuando encargó a los arzobispos y obispos a que se enseñase la lengua española y la doctrina cristiana para su salvación y para que fuera de utilidad en el gobierno. El arzobispo don Cristóbal de Torres acogió este mandato y envió una circular en 1641 para que se enseñara el castellano en los lugares donde se impartía la doctrina y no se les permitiera a los indios utilizar sus propias lenguas.³²⁹

Pese a esto, entre los religiosos siguió primando la idea de que debía enseñarse la doctrina en las lenguas locales. Por ejemplo, en 1711, don Antonio de Solana, protector de los naturales, escribió desde Santafé la situación en la que los jesuitas tenían las misiones en los pueblos Tame, Macaguane y Patute, que eran adyacentes al río Orinoco. Ante las intenciones de la Compañía de renunciar a estas misiones, el protector escribió que la dificultad que esto traería es que llegaría un sacerdote secular, que muy probablemente no sabría la lengua, lo cual llevaría a que estuvieran mal “instruidos en los misterios de nuestra Santa Fe católica”.³³⁰

³²⁷ Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, t. II, 305-306.

³²⁸ “Real cédula a la Audiencia del Nuevo Reino de Granada para que se corrija el escaso celo de los curas en la enseñanza del español entre los indios: único modo de que estos comprendan la doctrina, tal como han logrado jesuitas en Caxicá [4 de febrero de 1608]”, en *Documentos sobre política*, 128-129.

³²⁹ Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, t. II.

³³⁰ “Informe de don Antonio de Solana [15 de septiembre de 1711]”, en Antonio B. Cuervo, ed., *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, 4 vols. (Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1894), t. IV, 197.

A pesar de las disposiciones sucesivas desde el siglo XVI sobre la necesidad de enseñar el castellano a los indígenas, la mayoría de las naciones nativas seguían conservando sus idiomas. La falta de operarios y la diversidad lingüística en los diferentes territorios del Nuevo Reino de Granada había dificultado la evangelización, la incorporación de los naturales y la explotación de los recursos.³³¹ Mientras que en las partes centrales de Santafé y Tunja el proceso de mestizaje había sido más rápido, en las zonas fronterizas se seguía aludiendo a los problemas de la diversidad lingüística. Por ejemplo, en las desembocaduras de los ríos Caquetá y Putumayo, donde “estos se incorporan en el Marañón”, se hallaban en 1763 “multitud de gentiles de diversas naciones”, que vivían “todos desnudos” y que no tenían “conocido idioma, sino que estos hablan uno, los otros otro”.³³² Asimismo, en la región del Orinoco, los trabajos de predicación por parte de la Compañía de Jesús no habían sido nada fáciles por la cantidad de lenguas que se hablaban allí. Por ejemplo, antes de crear la misión en el pueblo Patute con indios de nación tuneba, donde se encontraron el lugar “sin un alma, y con un ranchito viejo”, los misioneros se habían dispuesto a aprender la lengua de los indios para poder transmitir la doctrina, porque la conversión hasta el momento había sido un fracaso. Si acaso “rezaban, era sin saber lo que decían; si acaso les trataban de algún misterio, no lo entendían, y hablarles romance es lo mismo que querer doctrinar a los labradores de España en griego”.³³³

³³¹ Sobre la falta de operarios podrían citarse muchos ejemplos de peticiones para que se enviaran más operarios, dados los pocos que había para encargarse de la conversión de los nativos. Un ejemplo es la petición de fray Silvestre de Lavata, procurador de la misión capuchina en Santa Marta, para que se enviaran por lo menos doce misioneros que se encargaran de atender los pueblos de la Sierra Nevada. En 1739, se les concedieron seis. Cf. AGI, *Santa Fe*, 983, sin foliar.

³³² AGI, *Quito*, 288, f. 9v.

³³³ En Tame (de nación jirara), Patute (de nación tuneba) y los de San Salvador del Puerto (de achaguas) se habían fundado misiones jesuitas alrededor de 1661, en los inicios de la expansión misionera de la Compañía hacia el Orinoco. Cfr. Rivero, *Historia de las misiones*, 198-199. No obstante, la diversidad lingüística no se consideró siempre como un inconveniente, porque, para el caso de los jesuitas, podía constituirse en la manera para demostrar las habilidades y la vocación como misioneros. Así, dice el padre jesuita José Gumilla que, al principio del estudio de las nuevas lenguas, el misionero tenía una tarea muy “amarga”. Cuando había logrado aprenderla y gracias a ello proveer curatos y evangelizar los indios, era “muy corto el costo” porque “¿qué otra cosa es segregar las selvas, y domesticar aquellos sañudos genios, sino establecer fincas de inestimable valor, que han de ir tributando anuales réditos de párvulos y adultos para el Cielo?”. La diversidad de lenguas, entonces, “no solo agrava la cruz de sus misioneros, sino que es la piedra de toque de su paciencia y constancia, y la prueba más firme de una verdadera vocación a aquel misterio”. Cf. Joseph Gumilla, *El Orinoco Ilustrado, Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco*, 2 vols. (Barcelona: Imprenta de Carlos Gibert y Tutó, 1742), vol. II, 31, 34.

El 5 de junio de 1754 se dictó una real cédula para que todos los arzobispos y obispos hicieran efectivas la legislación dispuesta en la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, de 1680, relativas a la enseñanza del castellano a los indios y a la necesidad de que los doctrineros conocieran las lenguas locales para poderse acercar a ellos.³³⁴ La disposición sobre la lengua más importante para los años siguientes fue la real cédula dictada en Aranjuez el 10 de mayo de 1770 para todos los dominios americanos y las islas Filipinas. En esta cédula se planteó que desde la llegada de los ibéricos al continente americano se habían llevado a cabo esfuerzos para difundir la fe católica e instruir a los indios en la lengua castellana, con el fin de que esta se convirtiera en el único idioma en todos los dominios del rey de España y así se facilitara el gobierno de los naturales, se erradicara su idolatría y se civilizaran para el trato y el comercio. Según esta disposición real, se habían mantenido vigentes muchas lenguas en América, la mayor parte de los nativos no hablaban castellano y en varios casos se rehusaban a aprenderlo. En diferentes regiones, aunque los indios entendían castellano, no lo practicaban porque los misioneros les hablaban en sus lenguas. Asimismo, había ocurrido con los visitadores, gobernadores o alcaldes ordinarios que nombraban a indios o a españoles bilingües como intérpretes para poder comunicarse con los nativos. Para la Corona, la solución a este problema debía provenir de los doctrineros. Ahora en las doctrinas debían nombrarse clérigos con una educación sólida, pero ya no tendrían que conocer las lenguas indígenas, como se hacía desde el siglo XVI. Era preferible que los religiosos solo supieran el idioma castellano, porque de esta manera procurarían hacerse entender, tratarían de que los indígenas se expresaran en castellano y promoverían las escuelas de indios. Si se nombraba a un doctrinero que supiera las lenguas nativas, este siempre las utilizaría para comunicarse con ellos y no manifestaría tanto aprecio por el castellano, lo que llevaría a errores en la transmisión de la doctrina cristiana. Sin embargo, se recomendó que en un principio se mantuviera un vicario que tuviera conocimiento sobre la lengua local para los ejercicios urgentes de administración de sacramentos.³³⁵

³³⁴ “Real cédula a los arzobispos y obispos de las Indias para que cumplan y fomenten lo prevenido en las leyes que ordenan la enseñanza del español a los indios, así como la obligatoriedad de los curas en conocer los idiomas aborígenes [5 de junio de 1754]”, en *Documentos sobre política*, 237-238.

³³⁵ “Real cédula ordenando se pongan los medios para erradicar los idiomas aborígenes y solamente se hable el español, superándose así muchos inconvenientes [10 de mayo 1770]”, en *Documentos sobre política*, 257-261.

Según esta real cédula, desde la llegada de los ibéricos se había hecho un esfuerzo para difundir la fe católica e instruir a los americanos en la lengua castellana, en la escritura y en la lectura, con el fin de que la lengua de los conquistadores se volviera única entre todos los dominios y así se pudiera facilitar el gobierno de los naturales y la evangelización, los indígenas tuvieran amor a la “nación conquistadora”, acabaran con la idolatría y se civilizaran “para el trato y el comercio”.³³⁶ Para evitar la confusión entre todas las lenguas, se había mandado a que se establecieran escuelas de enseñanza del castellano en todos los pueblos.

Sin embargo, la real cédula reconoció que estas disposiciones no habían tenido una ejecución práctica y no habían tenido efectos importantes. Por ello, “cada día se indisponen más los ánimos”, se mantienen vigentes muchas lenguas, los indios no quieren hablar en castellano y en muchos casos se rehúsan a aprenderlo y a que sus hijos vayan a la escuela.³³⁷ Las dificultades residían en que los indios, entendiendo castellano, no lo practicaban porque los doctrineros les hablaban en sus lenguas, por considerar que lo contrario era perjudicial para los indios. Asimismo, había ocurrido con los alcaldes que mandaban a llamar a intérpretes para poder comunicarse con los indígenas, sin siquiera intentarlo en español. Las razones del fracaso eran que, por una parte, los clérigos y religiosos criollos, que tenían más conocimiento de las lenguas locales, pretendieron continuar afianzándose en los curatos para así excluir a los europeos; por otra, así se ocultaban las acciones erróneas de los mismos párrocos.³³⁸

La cédula fue una respuesta a una pastoral escrita por el arzobispo en Nueva España Francisco Lorenzana y Buitrón. En 1768 escribió *Reglas para que los indios mexicanos sean felices en lo espiritual y en lo temporal*, en el que expresó, mediante largas disertaciones, la necesidad de que el tratamiento monárquico sobre las lenguas se transformara para el beneficio de los naturales, del gobierno y de la economía imperial. Asimismo, el 25 de junio de 1769 escribió explicándole al rey Carlos III sus ideas sobre la necesidad de desterrar las

³³⁶ “Real cédula ordenando”, 257.

³³⁷ “Real cédula ordenando”, 257.

³³⁸ Son múltiples los casos de clérigos criollos que lograron ser nombrados en las doctrinas como sacerdotes en el Nuevo Reino. Basta mencionar el caso del padre Isidro Cobo, un criollo de Ibagué que participó en la guerra que condujo el presidente de la Audiencia de Santafé don Juan de Borja durante los primeros años del siglo XVII. Cobo sirvió como capellán en el fuerte de Chaparral en donde evangelizó a los indios pijaos y coyaimas, debido a que conocía y entendía su lengua. Cf. AGN, *Curas y obispos*, t. 18, doc. 79, ff. 114r-115r.

lenguas locales.³³⁹ Pocos meses después, en el mismo año de 1769, el virrey de Nueva España Marqués de Croix envió una carta al arzobispo para que explicara a los sacerdotes de su diócesis la importancia política y social que tenía que los indios utilizaran el castellano, y no sus lenguas autóctonas.³⁴⁰

El 6 de octubre de 1769 Lorenzana mandó una pastoral a los curas argumentando extensamente las razones por las cuales el español debía ser la única lengua entre los indios y, en consecuencia, las medidas que había que adoptar para que no continuaran usando sus propias lenguas en el ámbito religioso y el “trato cotidiano”. Los argumentos fueron los siguientes: luego de dos siglos y medio de conquista, “estamos aún llorando, y sintiendo, que como si fuéramos el mismo esclarecido conquistador Hernán Cortés, necesitamos intérpretes de las lenguas e idiomas de los naturales, y aún en más número, que al principio”.³⁴¹ La enseñanza de la doctrina en sus lenguas y la no implementación de estrategias para que los curas doctrineros se ocuparan de hacer la predicación en español había traído grandes perjuicios, como lo era la ignorancia casi completa de los “sagrados misterios de nuestra santa fe”. Por lo tanto, debía enseñarse la lengua española, al tiempo que se adoctrinara a los naturales. Sin embargo, por el cambio que esto implicaba para los indios, era necesario que se desimpresionara “a los indios de todo cuanto hasta ahora les ha influido perniciosamente, máxima con que generalmente se ha procurado retraerlos del uso de la lengua castellana”.³⁴²

El punto principal de Lorenzana es que era necesario eliminar las lenguas indígenas en beneficio de los nativos, del gobierno y de la economía imperial. La imposición del castellano era una consecuencia ineludible de la Corona, pues “no ha habido nación alta en el mundo que cuando extendía sus conquistas, no procurara hacer lo mismo con su lengua”, como lo hicieron griegos y romanos.³⁴³ La diversidad de las lenguas se relacionaba con los aspectos negativos de los seres humanos, mientras que la unidad idiomática, con la paz y la armonía. Por ello, exponía que “los alborotos, los motines, las sediciones civiles toman mucho cuerpo

³³⁹ “Pastoral de D. Francisco Antonio de Lorenzana, arzobispo de México a los curas de su diócesis [6 de octubre de 1769]”, en *Documentos sobre política*, 241-246.

³⁴⁰ “Carta del marqués de Croix, virrey de Nueva España, al arzobispo de México ordenándole exponga a los sacerdotes de su diócesis las razones políticas y sociales que abundan para la utilización del español por y entre los indios, urgiendo cumplimiento de leyes [1 de octubre de 1769]”, en *Documentos sobre política*, 239-240.

³⁴¹ “Pastoral de D. Francisco”, 241

³⁴² “Pastoral de D. Francisco”, 239.

³⁴³ “Pastoral de D. Francisco”, 241.

cuando se traman entre personas de extraño idioma”. En cambio, utilizar la misma lengua “engendra cierto amor e inclinación de unas personas a otras, una familiaridad que no cabe entre los que no se entienden en una sociedad, hermandad, civilidad, policía, que conduce mucho para el gobierno espiritual, para el trato doméstico, para el comercio y la política”. Asimismo, de esta manera podrían olvidarse enemistades pasadas con los españoles, los conquistadores. Los españoles, según Lorenzana, fueron quienes mejoraron las lenguas indígenas, pues al aprenderlas y trabajarlas para poder escribir las traducciones del catecismo y demás libros sagrados las tuvieron que “adornar” y adaptar. Así, pues, había sido un error que se implementara una política blanda hacia las lenguas indígenas y que la enseñanza del castellano no hubiera tenido realmente lugar. Como los párrocos debían enseñar la doctrina cristiana en la lengua local, se podían cometer errores al tenerse que aprender todos los vocablos y sus significados. Era probable que así siguieran conduciendo a los indígenas a “idolatría” y las “supersticiones”. El símil que hace Lorenzana es el siguiente: deseamos que “las ovejas entiendan la voz y silbo de los pastores, no que estos se acomoden precisamente al balido vario de las ovejas”.³⁴⁴

Adicionalmente, según Lorenzana, la forma con la que se habían manejado las lenguas en el Nuevo Mundo había propiciado varios perjuicios: uno de ellos era que las diócesis elegían los curas doctrineros según si sabían la lengua o no, pero no evaluaba su idoneidad para el trato y la evangelización de los indios. El segunda era que los oficiales reales no podían recibir ni entender los reclamos de los indios chontales. El tercero era que esta situación había implicado más gastos para los párrocos, por la instrucción que requerían. El cuarto se trataba del impedimento que las diferentes lenguas representaban para el gobierno de los obispos y para establecer una relación fraternal entre los curatos. El último consistía en que los naturales no habían asimilado los conceptos sobre la divina Majestad, el Rey, la justicia y la predicación. Lorenzana pedía, entonces, que se mandase a “desterrar todo lo que sirva de impedimento para la ilustración cristiana y policía de los naturales”.³⁴⁵

A este pastoral lo siguieron otros sucesivamente. Por ejemplo, el pastoral del D. Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla, mandó a los curas de su diócesis para que usaran el

³⁴⁴ “Pastoral de D. Francisco”, 242-244.

³⁴⁵ “Pastoral de D. Francisco”, 246.

castellano y les advirtió que de ese momento en adelante saber la lengua de los indios no sería una razón para la obtención de parroquias: ahora sería necesario tener una buena formación cultural y espiritual. Según el obispo, en su curato los indios entendían el castellano, pero había faltado cuidado para que se les enseñara la doctrina y para que el trato fuera exclusivamente en esta lengua, teniendo además en cuenta que todas las familias españolas y demás castas que vivían cerca hablaban español. El argumento principal para mandar esto era que si se tenía la misma lengua en todos los dominios de América esto llevaría irresolublemente a un gobierno más uniforme y fácil, “y más cuando las [lenguas] naturales no son sabias ni harán falta a república literaria o bien común”.³⁴⁶ Otro de los pastorales más importantes fue el del obispo de Oaxaca D. Miguel Álvarez de Abreu el 3 de noviembre de 1769, quien hizo una extensa argumentación para el destierro de las características particulares indígenas a favor de la unificación lingüística. Su disertación comienza con la siguiente provocación: “Parece que se ha trasladado a este obispado toda la confusión de Babilonia, dividiendo en tantas y tan bárbaras lenguas a sus naturales”.³⁴⁷

La Corona sabía desde el siglo XVI las imperfecciones que traía la catequización en lenguas indígenas. Con el cumplimiento de las diferentes disposiciones, se pensó que el castellano traería ahora una comunicación ágil y permitiría la participación de los indios en la invención de las artes y la observación de los fenómenos de la naturaleza. De igual manera, traería amor recíproco, nacido de la unión que genera hablar la misma lengua, y podrían hablar sobre sus quejas y cuidados. Además de los beneficios, evitaría los perjuicios que se habían agudizado con los años. Uno de los más importantes era con respecto a la formación en el obispado: los neófitos hacían cursos de gramática, y algunos pocos en filosofía. Pero, como a la edad de veinte años todavía no tenían capellanía, se iban en búsqueda de “un idioma extraño” para aprenderlo y conseguir trabajo como doctrinero. Así, poco a poco olvidaban los conocimientos en los que fueron formados. Es decir, se consideró que la implementación de las medidas obligantes para que los doctrineros evangelizaran en lenguas indígenas había sido un error. Las dificultades residían en que la traducción se basaba en palabras que tuvieran significados semejantes; pero no se hacía una traducción “del corazón a la boca”.

³⁴⁶ “Pastoral de D. Francisco”, 247.

³⁴⁷ “Pastoral de D. Miguel Álvarez de Abreu, obispo de Oaxaca, sobre los muchos inconvenientes que se experimentan en su diócesis por la existencia de numerosos idiomas indios [3 de noviembre de 1769]”, en *Documentos sobre política*, 251.

Aunque el doctrinero supiera la lengua indígena a la perfección, no podía transmitir correctamente los misterios de la fe, porque estas lenguas no tenían “voces para tanto”.³⁴⁸

Así, por ejemplo, el mismo obispo argumentaba que si el náhuatl, que era la lengua más difundida y la que de más vocablos, había traído contiendas entre peritos debido a las traducciones, entonces el caso era más grave con otras lenguas. Por ello se habían padecido grandes problemas. El obispo ejemplificó con los errores en los tiempos verbales a los que se llegaba en las traducciones: este había sido el caso de que, en la evangelización, al hablar de la redención de Cristo, los naturales habían estudiado “padecerá” en lengua indígena y no “padeció”, como es en castellano, lo que cambiaba el sentido de la doctrina.³⁴⁹

A la ineficacia de la lengua de los indios para predicar la doctrina se había aludido constantemente en diferentes territorios del Nuevo Reino. Por ejemplo, fray Dionisio de Camino, provincial y visitador civil de las misiones del Chocó, escribió en 1730 que entre los grandes inconvenientes que se tenían para el establecimiento de civilidad y la profesión del cristianismo era que se utilizaran sus lenguas, porque a pesar de la pericia de los misioneros franciscanos en los “dialectos chocanos”, “la imperfección” de estos era obstáculo insuperable para expresar los conceptos religiosos. Así, por ejemplo, para decir “Felipe Quinto, Rey de España tiene que hacer en su idioma una inversión forzada, diciendo: España Rey Quinto Felipe”.³⁵⁰ Esto se agravaba porque, según se decía en 1755 para este mismo territorio, los indios chocoes poco sabían asuntos de la fe por la “impericia de los curas en los varios idiomas que se hablan en aquellas provincias”.³⁵¹

La decisión de imponer el castellano por parte de la administración monárquica no se dio solamente en las colonias americanas. La tendencia centralizadora y unificadora de la lengua por parte de la casa borbónica se había manifestado años atrás en España. Por ejemplo, en la real cédula del 23 de junio de 1768 se ordenó la enseñanza de primeras letras, latinidad y retórica castellana, en contraposición a mandatos anteriores que promulgaban la importancia

³⁴⁸ “Pastoral de D. Miguel”, 252-253.

³⁴⁹ “Pastoral de D. Miguel”, 252.

³⁵⁰ “Representación hecha por nuestro M.R.P. Fr. [Dionisio de Camino] siendo provincial, al señor oidor don Josef Martínez Malo hallándose en las provincias del Chocó, sobre lo que halló conveniente para el remedio del buen gobierno y aumento de aquellas misiones [1730]”, editado por Gregorio Arcila, *Boletín de Historia y Antigüedades* 43, 497-498 (1965): 242.

³⁵¹ AGN, *Miscelánea*, t. 141, doc. 131, f. 334v.

del uso del latín en la educación española. Adicional a esto, se mandó a que se enseñara castellano en toda España, lo que implicó dificultades con las lenguas que eran mayoritarias en ciertos territorios, como el catalán o el vascuence. Es decir que lo que sucedió en el territorio americano fue parte de un proceso mucho más amplio y no una política encaminada a entorpecer exclusivamente las lenguas nativas de las colonias americanas. En el contexto peninsular estas medidas tuvieron un impulso decisivo para castellanizar territorios que antes no lo eran.³⁵²

Posterior a este momento, se publicaron medidas que pretendieron reforzar esta real cédula, como es el caso de una de 1778 para que se crearan escuelas en los pueblos de indios.³⁵³ También, en 1782, se ordenó buscar los medios más suaves para que los curas pudieran enseñar a los niños a hablar castellano y de esta manera poderlos instruir en la doctrina. En esta cédula se disponían instrucciones precisas sobre la disposición de maestros para la enseñanza del castellano.³⁵⁴ No obstante, estas disposiciones no fueron tan radicales, porque muchas veces las autoridades planteaban medidas sobre las lenguas indígenas según propósitos muy específicos, y estos eran maleables en el tiempo.³⁵⁵ Por ejemplo, en una carta fechada el 5 de agosto de 1786 en Madrid, el padre comisario general de las Indias mencionó que los colegios fundados en América debían ser conducidos por “religiosos probados” en virtudes religiosas y en “la inteligencia de los idiomas generales de aquellos países”, “pero por desgracia se alistan solo para misioneros los que en las provincias no son más que para frailes ordinarios”. Es decir, para muchos seguía primando la idea de que era necesario buscar los medios que sirvieran para comunicarse con los nativos porque de esto dependía su evangelización. Para esto, se pensó que era necesario crear más colegios donde los misioneros pudieran formarse. Algunos conventos podrían convertirse en colegios, y así no habría más costo que “correr algunos tabiques y piezas para trazar las clases de escritura, de

³⁵² Brumme, “Las regulaciones de la lengua”.

³⁵³ “R. C. sobre establecimiento de escuela del idioma castellano en los pueblos de indios [22 de febrero de 1778]”, en *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 3 vols., editado por Richard Konetzke (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962), vol. 3, t. I, 436-437.

³⁵⁴ “R. C. sobre dotación de maestros para las escuelas del idioma castellano en pueblos de indios [5 de noviembre de 1782]”, en *Colección de documentos*, vol. 3, t. II, 500-501.

³⁵⁵ Alan Durston, “Language”, en *Lexikon of the Hispanic Baroque. Transatlantic exchange and transformation*, editado por Evonne Levy y Kenneth Mills (Austin: University of Texas, 2013), 191.

predicación, y de lenguas índicas”.³⁵⁶ Es decir, a finales del siglo XVIII se consideraba necesario que un buen misionero debía saber las lenguas indígenas para poder cumplir su labor. Eran conscientes de que parte del fracaso de las misiones en algunos territorios se debía a la mala preparación de los misioneros y su poca educación en las lenguas locales.

Asimismo, las situaciones locales demuestran que la cédula real realmente no se aplicó. En 1789, fray José Bernardo de Espera, procurador general de las misiones capuchinas en la región del Casanare, informó que don José Gregorio Lemos y Ortiz, capitán poblador y pacificador de las misiones de Cuiloto, había trabajado durante varios años en la reducción de los indios que habitaban dicho territorio, y que debido a su exitosa labor se le había nombrado procurador general ese mismo año. Por lo tanto, se ordenaba que tres religiosos capuchinos lo auxiliaran en esta empresa para la “salvación de aquellos gentiles, que no solo han ignorado lo que es nuestra religión; pero ni aún entienden nuestro idioma”.³⁵⁷ La aseveración se hacía por las dificultades que habían tenido los misioneros de diferentes órdenes para llevar a cabo la evangelización de los Llanos.

Asimismo, en 1806, la Corona notificó al virrey don Antonio Amar y Borbón que advirtiera al obispo de Popayán sobre la necesidad de que cumpliera con las disposiciones trazadas en la real cédula de mayo de 1770, pues se sabía que allí continuaban adoctrinando a los indios en sus propias lenguas. En este mismo año, por petición del virrey, el padre provincial fray Vicente Olarte hizo un informe minucioso sobre el estado de las misiones franciscanas de los Llanos de San Juan y San Martín, según una visita que había hecho el año anterior. En el informe, explicó que en todos los pueblos que había allí los indios no entendían ni hablaban el castellano, aunque comprendían las instrucciones cristianas. Por lo tanto, para el fraile fue necesario predicar cuanto más pudo en estas circunstancias. De los siete pueblos que había allí (Nuestra Señora de los Dolores de Pajure, San Antonio de Cabuyaro, Nuestra Señora del Campo del Arrojo, Santa Cruz de Marayal y San Miguel de Túa, que se hallaban todos a orillas del río Meta, además de Concepción de Arama y San Francisco de Maricuaré), los indios, que eran unos 328 de la nación guahiba, matáforas, achaguas y camuniguas, no entendían ni hablaban el castellano, aunque comprendían las instrucciones cristianas por la

³⁵⁶ AGI, *Quito*, 600, sin foliar.

³⁵⁷ AGI, *Santa Fe*, 984, sin foliar.

“comunicación que tenían unos con otros”. Por lo tanto, según el fraile, era posible llevar a cabo la predicación.³⁵⁸

Esto también se documenta en la provincia de Antioquia a finales del siglo XVIII. Muchos indios sabían la lengua castellana, pero como seguían hablando en sus lenguas maternas se llamó la atención sobre la necesidad de prohibírselas. Don Juan Antonio Mon y Velarde, visitador de la provincia desde 1785 hasta 1788, explicó que se había pedido al cura doctrinero del pueblo de Cañasgordas que “por cuantos medios prudentes y suaves les sean posibles, procure [...] con sus parroquianos haciendo olviden enteramente la lengua chocó”, porque muchos ya estaban lo suficientemente instruidos.³⁵⁹

Por los mismos años, el padre jesuita Antonio Julián escribió un meticuloso informe sobre la provincia de Santa Marta con el fin de presentar las dificultades que presentaba la reducción de los indios guajiros y asimismo las ventajas que traería su explotación económica. Aunque expresó que en el Nuevo Reino “cada Nación, que no depende de otra, suele tener diferente lengua”, asimismo reconoció que desde épocas pasadas diferentes grupos que estaban sujetos a la religión católica y a la Corona ya no tenían “su propio antiguo lenguaje”. Los guajiros se apartaban de esta última situación. La lengua guajira era “una de las mejores que se hablaba en la América” por “lo sonoro y terso de ella”. Era una lengua con “brevedad de las voces, y facilidad en la pronunciación”. A diferencia de otras, no tenía “el fastidioso montón de letras y sílabas en una sola palabra, ni la molesta retaila de consonantes sin vocal alguna como tienen otras, ni el tormento de cosas raras, inflexiones de labios ni aberturas, ni contracciones de narices para la pronunciación como algunas del Orinoco”.³⁶⁰ Para argumentar la necesidad de reducir a los indios guajiros y defender la labor que los misioneros habían desarrollado, se refirió al peligro en el que estaban desde hacía dos décadas cuando era corriente el comercio entre este grupo y holandeses e ingleses. En el caso de que

³⁵⁸ AGN, *Curas y obispos*, t. 12, doc. 17.

³⁵⁹ Emilio Robledo, ed., *Bosquejo biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde, visitador de Antioquia, 1785-1788*, 2 tomos (Bogotá: Banco de la República, 1954), t. 2, 265.

³⁶⁰ Para la reducción de los guajiros, se había redactado un diccionario, seguramente por parte de los capuchinos misioneros, que el padre Antonio Julián tuvo en sus manos gracias a que se lo había regalado el eclesiástico hermano del cacique don Cecilio López Sierra (este último que fue quien ejerció como intermediario entre las autoridades españolas y los indios). Cf. *La perla de América, provincia de Santa Marta, reconocida, observada, y expuesta en discursos históricos por el sacerdote don Antonio Julián* (Madrid: don Antonio de Sancha, 1787), 192-194; José Polo Acuña, “Contrabando y pacificación indígena en la frontera colombo-venezolana de la Guajira (1750-1820)”, *América Latina en la historia económica* 12, 24 (2005): 87-130.

esto no se hubieran controlado parcialmente, este territorio hubiera podido derivar en otro Darién, caracterizado por la “confusión babélica de las lenguas, de naciones, de costumbres, y religión”.³⁶¹

Para recapitular, los territorios del Nuevo Reino de Granada funcionaban de forma muy diversa entre sí, lo que contradice las hipótesis con respecto a que la real cédula de 1770 fue determinante para el devenir de las lenguas indígenas en las últimas décadas de gobierno virreinal.³⁶² Por las constantes críticas que esto suscitó en la península ibérica, las rebeliones constantes que protagonizaron los indígenas en diferentes territorios de América durante las dos últimas décadas del siglo XVIII y la falta de recursos claros para el mantenimiento de escuelas, la política que continuó predominando fue más prudente y se volvió a hablar sobre el aprendizaje voluntario del castellano, aunque cada vez fueron más agudas las presiones sobre los grupos que no estaban misionados.³⁶³ Ante el fracaso de las políticas más flexibles sobre las lenguas para que se aprendiera paulatinamente el castellano, pero que no se hiciera de forma universal, se trató de imponer una política que las prohibiera, aunque muchas veces no se llevó a cabo. Las situaciones locales llevaron a que se implementaran unas estrategias específicas dentro de las localidades, muchas veces por fuera de los mandatos monárquicos.

3.2. La búsqueda de una lengua de doctrina

La opción de elegir una lengua intermediaria para impartir la doctrina se había tomado desde el siglo XVI para diferentes territorios. La enseñanza de la doctrina cristiana se debía llevar a cabo haciendo uso de la lengua indígena que tuviera mayor cantidad de hablantes. Los misioneros no podían aprender todas las lenguas, pero podían aprender “la más general” o la “general” que les sirviera como medio para acceder a un número más amplio de indios.³⁶⁴

³⁶¹ *La perla de América*, 195-196.

³⁶² Véase por ejemplo Ortega Ricaute, *Los estudios sobre lenguas*, 73.

³⁶³ Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas en la historia*, 514-515. Algunos autores argumentan que para el caso de México esto implicó un movimiento real a favor de fundación de colegios y la implantación de estrategias precisas para la castellanización de los indios. Véase, por ejemplo, Tank de Estrada, *Pueblos de indios*. No obstante, León-Portilla argumenta que para Nueva España estas medidas solo fueron ilusorias y que solo pudieron desarrollarse en la época republicana. Cf. León-Portilla, “El destino de las lenguas”.

³⁶⁴ Estenssoro, “Las vías indígenas”.

En el Nuevo Reino, se crearon cátedras en lengua muisca y se llevaron a cabo actividades tempranas para su sistematización y aprendizaje para que sirviera como lengua de doctrina.³⁶⁵ La razón era que la mayor densidad indígena encontrada por los españoles estaba ubicada en las provincias de Santafé y Tunja, donde los muisca habían construido sociedades complejas y prósperas en el territorio que en la actualidad es Cundinamarca, Boyacá y el sur de Santander.³⁶⁶ La lengua muisca había tenido influencia desde “el norte del Ecuador hasta Centroamérica, y desde las vertientes orientales de los Andes hasta el litoral del Pacífico”.³⁶⁷

En diferentes fuentes de finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII se encuentran testimonios sobre las dificultades que había para su uso en las doctrinas. Por ejemplo, en 1599, don Bartolomé Lobo Guerrero aludió a la falta de peritos en muisca, lo que provocaba problemas para la evangelización. No obstante, a pesar de que se formaban diferentes misioneros en esta lengua, se seguía manifestando que aprender esta lengua era inútil y que no servía para la evangelización. La dificultad del idioma, además de su poca universalidad, a diferencia de las “lenguas que se hablan en el Perú”, llevaba a que realmente los catedráticos no se estuvieran formando adecuadamente para las misiones.³⁶⁸

La institucionalización de la enseñanza del muisca por parte de los jesuitas en Santafé empezó alrededor de 1604.³⁶⁹ La Universidad Javeriana tuvo sus inicios en los estudios de

³⁶⁵ Véase el recuento que hace González de Pérez, *Trayectoria de los estudios*.

³⁶⁶ Juan Friede, *Los chibchas bajo la dominación española* (Bogotá: La Carreta, 1974).

³⁶⁷ Friede, *Los chibchas bajo la dominación*, 19.

³⁶⁸ AGI, *Santa Fe*, 53, N° 77, ff. 1r-1v.

³⁶⁹ Algunos de los padres jesuitas que supieron la lengua muisca y la enseñaron fueron Diego de Acuña (¿1558? -1633), Juan Bautista Coluccini (1569-1641), José Dadey (¿1576? -1660), José de Hurtado (1580-1660), Pedro Pinto (1593-1645) y Francisco Varaiz Villaguarda (c.1580-1658). Cf. José del Rey Fajardo, S.J., *Catedráticos jesuitas de la Javeriana colonial* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2002). El padre Diego de Acuña llegó al Nuevo Reino en 1607, y trabajó en el colegio de Santafé, en Cajicá, en Fontibón, en Morcote y otros lugares. Escribió un arte y un vocabulario de la lengua muisca y de la lengua “de los indios morcotes”, junto a traducción de la doctrina y de oraciones. El padre Coluccini también escribió arte y vocabulario, además de sermones y canciones piadosas en lengua muisca. El padre José Dadey ocupó diferentes cargos en Santafé y en diferentes doctrinas, como la de Tunjuelo, y participó en los intentos que hicieron los jesuitas por misionar en el Casanare. Escribió gramática y pláticas religiosas de lengua muisca. También escribió *Apuntamientos para formar arte y vocabulario de los dialectos de los indios de Paya, Pisba y Támara*, y *Catecismo de la doctrina cristiana traducido a los dialectos de los indios de Paya, etc.* El padre José Hurtado ejerció como misionero en varios parajes, entre ellos Fontibón, donde creó una escuela para la formación de cantores. Escribió arte, vocabulario y pláticas en lengua muisca. El padre Pedro Pinto estudió la lengua muisca como se hablaba en Duitama y Sogamoso. Trabajó en la parroquia de Duitama hasta 1625, cuando viajó a Santafé a hacerse cargo de la cátedra. Allí escribió *Apuntamientos sobre la lengua muisca: con pláticas en la misma*. Finalmente, el padre Francisco Varaiz trabajó especialmente en el Colegio Máximo de Santafé y fue catedrático de la lengua muisca en la Javeriana. Escribió arte y vocabulario, que incluía sermones y catecismo. Cf. José del Rey Fajardo, S.J., *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006).

teología que se crearon en Santafé en 1612 y la cátedra de lengua indígena en 1613, durante el provincialato del padre Gonzalo de Lyra. La cátedra tuvo varios momentos: en un inicio se constituyó en una empresa exclusivamente de la Compañía. En 1625, se fusionó con la cátedra oficial que tenía la Corona en el Nuevo Reino. En 1681 y hasta comienzos del siglo dieciochesco, retornó a su carácter privado, debido a que en la década de 1670 decayó el apoyo oficial a la cátedra. Es probable que para 1723 la cátedra ya no existiera más. Sin embargo, el interés por esta lengua no desapareció, como lo demuestra la producción de gramáticas, diccionarios, catecismos, pláticas de doctrinas y poesías en muisca del siglo XVIII.³⁷⁰

Según José del Rey Fajardo, la historia de la enseñanza del muisca tiene varios momentos. El primero es cuando se crea y actúa durante varios años (1604-1616) en las aulas de la Universidad Javeriana y en las poblaciones de Cajicá, Tunjuelo, Fontibón y Tunja. Posteriormente (1616-1642), la enseñanza se prolongó por otras zonas de la provincia de Tunja y en las minas de Santa Ana (jurisdicción de Mariquita). Finalmente, la lengua comenzó a declinar hacia las décadas de 1640 hasta 1660 por la “ladinización de los hablantes”.³⁷¹ Debido a tal decadencia, solo se pueden encontrar unos pocos lenguaraces en las parroquias de Fontibón, Honda y Mompox a principios del siglo XVIII. La interpretación de Del Rey Fajardo es que estas circunstancias fueron consecuencias de las transformaciones que ocurrieron durante el siglo XVII: el descenso demográfico de los indígenas, la hispanización de indios y mestizos, y la fragmentación del muisca en diferentes dialectos. Es decir que la intención de tratar el muisca como lengua general que debía difundirse para predicarse en ella fue de alguna manera un fracaso, porque terminó por desaparecer de manera definitiva.

En la doctrina de Cajicá se formaron los primeros jesuitas lenguaraces. El padre Juan Baptista Coluccini, natural de la ciudad de Lucca y quien aprendió la lengua muisca, fue el superior de esta doctrina, antes de pasar a la doctrina de Fontibón (fundada en 1608) y finalmente a Honda. La doctrina de Cajicá solo duró diez años, porque, debido a la falta de operarios, se

³⁷⁰ Del Rey Fajardo, *La facultad de lenguas*, 285. María Stella González de Pérez demuestra esta afirmación con las numerosas referencias que recoge en su libro sobre los estudios que se han hecho sobre la lengua muisca desde el siglo XVI hasta el XX. Cf. González de Pérez, *Trayectoria de los estudios*. Quizás el último trabajo del periodo colonial fue la *Gramática del idioma chibcha* del padre jesuita José Domingo Duquesne, escrita a finales del siglo XVIII o principios del XIX, y de cuyo fin no se tiene certeza. Cf. Ortega Ricaurte, *Los estudios sobre lenguas*, 111.

³⁷¹ Del Rey Fajardo, *La facultad de lenguas*, 274.

pasó a Duitama, que estaba a cargo del Colegio de Tunja. Esta doctrina fue importante para el aprendizaje de las lenguas indígenas, porque tanto la cátedra de lenguas indígenas en Santafé como la doctrina fueron parte de los intentos de la Compañía de Jesús por institucionalizar el aprendizaje del muisca.³⁷² Allí, el clérigo presbítero Miguel de Acosta creó una escuela para que los indios aprendieran a leer y escribir, y se instruyeran en canto “llano y el de órgano” y a usar diferentes instrumentos, como flauta y chirimía.³⁷³

Paralelo a esto, se creó el Colegio de Tunja, donde se ensayó la enseñanza de las lenguas de manera itinerante en lugares como Duitama (1615), Tunjuelo (1617) y Tópaga (1636).³⁷⁴ Este colegio jesuita conservaba importantes trabajos realizados sobre lenguas indígenas, dada la importancia que tuvo en el trabajo misional de diferentes grupos indígenas desde los inicios del siglo XVII. Inicialmente el colegio estuvo a cargo de dos seminarios de lenguas, pero por las necesidades que se tuvieron con grupos indígenas como giraras, cacatíos, tunebos, támaras, entre otros, varios padres jesuitas comenzaron el estudio de diferentes lenguas y redactaron gramáticas, catecismos y confesionarios en las lenguas tuneba, muisca y airica.³⁷⁵

En 1624, los jesuitas intentaron sobrepasar las fronteras de la nación muisca con dos iniciativas lingüísticas: la del Real de Minas de Santa Ana (jurisdicción de Mariquita) y la de la Serranía de Morcote y Chita, donde interactuaron con lenguas muy diferentes, por lo que tuvieron que valerse de intérpretes. A pesar de esto, a mediados del siglo XVII muchos de estos proyectos desaparecieron, debido a que el patronato regio entregó en ciertos momentos las doctrinas al clero secular y el número de indios ladinos aumentó entre los territorios de Santafé y Tunja. Además, la Corona hizo una nueva repartición de territorios misionales en 1662, a lo que se aludió en el capítulo anterior.³⁷⁶

³⁷² Del Rey Fajardo, *Misiones jesuíticas*, 170.

³⁷³ “Relación de méritos y servicios del clérigo presbítero Miguel de Acosta [20 de septiembre de 1624]”, AHJ, *Colonia*, Primera Época, B1-ES1-EN1-CP26-DVD01, sin foliar. Al parecer, el canto fue una forma que se utilizó de forma común para aprender la doctrina. Según Estenssoro, cumplía una función “mnemotécnica y devota”, que fue utilizada en Castilla entre niños y campesinos. El ejemplo que este autor pone es el de la *Doctrina christiana que se canta*, escrita por Juan de Ávila y publicada en Valencia en 1554. Cf. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 42.

³⁷⁴ José del Rey Fajardo, S.J., *La enseñanza de las humanidades en los colegios jesuíticos neogranadinos (1604-1767)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005); Del Rey Fajardo, *La facultad de lenguas*.

³⁷⁵ José del Rey Fajardo, S.J., *Educadores, ascetas y empresarios. Los jesuitas en la Tunja colonial (1611-1767)*, 2 vols. (Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2010), t. I, 505-521.

³⁷⁶ Del Rey Fajardo, *La Universidad Javeriana*, 14; Del Rey Fajardo, *La facultad de lenguas*, 274.

A mediados del siglo XVII, se discutía sobre si valía la pena invertir tantos esfuerzos para el aprendizaje de la lengua muisca. Por ejemplo, en una real cédula redactada en 1643, se dijo que luego de muerto el padre Gonzalo Bermúdez, se había nombrado catedrático al padre jesuita Pedro Pinto en 1625, a quien se le pagaban anualmente 400 pesos de oro. Sin embargo, esto no había tenido gran provecho porque las lenguas “pasan de más de docientas diferentes”, y la que el padre Pedro Pinto enseñaba solo se entendía en los “pueblos circunbezinos” a Santafé. Además, muy pocos religiosos acudían a aprenderla.³⁷⁷

Ante el hecho de que efectivamente el muisca fuera extensivo para diferentes grupos indígenas, los doctrineros tomaron distintas medidas de acuerdo con las condiciones locales a donde llegaban, como sucedió con el uso del quechua en Pasto y Popayán, el sáliba en los Llanos orientales o el siona en el Putumayo.³⁷⁸ El caso del siona es ejemplarizante para entender que la elección de la lengua de doctrina se hizo muchas veces de forma arbitraria, con el fin de buscar la solución para impartir la doctrina, pero sin que esto implicara que la lengua fuera realmente general en términos demográficos.³⁷⁹

En 1773, desde el pueblo de misiones de la Inmaculada Concepción, un grupo de misioneros franciscanos precedidos por fray Bonifacio de San Agustín Castillo redactó un informe sobre las misiones del Caquetá en el que mencionaban que en aquel territorio se hablaban cuatro lenguas: “la andaquí, que hablan los aguanungas, la huaque, la quiyoya y la ceona”. La lengua general de todas las naciones era la siona y, por lo tanto, era la que se utilizaba para adoctrinar a los indios de todas las naciones, “mudando respectivamente el dialecto otras que parecen derivadas”.³⁸⁰ Esta lengua se describía, entonces, como “común, pronunciable y fecundo”,

³⁷⁷ “Real Cédula a la Real Audiencia de Santafé del Nuevo Reino para que envié relación sobre si será conveniente conservar una cátedra de las lenguas de los indios y la moderación del salario correspondiente a esta cátedra. Refiere haberse fundado una cátedra para la enseñanza de la lengua de los indios que fue regentada por Pedro Pinto S.J. [25 de abril de 1643]”, AHJ, *Colonia*, Primera Época, B1-ES1-EN1-CP26-DVD01-DOC352.

³⁷⁸ AGI, *Santa Fe*, 53, N° 177, f. 1r; Cobo Betancourt, “Colonialism in the periphery”, 138; Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas*, 163.

³⁷⁹ El siona se sigue hablando en la actualidad entre el grupo que tiene la misma denominación y que se encuentra al sur de la región amazónica, en el departamento de Putumayo, en la frontera con Ecuador. Es una lengua considerada en peligro de extinción.

³⁸⁰ “Informe de los padres misioneros [1773]”, en Antonio B. Cuervo, ed., *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, 4 vols. (Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1894), t. IV, 261.

que permitía la comunicación entre los misioneros y los indios que habitaban la alta Amazonía.

La elección como lengua general se había tomado en las primeras épocas de las misiones franciscanas, cuando dependían del convento de San Bernardino, jurisdicción de Quito. Los misioneros habían procurado hacer de esta lengua una “vulgar” entre diferentes grupos indígenas. Su divulgación se debió a una medida práctica que tomaron los misioneros franciscanos para enfrentar el obstáculo de la existencia de diferentes lenguas en territorios cercanos. En 1763, en un informe redactado desde Popayán sobre el estado de las misiones franciscanas encargadas al colegio de esta ciudad, se explica que entre los ríos Caquetá y Putumayo había “multitud de gentiles de diversas naciones” que “andan todos desnudos” y que no tienen “conocido idioma, sino que estos hablan uno, los otros otro”, pero la lengua “zeoña” es la que más se ha extendido y en la que más se han empeñado en utilizar los misioneros”.³⁸¹

Los misioneros franciscanos acordaron generalizar la lengua siona en todos los pueblos para resolver el problema de la predicación y la evangelización de los nativos. Al observar que esta estrategia estaba siendo efectiva porque otros grupos habían comenzado a familiarizarse con la lengua, “la apellidaron lengua general” e impusieron su aprendizaje entre todos los misioneros como obligatorio y como una manera de acceder a todos los pueblos del Putumayo.³⁸² De allí que los padres franciscanos se dieran a la tarea de redactar arte, confesionario y catecismo de la lengua siona.

A fray José Iglesias se le dio el primer ímpetu para la redacción de la gramática,³⁸³ pero finalmente los redactores del diccionario y arte fueron el misionero José Joaquín Barrutieta, quien era guardián del Colegio de Misiones de Popayán,³⁸⁴ y el hermano José Carbó, “únicos lenguaraces”. El arte y el diccionario se remitieron a Europa, pero nunca se imprimieron porque no se les concedió licencia, pues no había quien entendiese la lengua entre los

³⁸¹ AGI, *Quito*, 288, f. 9v.

³⁸² Arcila Robledo, *Las misiones franciscanas*, 353.

³⁸³ AGI, *Quito*, 600, sin foliar.

³⁸⁴ María Susana Cipolletti, “Jesuitas y tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII. Una armonía imposible”, en *Un reino en la frontera*, editado por Sandra Negro and Manuel Marzal (Quito: Abya-Yala, 2000), 159.

burócratas encargados.³⁸⁵ Algunos autores habían considerado que quien redactó esta gramática fue el padre Fernando Larrea, por haber sido comisario general de las misiones subamazónicas.³⁸⁶ También se ha dicho que pudieron ser los padres fray Bonifacio de San Agustín Castillo, fray Cristóbal Romero (quien perteneció a las misiones del colegio de Popayán)³⁸⁷ y, además, como se dijo, fray José Iglesias, de quien además se dice pudo haber sido el redactor del *Confesionario de la Lengua General*.

La afirmación de que la generalización del siona se debió a una decisión de los misioneros con el fin de realizar sus actividades de conversión puede tener implicaciones en los resultados de la lingüística comparada sobre la clasificación de las familias lingüísticas en Colombia. Paul Rivet, basándose en el estudio de las gramáticas del periodo colonial, y después de él Sergio Elías Ortiz y fray Marcelino de Castellví, interpretaron que los grupos siona, macaguaje, coreguaje y tama hablaban lenguas similares, que pertenecían a la familia tucano-oriental.³⁸⁸ A pesar de las diferencias, se han tratado de encontrar su parentesco por compartir el idioma. No obstante, eran grupos distintos que incluso vivían distantes entre sí. Los tama eran naturales de las márgenes del río Caguán, a quienes se sacó desde el siglo XVII para ocuparlos en las haciendas del Alto Magdalena. Los andaquí, que fueron un grupo guerrero, esclavizaban a los tama. Los siona se ubicaban en el Alto Caquetá, y no se resistieron en gran medida al contacto colonial. Los coreguaje, de la baja Amazonia, se

³⁸⁵ AGI, *Quito*, 288, f. 9v.

³⁸⁶ Arcila Robledo, *Las misiones franciscanas*, 364.

³⁸⁷ El padre fray Cristóbal Romero escribió un vocabulario de la lengua yurumaguí, que es el que don Sebastián Lanchas de Estrada, encargado de la pacificación de los indios “gentiles” de Yurumanguí y Naya, recoge en 1768. Véase el vocabulario en AGN, *Curas y obispos*, t. 44, doc. 2, ff. 218v-221r. La lengua yurumanguí está extinta en la actualidad. Aunque se han hecho estudios para ubicar a qué familia lingüística pertenecía, aún no se tiene certeza. Paul Rivet se basó en el manuscrito de fray Cristóbal Romero para analizar comparativamente los componentes morfológicos y léxicos de la lengua yurumanguí y la familia lingüística hoka, la cual, según Rivet, estaba emparentada con las lenguas melanesias. De esta manera, para Rivet, se confirmaba que las migraciones de grupos de Oceanía tuvieron presencia en América del Sur. Algunas de las lenguas que se han dicho pertenecen al hoka se hablaban en lo que hoy es California, el norte de México, Nicaragua y Salvador. Cf. Paul Rivet, “Un dialecte hoka colombien: le yurumangí”, *Journal de la société des américanistes* 34 (1942): 1-59. Diferentes clasificaciones que se hicieron en el siglo XX sobre las lenguas americanas siguen las ideas planteadas por Rivet, como en el caso de Joseph H. Greenberg, *Languages in the Americas* (Stanford: Stanford University Press, 1987). Además, quienes han estudiado el yurumanguí en Colombia, como el caso de Sergio Elías Ortiz, también creen que era una lengua hoka. Cf. Sergio Elías Ortiz, *Estudios sobre lingüística aborigen de Colombia* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1954). No obstante, ya se ha demostrado que la información disponible no es suficiente para constatar dicho parentesco. Cf. William Poser, “The Salinan and Yurumanguí Data in Language in the Americas”, *International Journal of American Linguistics* 58, 2 (1992): 202-229.

³⁸⁸ Ortiz, *Estudios sobre lingüística*, 415; Marcelino de Castellví y Lucas Espinosa, *Propedéutica etnolingüística y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958).

rebelaban de forma constante a la conquista.³⁸⁹ Por lo tanto, estudios que afirman la existencia actual de una lengua franca entre los tucano-oriental y que se basan en estudios comparativos deberían considerar este tipo de problemas.³⁹⁰

Esta práctica no fue poco común ni fue solamente emprendida por los franciscanos del Colegio de Popayán. En otros lugares donde las lenguas eran muy numerosas, como ya se ha dicho con respecto al Orinoco, los misioneros se encontraban en una encrucijada. Por una parte, si aprendían una lengua indígena para poder predicar, solo podrían hacerlo eficazmente entre un número pequeño de nativos. Si lo hacían en castellano, no serían efectivos porque los indios no sabían la lengua, pero los avanzarían en el conocimiento del idioma. El jesuita Felipe Salvador Gilij, quien estuvo en las misiones orinoquenses entre 1749 y 1767, cuando la Corona expulsó a la orden jesuita de todos los territorios, describe que mientras desde Perú hasta el alto Marañón se hablaba quechua de manera generalizada, y el tupí en el Brasil y en las cercanías del río Negro, en el Orinoco ninguna lengua se hablaba “universalmente”.³⁹¹

³⁸⁹ Juan Friede, “La investigación histórica y la lingüística americana”, *Boletín de Historia y Antigüedades* 34, 390-392 (1947): 299-311.

³⁹⁰ En la actualidad, se afirma que los grupos tucano-orientales tienen una lengua franca que permite comunicarse entre ellos. Quien más ha estudiado es la lingüista Olga Ardila. Véase, por ejemplo, “Diversidad lingüística y multilingüismo en los grupos Tucano del Vaupés”, *Forma y Función*, 4 (1989): 23-34.

³⁹¹ La explicación que dio Gilij sobre la diversidad de lenguas en el Orinoco es la gran variedad de alturas y geografías, que hacía que la comunicación se diera solo entre los miembros de su nación debido a su relativo aislamiento. Al respecto, decía que en el Orinoco “no hay ninguna tribu salvaje que no tenga una lengua particular y distinta de las otras indias en muchas cosas”. Cf. Gilij, *Ensayo de historia*, t. III, 276. Gilij nació en Legogne el 27 de julio de 1721. Cuando tenía 19 años, ingresó a la Compañía de Jesús. Primero estuvo en Roma y luego en Sevilla, en el colegio de San Hermenegildo, que era donde se encontraban los jesuitas que partían a América. A los tres años, en 1743, Gilij se dirigió al continente americano con el padre José Gumilla para iniciar una expedición. No obstante, antes de comenzar, estudio teología en la Javeriana y se ordenó como sacerdote en 1748. En 1780 se publicaron sus primeros apuntes de su *Saggio di Storia Americana* en Roma, seguidos por los siguientes tomos en 1781, 1782 y 1784. El tomo tres, publicado en 1782, está dedicado a las lenguas orinoquenses y constituye parte de la base de los estudios lingüísticos sobre esta región. Cf. Mónica García Aguilar, “Filippo Salvatore Gilij. Homo viator del Settecento”, en *El tema del viaje: un recorrido por la lengua y la literatura italianas*, editado por María Josefa Montoro Calvo y Flavia Cartoni (Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 2010), 211-228. Su obra tuvo gran impacto desde su publicación. Rápidamente se tradujo al alemán y se incluyó en los catálogos posteriores cuando se trató de hacer una compilación de todas las lenguas americanas. Ejemplo de esto es el primer tomo de don Lorenzo Hervás, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, 4 vols. (Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1800-1805), y también O. Rich, *Bibliotheca Americana Nova; or, Catalogue of Books in various languages, relating to America, printed since the year 1700* (Londres: O. Rich, 1835). La precisión en algunas clasificaciones de Gilij ha sido confirmada por diferentes lingüistas. Por ejemplo, Gilij asoció la lengua sáliba con el piaróa. Mientras que en las clasificaciones que se hicieron en el siglo XX predominó la idea de que realmente no pertenecían a la misma familia, en la actualidad se piensa que debido a la presencia de algunas similitudes léxicas es posible que sí sea así. Jon Landaburo las clasifica como parte de una misma familia (la *sáliba-piaróa*), que está constituida por los sáliba en el Oriente de los Llanos del Orinoco y los piaróa cerca al Orinoco y mayormente en territorio venezolano. Cf. Landaburo, “Las lenguas indígenas”, 6-7.

Según Gilij, la lengua maipure, por ser la más “fácil” y “elegante”, “se podría hacer común, si se quisiera”. La hablaban los indios del alto Orinoco, pero los del bajo Orinoco (que era donde estaban los maipures) la aprendían con facilidad. Los jesuitas las utilizaban desde “antaño” en las reducciones que tenían allí, e incluso “los soldados” y “sus familias la hablan muy bien”. En consecuencia, para eliminar el gran esfuerzo que esto requería, la maipure, sugería Gilij, “sería bastante a propósito para hacer de ella una lengua general”.³⁹²

La decisión, entonces, de utilizar una lengua como intermediaria era el resultado del contacto colonial, y no el producto de una condición prehispánica. Esto no ocurría solamente en el Nuevo Reino. La lengua brasílica o también llamada tupinambá, que era el nombre de los indígenas que lo hablaban, estaba difundida en la costa del territorio que actualmente es Brasil desde inicios del siglo XVI. Allí la aprendieron colonos ibéricos y sus descendientes, que posteriormente, junto a indios auxiliares y misioneros de la Compañía de Jesús, la llevaron hacia las tierras del interior. En las centurias posteriores, se usó entre las misiones del Marañón y del Gran Pará como lengua general. Las naciones con idiomas diferentes que estaban en estos territorios comenzaron a utilizarla para comunicarse entre ellos y con los portugueses, lo que condujo a la creación de la lengua general amazónica, que en el siglo XIX se comenzó a denominar como ñengatú, como se le conoce también en la actualidad.³⁹³ El ñengatú es una simplificación del tupinambá, que tiene incorporados algunos elementos del portugués. Grupos campesinos o indígenas en territorios de Brasil (en la región baja del río Negro), Colombia (en Vaupés y Guanía) y Venezuela (desde San Fernando de Atapabo hasta la frontera con Brasil) la hablan en la actualidad.

Es una pregunta abierta cómo la decisión de elegir una lengua de predicación pudo afectar la supervivencia o la transformación de las lenguas indígenas. Es posible que la imposición de una lengua indígena como general causara la pérdida de otras lenguas locales, como quizás

³⁹² Gilij, *Ensayo de historia*, t. III, 171. La lengua maipure está extinta actualmente. Al parecer, estaba relacionada con la familia arawak. Gilij hizo una importante y sucinta descripción gramatical de esta lengua en su *Ensayo de historia*, vol. III, 161-164. En el siglo XVIII, entre sus dialectos se contaban avane, meepure, cavene, parene, guipanave, kirrupa, achagua y ature. Cf. *Catálogo de las lenguas*, vol. 1, p. 219. Se han hecho muy pocos estudios contemporáneos sobre esta lengua. Véase Raoul Zamponi, *Maipure* (Munich: Lincom Europe, 2003).

³⁹³ Denny Moore, “Historical Development of Nheengatu (Língua Geral Amazônica)”, en *Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014), 108-142; M. Kittiya Lee, “Language and Conquest: Tupi-Guarani Expansion in the European Colonization of Brazil and Amazonia”, en *Iberian Imperialism and Language*, 143-167.

ocurrió en el caso del idioma pasto, perteneciente a la familia lingüística chibcha, cuyos últimos registros datan de principios del siglo XIX. A los pastos se les enseñó el quechua como lengua de predicación. Se sabe que en 1594 dos padres mercedarios recibieron la orden de producir un catecismo y confesionario en lengua pasto, pero no hay certezas de que realmente se haya elaborado. Según Rappaport y Cummins, el quechua sirvió como lengua de predicación en Pasto, exactamente en Tuza (hoy San Gabriel, Guaca y Tulcán), en la actualidad parte de la provincia ecuatoriana de Carchi.³⁹⁴ A pesar de que el control inca sobre esta región duró diez años o un poco más en esta región, no se produjo un bilingüismo generalizado.³⁹⁵ No obstante, las relaciones de Pasto con Ibarra y Quito durante el periodo colonial les permitió un constante intercambio lingüístico con grupos quechuas.

En este caso, debido a que los religiosos crearon junto con las elites nativas las variantes del quechua, descartaron otras lenguas, lo que aseguró la propagación de estos idiomas más allá de los antiguos límites prehispánicos. Pero este no fue siempre el caso. Por ejemplo, en 1599 el presbítero Andrés Moreno de Zúñiga, un antiguo conquistador que se había ordenado sacerdote al final de su vida, dominaba no solo el quechua, sino también la lengua quillacinga, que era, según un testigo de la época, muy “difícil”. Su bilingüismo le había permitido ocupar varias doctrinas en la gobernación de Popayán, especialmente en la jurisdicción de Pasto, entre los indios abades y quillacingas.³⁹⁶

Puede ser engañoso el razonamiento de evaluar la imposición lingüística o el uso de una lengua de intermediación como causante de la extinción total o parcial de otra lengua. En ocasiones, sobrevenía una convivencia de lenguas diferentes, que se utilizaban según el contexto. Incluso, las autoridades eclesiásticas suscitaron este tipo de interacciones. Por ejemplo, para llevarse a cabo la doctrina de los niños en una misión jesuita, estos tenían que acudir a los misioneros dos veces al día (mañana y tarde). Se dividían en grupos y uno de los niños (probablemente el más instruido) se encargaba de dirigir el catecismo. Al final, el misionero hacía preguntas para constatar el aprendizaje. Por la mañana se utilizaba el idioma indígena y por la tarde el castellano.³⁹⁷ El mismo espacio misional y las estrategias que

³⁹⁴ Rappaport y Cummins, *Más allá de la ciudad*, 24.

³⁹⁵ Rappaport y Cummins, *Más allá de la ciudad*, 145.

³⁹⁶ AGI, *Patronato*, 137, R. 1, N° 2, ff. 1r-15r.

³⁹⁷ Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. III, 502.

utilizaban los doctrineros eran lo suficientemente flexibles para generar situación de bilingüismo. Por ejemplo, el padre Matías de Tapia presentó un informe por escrito a Madrid en 1714 sobre los pueblos de Fontibón, Pauto y San Salvador de Casanare. Allí refirió allí a los indios cantores, quienes desde niños se formaban en la casa parroquial para “solemnizar los oficios divinos” ejercidos en castellano. Sabían leer y escribir, ayudaban a los párrocos y aprendían “muy bien la lengua española”.³⁹⁸

Adoctrinar a los niños era una práctica que también se llevaba a cabo entre los moriscos. Los niños constituían una suerte de intermediarios en la medida en la que se consideraba que podían ser evangelizados con mayor facilidad, y estos podían enseñar a otros por medio del canto y de la interacción en los conventos y pueblos en los que eran acomodados.³⁹⁹ Al respecto, el padre Mercado dice que los padres enseñaban la doctrina en lengua muisca en las mañanas a las niñas y en la tarde a los niños. A los mayores se les enseñaba solo algunos días de la semana por las dificultades que tenían para memorizar.⁴⁰⁰

En algunos casos ocurría que los nativos se apropiaban del castellano y lo utilizaban en ciertos contextos, pero continuaban hablando en lenguas indígenas en contextos familiares. Era posible, por ejemplo, que se apropiaran de otros idiomas para desenvolverse entre las autoridades, mientras continuaban identificándose en otros contextos con su grupo más cercano.⁴⁰¹ En un memorial redactado en 1711 por fray Manuel de Cisneros, el procurador general de las misiones, explicó que en los siete pueblos reducidos por la orden seráfica entre los ríos Putumayo, Napo, La Coca y San Miguel los religiosos les habían enseñado a los indios “la lengua general del Inga, que es la materna de este reyno”, mientras que los iban

³⁹⁸ “Memoriales del P. Matías de Tapia sobre las escoltas misionales y la necesidad de niños cantores en las reducciones (1714-1715)”, en *Historia y crónica orinoquense. Textos selectos*, editado por José del Rey Fajardo, S.J. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017), 427-442.

³⁹⁹ Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 42.

⁴⁰⁰ Mercado, *Historia de la provincia*, 96.

⁴⁰¹ Rappaport y Cummins, *Más allá de la ciudad*, 61. El historiador francés Saignes, y especialista en el Alto Perú colonial, se pregunta sobre las razones por las cuales los indígenas hablaban español cuando se embriagaban. Responde que “bajo el idioma español, se deja perfilar un mensaje destinado al nuevo amo: intento de aproximarse a su Dios, pedirle favores, captar su potencia; pero también con matices de burla y escarnio, un desafío para competir con el mismo intruso en el dominio de nuevos resgistro lingüísticos y del conocimiento. Doble protesta contra los límites de la condición humana y la opresión colonial, el habla castellana de los nativos ebrios del Collao y de Charcas revela a su manera el revés de una aparente resignación; esto es, una buena salud cultural”. Y si al final “caen al suelo” “después de haber absorbido tanta energía, es para juntarse con sus muertos, sus antepasados o dioses y recorrer nuevas regiones del tiempo y de la conciencia”. Thierry Saignes, “Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan español?”, en *Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas* (La Paz: IFEA/ Plural Editores, 1989 [2015]), 340.

“instruyendo en la de Castilla para confesarlos, y administrarles los sacramentos”. A orillas del río Putumayo, se habían fundado siete pueblos donde estaban reducidos los indios de la nación de los encabellados: Nuestra Señora de Chiquinquirá, San Buenaventura, San Bernardino (de la nación penes), San José de los Pucas, San Francisco de los Piacomos, San Diego de Ogapa y San Miguel de la Coca. Todos sumaban 1.700 indios catequizados, a cargo de tres sacerdotes y un lego, que enseñaban la doctrina cuatro veces al día. Los misioneros habían “aprendido las suias para entenderlos en lo que obraren mal, y ai yndios tan activos y de tan buen entendimiento que en las tres lenguas resan la doctrina”.⁴⁰² Don Pedro de Caicedo, quien se había desempeñado en las pacificaciones de las provincias de la Gobernación de Popayán, explicó en 1712 sobre este mismo caso que todos los días, tarde y mañana, les impartían la doctrina especialmente a los nativos más jóvenes porque era más fácil que comprendieran y luego les enseñaran a los adultos. De esta manera, habían conseguido la reducción de veintiuna naciones.⁴⁰³

El dominio de las habilidades lingüísticas llegó a funcionar en ambas vías en la interacción entre nativos y españoles, lo que permitió a los nativos controlar a los intrusos según si sabían la lengua. En 1711, don Pedro de Caicedo Calatrava, quien había trabajado en las pacificaciones de las provincias de la Gobernación de Popayán, informó que los grupos indígenas de Mocoa habían escapado de los pueblos de misión porque el padre franciscano José Bolaños había cometido una serie de abusos. El gobernador de Popayán Marqués de San Miguel de la Vega le había dado un despacho a Bolaños para que sacase de esos territorios a los indios para poblar la provincia de Barbacoas y para que trabajaran allí en las minas. Los nativos habían dejado entrar al padre José Bolaños, porque este tenía “inteligencia en las lenguas de aquellas naciones” y hablaba con ellos, pero este sacó gran “cantidad de chinas, y muchachos” que vendió por “esclavos” y los bautizó “sin enseñarles lo que deven saver”.⁴⁰⁴

Estos casos evidencian interacciones comunicativas complejas en las cuales los nativos, incluso cuando estaban reducidos en un pueblo, eran más que agentes pasivos de los misioneros, como suele considerarse en la bibliografía sobre la historia de la evangelización en el Nuevo Reino de Granada. Eran, en realidad, sujetos que se adaptaban, se acomodaban,

⁴⁰² ACC, *Colonia*, sig. 94 24 (Col. E I -11 ms), ff. 3v-4r.

⁴⁰³ ACC, *Colonia*, sig. 9425, (Col. E I -11 ms), f. 2v.

⁴⁰⁴ ACC, *Colonia*, sig. 94 24 (Col. E I -11 ms), ff. 8r-8v; AGI, *Santa Fe*, 53, N° 77, ff. 1r-1v.

se transformaban, y asimismo ellos transformaban el contexto misional y las medidas autoritarias que se les pretendía imponer, incluso cuando se trataba del conocimiento sobre una lengua nueva o la imposición de una nativa que era ajena a ellos. Por ejemplo, el alférez José Nicolás de la Rosa explicó a mediados del siglo XVIII que a pesar de que en muchos casos los indios de la provincia de Santa Marta hablaran con claridad el castellano, “aunque con términos sincopados”, no por eso habían olvidado la nativa, “que es distinta en cada pueblo” y que les servía para “sus concursos y bailes”. Asimismo, aunque los indios que habitaban este territorio fueran bautizados con nombres españoles, ellos mismos se encargaban de ponerle a los recién nacidos “el nombre del pájaro que cantó, o del animal que bramó o gawnó al tiempo del nacimiento”. En consecuencia, las personas terminaban siendo más conocidas “por este apelativo, que por el nombre santo”.⁴⁰⁵

3.3. El conocimiento lingüístico y los intentos por conocer todas las lenguas del mundo, siglo XVIII

La sistematización de las lenguas fue una actividad necesaria para llevar a cabo las actividades de conversión durante el periodo colonial, especialmente en los territorios que estaban por fuera de las autoridades centrales. Traducciones de sermones, catecismos u oraciones; vocabularios de las palabras organizadas de manera alfabética; listados de expresiones comunes para que los misioneros pudieran predicar; y artes o gramáticas que detallaban la estructura morfosintáctica de la lengua son algunos de estos trabajos. Es un corpus documental en el que se combinaron los saberes lingüísticos europeos, que para el siglo XVI no eran muy desarrollados para las lenguas romances, y el conocimiento práctico adquirido sobre las costumbres indígenas, la naturaleza americana, la cultura material y las lenguas nativas.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ José Nicolás de la Rosa, *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta* [1742] (Bogotá: Banco Popular, 1975), 283.

⁴⁰⁶ Dedenbach-Salazar Sáenz, *La transmisión de conceptos*, 412.

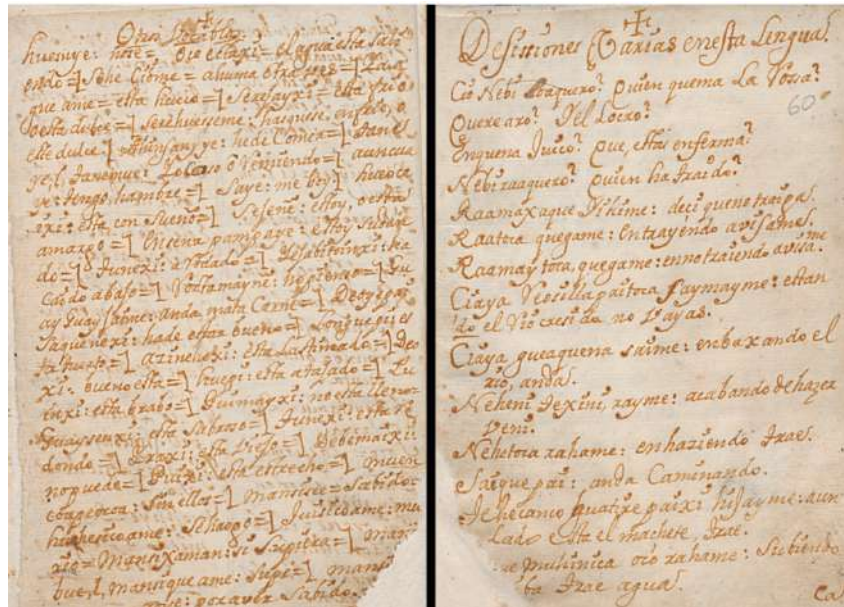


Imagen 2

En ambos folios puede verse diferentes tipos de documentos que se encuentran un manuscrito de la lengua siona.

Fuente: [Anónimo], “Vocabulario de la lengua utilizada por los indios en estas misiones”, BNC, Manuscritos, ff. 55r, 60r.

En el siglo XVI, apenas se acababa de desarrollar el conocimiento sobre la descripción de las lenguas más allá del latín y el griego.⁴⁰⁷ La *Gramática de la Lengua Castellana* había sido publicada en 1492 por Antonio de Nebrija, seguida de la italiana en 1529 por Gian Giorgio Trissino, la portuguesa en 1526 por Fernando de Oliveira y la francesa en 1550 por Louis Maigret. No obstante, las gramáticas que se escribieron en el Nuevo Mundo partieron por lo general de las bases impuestas por Antonio de Nebrija en su gramática latina, pero a la vez introdujeron características novedosas, que tenían que ver con la forma de percibir el orden gramatical según la articulación de las palabras propias de cada lengua. Dos siglos después de haberse redactado esta gramática, los misioneros seguían partiendo de ella. Por ejemplo, en el prólogo al manuscrito de la gramática de la lengua achagua, que está a nombre de los padres Alonso de Neira y Juan Rivero, se dice que “iremos imitando, sino en todo, a lo menos en parte el arte de Ant[oni]o Nebrija”.⁴⁰⁸

Nebrija escribió el *Diccionario latino-español* publicado en 1492 y el *Vocabulario español-latino* en 1495, y Ambrosio Calepino redactó el vocabulario latino *Cornucopiae* para 1502, que se trataba de obras cuyo propósito era reunir palabras usadas en registros literarios. Una edición de este último vocabulario fue publicada en 1559 con la incorporación de léxico de diferentes lenguas, entre esas del castellano. En el continente americano, es posible que la primera gramática haya sido la de Andrés de Olmos *Arte de la lengua mexicana* (1547).⁴⁰⁹ Muchos vocabularios posteriores tomaron directamente el modelo seguido por Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* de 1555.⁴¹⁰

Desde finales del siglo XVI y de forma acentuada a principios del siglo XVIII, el pensamiento cristiano buscó establecer la relación que existía entre la lengua y la religión. A partir de la identificación de características compartidas, eruditos trataron de encontrar el origen común de todas las lenguas (en el hebreo, por ejemplo) para argumentar la filiación que existía entre las diferentes religiones que, con el tiempo, al desprenderse de la primitiva,

⁴⁰⁷ Sabine Dedenbach-Salazar Saenz, *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias. Estudios sobre textos y contextos de la época colonial* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016), 411

⁴⁰⁸ “Arte y vocabulario de la lengua achagua, doctrina christiana, confesionario de uno, y otro sexo, e instrucion de catecumenos, sacado de lo que trabajaron los padres Alonso de Neyra, y Juan Ribero de la Compañía de Jesús [1762]”, BNC, *Manuscritos*, f. 2r.

⁴⁰⁹ Ascensión Hernández de León-Portilla, *Paradigmas de la palabra. Gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII y XVIII* (Medellín: Museo de Antioquia, 2007), 43-44.

⁴¹⁰ Suárez Roca, *Lingüística misionera española*.

se habían corrompido.⁴¹¹ Por ejemplo, Juan Goropio Becano, médico flamenco, analizó en 1569 diferentes etimologías para demostrar que su lengua había sido la hablada en el paraíso. Pero también en el siglo XVII, se argumentó que el chino era la primera lengua de los hombres, o en el XVIII Du Perron afirmó que había sido el celta.⁴¹²

No obstante, para contradecir la idea babélica, Johann Herder (1744-1803), de origen germano, argumentaba que la diversidad lingüística era algo natural, un proceso que correspondía a experiencias particulares de los grupos humanos y que reflejaban el ambiente en el cual se habían desarrollado. En otras palabras, la lengua era un organismo vivo cuya evolución no debía ser interrumpida por grupos externos a una comunidad; es decir, una lengua nacía, se transformaba y luego decaía. Por lo tanto, las lenguas debían entenderse según el momento en el que estaban de su evolución. Mientras unas eran maduras, pulidas y vitales; otras apenas se encontraban en estadios inferiores, como en el caso de aquellas que no podían representarse en la escritura tal cual se expresaban de forma oral. Un hombre era el que creaba una lengua con una “guía superior”. Para que el hombre pudiera articular la primera palabra, debía tener una razón, es decir, un uso real. Esto era lo que finalmente distinguía el hecho de que un niño aprendiera la lengua. Debido a una necesidad determinada, el niño buscaba la manera de expresarla, de aquí que no solo repitiera palabras, sino que mostrara su pensamiento. De esta manera, podrían explicarse las características de cada lengua; por ejemplo, el uso de recursos onomatopéyicos reflejaba un desarrollo inferior.⁴¹³

Algunos padres jesuitas que misionaron en el Orinoco y escribieron en extenso sobre los grupos indígenas analizaron algunas de las lenguas para determinar la filiación entre estas, y también opinaron sobre la idea del origen lingüístico común y la evolución de las lenguas. En el caso del padre jesuita Joseph Gumilla, quien misionó entre los nativos que habitaban los territorios del Orinoco y Meta desde 1716 a 1737,⁴¹⁴ aludió a que el consuelo de los

⁴¹¹ Fernando Lázaro Carreter, *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949), 90-91.

⁴¹² D. Francisco Pimentel, *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México*, 3 vols. (México: Imprenta de Andrade y Escalante, 1862), t. 1, IV.

⁴¹³ Johann Gottfried Herder, “Essay on the Origin of Language [1772]”, en *Two Essays on the Origin of Language. Jean-Jacques Rousseau and Johann Gottfried Herder* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 122.

⁴¹⁴ Después de este periodo y hasta 1743, Gumilla sirvió como rector del colegio de Cartagena, viceprovincial del Nuevo Reino de Granada y procurador ante Roma y Madrid. En 1744, retornó a las misiones y en 1750

misioneros era que algunas de las lenguas que se hablaban allí eran “matriz”, mientras que otras eran derivadas, como el caso de la chiracoa que se derivaba de la guahiba (esta última siendo matriz).⁴¹⁵ Las lenguas subalternas conservaban los “pronombres primitivos” y las “voces” de la matriz, pero tenían ciertas variaciones. Reconocer una lengua matriz y aprenderla significaba entonces la posibilidad de aprender más rápidamente otras lenguas. No obstante, según Gumilla, entre las dificultades que había para aprender las lenguas estaba el hecho de que unas prescindían de algunas consonantes, además de las diferencias fonológicas que tenían. Unas eran “narigales”, otras “guturales”, otras “escabrosas” por su cantidad de erres y otras se hablaban con extrema velocidad, por lo que causaba “sudor frío y congoja el no poder prescindir el oído más lince de una sílaba y otra”.⁴¹⁶

El padre Gumilla tomó distancia frente a la idea del origen común de las lenguas de la región del Orinoco, lo cual, según él, los anteriores misioneros habían aludido. Se decía que habían surgido de una principal, que era derivada del hebreo, y que se había fragmentado paulatinamente debido posiblemente a desplazamientos humanos voluntarios, guerras interétnicas, distancias de la región, dificultades de la comunicación y pérdida o aumento de sílabas por el paso del tiempo.⁴¹⁷ Se pensaba que en un principio había doce “tribus” en Israel que hablaban la misma lengua, más la siríaca y la caldea, que al desplazarse a América las difundieron y de allí se derivaron el resto. Pero Gumilla creía que en las lenguas del Orinoco no se encontraban voces hebraicas, salvo pocas coincidencias que no eran exclusivas del hebreo. Para él, la idea más clara era, entonces, que las personas que habían llegado a América tenían lenguas disímiles, que con el tiempo derivaron en otras.

Años después de las misiones de Gumilla al Orinoco, el jesuita Felipe Salvador Gilij estuvo como misionero en este mismo territorio, como se había aludido con anterioridad. En su

murió. Gumilla dominó la lengua betoy (de la cual escribió gramática, vocabulario y catecismo), pero sabía rudimentos de la caribe, otomaca y jirara. Cf. Ortega Ricaurte, *Los estudios sobre lenguas*, 80.

⁴¹⁵ Gumilla, *El Orinoco Ilustrado*, t. II, 31-32. La lengua guahibo o también llamada sikuani forma parte de un grupo lingüístico que en la actualidad se le conoce con el mismo nombre, pero que también incluye lenguas como cuiba, guayabero y jitnu. En Colombia, se habla principalmente en Vichada, en las inmediaciones de los ríos Meta y Guaviare; y en Venezuela, al oriente del Orinoco. En total se dice que puede haber entre 15.000 y 20.000 hablantes. Cf. Olga Ardila, “Fonología del guahibo (o sikuani)”, en *Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva*, editado por María Stella González de Pérez y María Luisa Rodríguez de Montes (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2000), 571.

⁴¹⁶ Gumilla, *El Orinoco Ilustrado*, t. II, 33.

⁴¹⁷ “En casi todas las lenguas va[n] mudamente caminando con el tiempo; al cabo de veinte años viene á resultar un nuevo lenguaje”. Gumilla, *El Orinoco Ilustrado*, t. II, 35.

Ensayo de historia americana, Gilij se remitió directamente al nacimiento de las lenguas “matrices” en la Torre de Babel, aunque aclaró que la evolución que habían tenido estas lenguas correspondía a su perfeccionamiento paulatino. Gilij puso en consideración otros elementos que dejan entrever la discrepancia que tenía con los misioneros lenguaraces de la época. Por ejemplo, expresó que era falsa la afirmación de que en un principio existían en el Orinoco unas familias aisladas que crearon su propia lengua. Según su conocimiento, en el mundo no se tenía ninguna noticia similar; si se tuviera, este no sería el caso de las lenguas de los indios, debido a “la rusticidad suma de las Naciones de que trato: y más siendo sus lenguajes tan regulares y expresivos de los conceptos, como la más cultivada lengua de nuestra Europa, es inventiva superior á la cortedad de su genio”.⁴¹⁸ En este sentido, afirmó la concepción de que las lenguas indígenas eran primitivas, mas que fueran invenciones del demonio, como se había sostenido con anterioridad.

La concepción de las lenguas indígenas como primitivas no era solamente una afirmación predominante entre los misioneros. En la década de 1770, luego de estar en América durante varios años, el marino español Antonio de Ulloa presentó su libro *Noticias de América*. En este consignó una variedad de datos sobre las condiciones climáticas, los temperamentos, la economía, los minerales, las minas, la organización social, las lenguas nativas, entre otros aspectos de las colonias americanas. En el análisis que el oficial español hizo sobre el origen del quechua y de las lenguas americanas, defendió la idea de que estas eran primitivas y tenían una relación directa con el hebreo. Para Ulloa, los niños quechuas, sin recibir todavía alguna educación, comenzaban a hablar y a expresarse con las dos sílabas “apa”, que a su vez conforman varios verbos; por ejemplo, “apani” o “apanqui”, que significa traer, y cuyo imperativo es “apamui”. También “apachiy”, que es el imperativo de enviar y de llevar. Es decir que para indicar una petición o un envío era necesario, en quechua, utilizar “apa”. Según Ulloa, en todas las lenguas había unas palabras que se utilizaban en la infancia, pero lo extraordinario de esta lengua era que las personas adultas conservaban en su habla los mismos sonidos de su infancia—como el “apa”—. Es decir que los sonidos se mantenían desde la niñez (un estado “natural”) hasta la adultez (ya con educación), “resultando de esto

⁴¹⁸ Gumilla, *El Orinoco Ilustrado*, t. II, 37.

que de no ser el de los indios el que más se acerque al natural, es el más semejante a la primera pronunciación de los niños”.⁴¹⁹

Antonio de Ulloa consideraba que las lenguas indígenas y el hebreo tenían similitudes. En el caso del quechua y el hebreo, además de los sonidos, se parecían en que eran suaves y tiernas, por lo que contenían muchas expresiones de afecto. Sin embargo, ambas eran proclives a la mentira y al engaño. Por más que se esforzaran los hablantes de esas lenguas, era difícil que el engaño no fuera cotidiano entre ellos, pues era natural en ambas lenguas. Otra característica compartida era que ninguna tenía voces tomadas de otra lengua, lo que significaba, para el oficial español, que era una de las primitivas y, además, de las principales. Asimismo, el quechua tenía muy pocas palabras y expresiones, por lo que tenía que mudar el acento para significar algo distinto con la misma palabra.⁴²⁰

En general se argumentaba que las lenguas americanas eran primitivas y no tenían variedad de palabras para referirse a la realidad. Necesitaban de acentos y de otros mecanismos de carácter fonológico para poder distinguir los significados de una misma palabra o expresión. Pero este no era un argumento diferente al que se utilizó desde el siglo XVI para afirmar que las lenguas indígenas conducían al error en la evangelización: no eran lo suficientemente ricas en su contenido léxico para expresar los misterios divinos. Esta afirmación se esgrimió para oponerse a las medidas sobre la predicación en lenguas indígenas, pero cobró vigencia durante el periodo borbónico con el fin de justificar con argumentos “científicos” la inferioridad de las lenguas y por lo tanto la barbaridad de sus hablantes, que estaban en la niñez y ahora debían alcanzar la civilidad. Un argumento entonces que ya no se basaba en el mundo sobrenatural para justificar la necesidad de convertir a los indios, sino ahora en elementos comprensibles a la razón, como fue común en el pensamiento europeo del siglo XVIII.⁴²¹ En consecuencia, este conocimiento sobre las lenguas indígenas tenía como objetivo demostrar que estas lenguas eran primitivas en su naturaleza y utilidad, en el

⁴¹⁹ Antonio de Ulloa, *Noticias americanas: entretenimientos físico-históricos sobre la América meridional y la septentrional oriental* [1777] (Madrid: Imprenta Real, 1944), 324.

⁴²⁰ Ulloa, *Noticias americanas*, 326.

⁴²¹ Weber, *Bárbaros. Los españoles*, 63-64.

contexto en cual la Monarquía necesitaba que los nativos se incorporaran gradualmente al sistema colonial, para así obtener mayores utilidades fiscales.⁴²²

En la década de 1780, la emperatriz Catalina II de Rusia le pidió al monarca Carlos III que mandara a recoger y enviar a Madrid todas las gramáticas que se habían redactado en los dominios americanos.⁴²³ El proyecto de la emperatriz era que se realizara un glosario universal y comparativo de todos los idiomas del mundo para descifrar las leyes gramaticales comunes, que serían la estructura básica de toda lengua posible.⁴²⁴ La magnitud del proyecto era acorde a las ideas filológicas del siglo XVIII, que sustentaban la existencia de una lengua primigenia de la cual en tiempos pasados se habían desprendido el resto de los idiomas del mundo.⁴²⁵

La empresa emprendida por la emperatriz fue el primer gran intento por hacer una comparación lingüística universal más allá de las lenguas indoeuropeas. Producto de su proyecto, Peter Simon Pallas publicó *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa* en San Petersburgo entre 1786 y 1787.⁴²⁶ Este trabajo, además de contener palabras de más de 200 lenguas diferentes, fue un primer intento por clasificar, organizar y descubrir las raíces comunes entre las lenguas. Se incorporaron 149 lenguas asiáticas y 51 europeas. En 1790, en una reedición dirigida por Jankievitch de Mirievo, se incluyeron más lenguas europeas y asiáticas, 30 africanas y 23 americanas.⁴²⁷

Para esta época ya se habían hecho diferentes estudios comparativos que sirvieron de base para este trabajo. Si bien al filólogo británico Sir William Jones (1746-1794) se le ha adjudicado comúnmente la paternidad de los métodos comparativos en la lingüística, por sus famosos estudios de 1786 en los que argumentaba la relación del sánscrito con otras lenguas indoeuropeas como el griego y el latín;⁴²⁸ autores anteriores llegaron primero a esta

⁴²² John Leddy Phelan, *El pueblo y el rey. La revolución comunera de Colombia, 1781* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2009), 36-37.

⁴²³ AGI, *Indiferente General*, 1342^a, N° 1, f. 15v.

⁴²⁴ Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 11-12.

⁴²⁵ Carreter, *Las ideas lingüísticas*, 113-114.

⁴²⁶ Peter Simon Pallas nació en Berlín. Trabajó primero como profesor de historia natural en la Academia Imperial de Ciencias en Rusia. Diferentes autores, basados en el estudio de sus cartas, han argumentado que realmente quien concibió y realizó la mayor parte de la obra fue la emperatriz.

⁴²⁷ Pérez, *Mitrídates en Venezuela*, 17.

⁴²⁸ En 1786, Sir William Jones dio un discurso sobre este tema en su recién inaugurada *Bengal Asiatic Society*. Pero dos años después se publicó como libro. Cf. Sir William Jones, *Asiatic Researches or Transactions of the*

conclusión y sus métodos se habían utilizado anteriormente.⁴²⁹ Desde el siglo XVI hubo intereses por encontrar comparativamente características comunes entre diferentes lenguas, como *Linguarum XII characteribus differentium alphabetum introductio ac legendi methodus*, publicado en 1538 por G. Postel y que incluye el análisis de 12 lenguas; *Thesaurus polyglottus*, publicado en 1603 por J. Mégiser y basado en 400 lenguas; y *Thesaurus*, redactado por Olof Rudbeck entre los siglos XVII y XVIII, y en las que incluyó lenguas de Europa y Asia. Una gran obra que resultó del uso de este método comparativo fue *Mithridates* por Johan Christoph Adelung, que empezó a publicarse en 1806 y terminó con el trabajo de Johann Severin Vater en 1817, quien comparó la oración cristiana del “Padre Nuestro” en más de 500 lenguas del mundo.⁴³⁰ Este trabajo tuvo tanta difusión que para 1876 ya había más de un centenar de ediciones y alrededor de un millón y medio de ejemplares.⁴³¹

Lorenzo Hervás y Panduro publicó en 1784 la versión italiana de un catálogo de las lenguas del mundo, en el tomo XVIII de la obra titulada *Idea Dell' Universo*. Se dio a conocer a partir de 1800, cuando lo amplió y publicó en castellano en seis tomos con el título *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clase de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. El primer tomo corresponde a las lenguas americanas, seguido de las lenguas del Pacífico e Índico y asiáticos, y los restantes sobre lenguas europeas. Posiblemente fue el primer intento por sistematizar los estudios lingüísticos sobre las lenguas americanas, dieciocho en total. Con respecto a las lenguas del Orinoco, se basó en la información que le proporcionó Gilij (especialmente para el caso de la lengua tamanaca

Society, instituted in Bengal, for inquiring into the History and Antiquities, the Artes, Sciences, and Literature of Asia (Calcuta: Asiatic Society of Bengal, 1788).

⁴²⁹ Véase, por ejemplo, Lyle Campbell, “Why Sir William Jones Got it All Wrong, or Jones’ Role in How to Establish Language Families”, *ASJU* 40 (2006): 245-264.

⁴³⁰ Johann Christoph Adelung y Johann Severin Vater, *Mithridates oder Allgemeine sprachenkunde mit dem Vater unser als sprachprobe in bey nahe fünfhundert sprachen und mundarten*, 4 vols. (Berlin: in der Vossischen Buchhandlung, 1817). El antecedente de este trabajo es *Mithridates*, de 1555, en la que Conrad Gessner realizó un trabajo comparativo del “Padre Nuestro” en 22 lenguas diferentes. Por estas dos últimas obras, algunos lingüistas denominan con el nombre mitridates a la recopilación de grandes corpus de léxico de diferentes lenguas. Cf. Francisco Javier Pérez, *Mitridates en Venezuela: diccionarios, poliglotismo y lenguas indígenas en Julio C. Salas* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1990). Se dice que Johann Severin Vater tomó el análisis sobre las lenguas americanas de Lorenzo Hervás y Panduro para realizar sus estudios. Cfr. Wilhelm von Humboldt, “Ensayo de análisis de la lengua mexicana [1820]”, *Guaragua* 7, 17 (2003): 127.

⁴³¹ Rufino José Cuervo, “Prólogo a la quinta edición”, en *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano* (París: A. & R. Roger y F. Chernoviz Editores, 1907), XXIII. Los trabajos de Hervás y Panduro, Adelung y Vater son considerados los trabajos fundacionales de la filología comparada o de lo que en el siglo XIX también se llamó filología etnográfica o etnografía. Cf. Pimentel, *Cuadro descriptivo y comparativo*, t. 1, V.

y maipure), quien fue uno de sus mayores colaboradores, junto a Joaquín Camaño sobre la lengua chiquita y Francisco Xavier Clavigero para la región septentrional de la América Hispánica. Además de ellos, tuvo colaboradores como Agustín Álava, Antonio Guillén, Ignacio Ferrer para la lengua araucana, o Javier Gómez y Domingo Rodríguez para el maya.⁴³²

Aunque estos estudios comparativos de las lenguas en Europa se habían comenzado a desarrollar, no necesariamente quienes estaban redactando los trabajos lingüísticos en las misiones del Nuevo Reino estaban al tanto de tales discusiones. Predominaba la necesidad de aprender por los requerimientos de los superiores para poder predicar que un real interés por las lenguas, por lo que hacer una descripción de una lengua no tenía el objetivo de detallar exhaustivamente su gramática ni tratar de dar cuenta de un componente léxico amplio.

Estas inexactitudes fueron evidenciadas desde Europa, a principios del siglo XIX, cuando el conocimiento lingüístico en las universidades alemanas era un tema relevante dentro de la formación universitaria. Un caso ejemplar son las anotaciones de Wilhelm von Humboldt sobre las lenguas en América. Habiendo recibido noticias de su hermano Alexander (quien además le había dado algunos diccionarios y gramáticas) y de algunos padres, como de Lorenzo Hervás (a quien le reprochó duramente por sus inexactitudes), criticó la falta de preparación de los misioneros para describir construcciones gramaticales ajenas y la “violencia” que ejercían “sobre las lenguas, para forzarlas en las estrechas reglas de la gramática latina de Antonio de Nebrija o de cualquier otro pedante escolástico español”. Según él, los misioneros se resignaban a solo anotar unas cuantas palabras y a entrar en discusiones banales sobre la presencia del participio y del gerundio. Humboldt fue más allá. Argumentó que lo problemático de estos trabajos era las ideas morales e intelectuales por las que los misioneros se guiaban, porque, en ocasiones, los padres inventaban palabras para “transmitir ideas cristianas en el lenguaje extranjero”. La crítica se basaba sobre todo en la poca utilidad de las gramáticas por no enfocarse en las “raíces”, porque de esta manera es

⁴³² Hervás, *Catálogo de las lenguas*, vol. I (Lenguas y naciones americanas). Véase el listado en Miguel Batllori, S.J., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos* (Madrid: Editorial Gredos, 1966).

que se podría encontrar utilidad en las lenguas,⁴³³ como efectivamente lo había tratado de hacer Gumilla.

No obstante, la falta de precisión puede explicarse por los intereses que tenían los misioneros. Las gramáticas habían sido de gran utilidad para la conversión, pero no significa que realmente los misioneros tuvieran el interés por conocer las lenguas o preservarlas. Los resultados eran muy diferentes. Así, en el siglo XVIII se pueden encontrar trabajos tan sofisticados sobre las lenguas, como es el caso de Gilij o también el de Charles-Marie de La Condamine, este último con reflexiones detalladas sobre diferentes lenguas amazónicas.⁴³⁴ Pero, al tiempo, en la segunda mitad del siglo XVIII, se redactaron otros vocabularios o artes que son solamente recopilación de palabras y traducciones que no eran precisas. Dicho más claramente, tampoco se pretendía ser preciso. Este es el caso del vocabulario de fray Cristóbal Romero sobre la lengua yurumanguí. Por ejemplo, *comea* se traduce solamente como “fruta silvestre”, *yagana* como “vete con Dios” o *calicativo* como “para mandar q[u]e digan las mismas cosas”.⁴³⁵

Asimismo, los resultados dependían de las necesidades que los misioneros tenían. Por ejemplo, en una gramática anónima de la lengua sáliba que se escribió en 1790, ante la pérdida de una que utilizaban anteriormente los jesuitas en los Llanos, se dice que para los misioneros era “mui dificultoso ò imposible” hablarla “naturalmente”, además de que no era necesario. Lo importante era que un misionero tuviera consciencia de la “variación de sus términos” mediante el estudio de esta gramática. La dificultad con la lengua sáliba era, por ejemplo, la pronunciación “por las narices, revueltas las palabras en la garganta”, además de la velocidad con la que hablaban, especialmente “quando quieren que no los entiendan”. Por lo tanto, el redactor de la gramática animaba a que solamente se aprendieran la estructura y superaran el temor que esto les producía durante la predicación. Según él, al principio los

⁴³³ Humboldt, “Ensayo de análisis”, 126- 127. Humboldt escribió varios ensayos sobre las lenguas americanas para analizar las diferencias con respecto a la poca diversidad de lenguas (comparativamente hablando) que había en Europa para ese momento, pero también para discutir elementos precisos de la lengua caribe, del tupí y del náhuatl. Algunos de sus escritos se han perdido y otros permanecen inéditos o sin traducir del alemán, por lo que son muy poco conocidos, a diferencia de sus trabajos en teoría del lenguaje. Véase al respecto Klaus Zimmermann, “Guillermo de Humboldt y sus investigaciones sobre las lenguas amerindias”, *Thesaurus* 51, 1 (1996): 66-82.

⁴³⁴ Charles-Marie de La Condamine, *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América meridional* [1745] (Madrid: Calpe, 1921).

⁴³⁵ AGN, *Curas y obispos*, t. 44, doc. 2, ff. 218v-221r.

indios “se ríen” al escucharlos hablar y predicar en su lengua, pero “así se aprehende, ellos mismos corrigen el defecto que uno ha cometido”.⁴³⁶

Ahora bien, con respecto a las peticiones de la emperatriz rusa, en el Nuevo Reino de Granada, el virrey Antonio Caballero y Góngora encargó al director de la Expedición Botánica José Celestino Mutis, quien era un decidido coleccionista, de recoger todo el material que se había redactado sobre lenguas indígenas. En 1789, Mutis remitió a España diferentes libros entre vocabularios, catecismos y sacramentarios en diversas lenguas americanas que se habían elaborado desde el siglo XVI. Según Mutis, cuando los jesuitas fueron expulsados de los territorios ultramarinos en 1767, él se había esforzado por conseguir entre los anaqueles de la biblioteca del Colegio de Tunja dos manuscritos de un diccionario de la lengua chibcha. Los manuscritos de la lengua muisca no se habían mencionado entre las peticiones de la corte rusa, posiblemente porque para ese entonces la lengua ya estaba extinta. Aunque buscó otro manuscrito sobre la “dulce y elegante” lengua achagua, no pudo conseguirlo. Además, buscó en las librerías de Santafé de Bogotá, en compañía de Anselmo Álvarez y de Diego de Ugalde, más manuscritos sobre lenguas indígenas. Este último halló al poco tiempo el diccionario de la lengua achagua, que “lloraba yo por perdido”, según escribió Mutis.⁴³⁷

Mutis y sus colaboradores pudieron reunir los siguientes manuscritos: una copia de las lenguas chibcha, achagua, siona, andaquí,⁴³⁸ paez, murciélagu o huaque y caribe; las primeras seis copias de manuscritos de las lenguas chibcha, achagua, siona, andaquí, paez, murciélagu o huaque y caribe; algunas traducciones de las lenguas motilona, guama, otomaca, taparita yarura e inca. Además, reunieron cuatro vocabularios en lengua caribe, pariagoto, guarauna y arauca.⁴³⁹ Estos últimos vocabularios se hablaban especialmente en la Guayana, y sus redactores fueron capuchinos catalanes.

⁴³⁶ “Arte de la lengua sáliba según el método más fácil a que se pudo reducir el idioma después de muchas correcciones f[ec]ho en este pueblo de San Miguel de Macuco [5 de julio de 1790]”, BNC, *Manuscritos*, ff. 26r-26v.

⁴³⁷ AGI, *Indiferente General*, 1342^a, N° 1, ff. 15v-18r.

⁴³⁸ El vocabulario de la lengua andaquí recogido por Mutis fue publicado en 1854 por el padre Manuel María Albis en *Los indios del andaquí. Memorias de un viajero publicadas por José María Vergara i Vergara i Evaristo Delgado* (Popayán: Imprenta de la Matricaria, 1855).

⁴³⁹ AGI, *Indiferente General*, 1342^a, N° 1, ff. 22v-33v.



Imagen 3

Indios de Mocoa y presbítero Manuel María Albis, 1855.⁴⁴⁰

Fuente: Jaime Ardila y Camilo Lleras, “Batalla contra el olvido”. *Acuarelas colombianas 1850* (Bogotá: Ardila & Lleras Ltda., 1985), 289.

En 1789, el mismo virrey Caballero y Góngora fue el encargado de llevarlas a la corte de Madrid.⁴⁴¹ Algunos años después, el virrey José de Ezpeleta envió una gramática y un vocabulario de la lengua sáliba.⁴⁴² Esta gramática y el vocabulario fueron por redactados por orden del misionero candelario provincial padre Clemente de San Javier.⁴⁴³ Los misioneros candelarios habían redactado varios trabajos de carácter lingüístico, especialmente en el oriente del Nuevo Reino de Granada, para llevar a cabo la evangelización de algunos grupos, como en el caso de los sálibas y achaguas. También habían escrito sobre la lengua chibcha en el siglo XVI, una obra “catequiza” en el siglo XVII por el padre Mallol, una gramática

⁴⁴⁰ El vocabulario de la lengua andaquí recogido por Mutis fue publicado en 1854 por el padre Manuel María Albis. Cf. Manuel María Albis, *Los indios del andaquí. Memorias de un viajero publicadas por José María Vergara i Vergara i Evaristo Delgado* (Popayán: Imprenta de la Matricaria, 1855).

⁴⁴¹ AGI, *Indiferente General*, 1342^a, N° 1, f. 28r

⁴⁴² Humberto Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas en el ocaso del imperio español* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993), 113; Apolinar Federico Gredilla, *Biografía de José Celestino Mutis con la relación de su viaje y estudios practicados en el Nuevo Reino de Granada* (Madrid: Maxtor, 2009), 193-194. Estos trabajos nunca llegaron a Rusia. Algunos se conservan hasta el presente en la Real Biblioteca de Madrid. Véase la transcripción en: <http://coleccionmutis.cubun.org>.

⁴⁴³ “Arte de la lengua sáliba”, f. 1r.

hispano-guahiba redactada por los padres Manuel Fernández y Marcos Bartolomé y una cuna por fray Andrés Miranda.⁴⁴⁴

Lo que aquí se ha querido mostrar es que las necesidades de la conversión llevaron a que los misioneros de diferentes órdenes trataran de aprender las lenguas indígenas para poder comunicarse con ellos y evangelizarlos. Para ello, redactaron trabajos que facilitarían la tarea, como gramáticas, vocabularios y traducciones de sermonarios, catecismos, entre otros recursos. De aquí que en el siglo XVII se hayan escrito diferentes descripciones lingüísticas, que continuaron haciéndose y utilizándose en el siglo XVIII.⁴⁴⁵ En este último siglo, especialmente en las últimas décadas, la Corona mandó a que se enseñara de manera generalizada el castellano en el proyecto general de expansión del poder monárquico y de la conquista de los territorios que no habían sido conquistados. Pero la diversidad lingüística siguió siendo un reclamo constante para principios del siglo XIX y los misioneros siguieron aprendieron las lenguas indígenas para poder evangelizar.

En este periodo deben considerarse los afanes al otro lado del Atlántico por conocer las lenguas y buscar el origen común de las lenguas. Los misioneros jesuitas del Orinoco participaron en estas discusiones, aunque esto está por estudiarse con detalle. Era una perspectiva mucho más científica de las lenguas que pretendería demostrar al detalle el estadio inferior en el que estaban las lenguas y sus hablantes. De aquí que sea relevante estudiar para este periodo los afanes de los misioneros por redactar y usar trabajos lingüísticos, de la mano del estudio de las misiones y los intentos por conquistar a los indios que no estaban dominados.

⁴⁴⁴ Fray Pedro Fabo, *Idiomas y etnografía de la región oriental de Colombia* (Barcelona: José Benet, 1911), 9-10.

⁴⁴⁵ Manuel Lucena Salmoral, "Las lenguas aborígenes neogranadinas entre 1602 y 1606", *Boletín Cultural y Bibliográfico* 5, 12 (1962): 1556-1560.

Conclusiones

Luego de que en gran parte del periodo colonial las autoridades tuvieran relativa tolerancia a la diversidad lingüística, las voces que clamaban por la unificación del imperio en la segunda mitad del siglo XVIII, desde la península ibérica y también desde diferentes partes del Nuevo Mundo (como Nueva España), tuvieron eco en la América española. La Corona expidió algunas cédulas tanto en la península como en sus colonias para que el castellano se impusiera sobre las demás lenguas. No obstante, la aplicación fue poco eficiente en el Nuevo Reino de Granada. La diversidad de lenguas seguía siendo un inconveniente para la incorporación de los indios que permanecían sin conquistar.

La bibliografía que alude a estos problemas es voluminosa. No obstante, pocas veces evalúa casos concretos que permitan entender cómo fue la transformación lingüística del territorio que hoy es Colombia. La dificultad por encontrar fuentes específicas sobre estos temas y el poco acceso a la documentación manuscrita sobre lenguas indígenas llevan a que aún se tenga un panorama muy general e institucional sobre la historia de las políticas lingüísticas. En esta tesis, se trató de recoger la bibliografía escrita en historia y lingüística sobre el contacto lingüístico en el Nuevo Reino de Granada. Esto pretendió mostrar las líneas de trabajo que no han sido exploradas suficientemente, dado que se suele tratar como un tema secundario y se suele enfocar, aunque no de forma exhaustiva, en los avatares de las autoridades eclesiásticas con la lengua muisca. En otras palabras, los estudios que se han elaborado en Colombia sobre las políticas lingüísticas y el problema comunicativo en las actividades misionales se han enfocado especialmente en las postrimerías del siglo XVI y los inicios de la centuria siguiente, o se ha generalizado la situación de mestizaje de las zonas centrales como Santafé y Tunja para entender el vasto y complejo territorio del Nuevo Reino de Granada.

Los esfuerzos por normalizar las lenguas, ponerlas por escrito y darles unos valores retóricos pudo suponer su transformación. Convertir una lengua ágrafa en una con código escrito significó para las lenguas indígenas americanas cambios en diferentes niveles de la lengua, pero sobre todo en el léxico y el fonológico, como lo sugiere Estenssoro Fuchs para el caso del quechua.⁴⁴⁶ El impacto que esto tuvo sobre las lenguas y los resultados lingüísticos del

⁴⁴⁶ Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 89.

contacto colonial con la elección y estandarización de diferentes idiomas sigue siendo una pregunta abierta que necesariamente requeriría de estudios con diferentes tipos de fuentes. Estudiar, por ejemplo, el caso de la lengua siona, que se considera en la actualidad en peligro de desaparecer, podría evidenciar de forma más concreta que la elección de una lengua de doctrina no se debió a condiciones prehispánicas, es decir, a la lengua más hablada en los territorios anteriores al establecimiento de una misión. Es posible que su elección y difusión haya implicado su expansión. Pero el análisis de estos problemas superaban los objetivos de esta tesis. Son problemas que sin duda requieren la lectura de diferentes fuentes, en especial de las provenientes de archivos eclesiásticos, como el Archivo de la Provincia Franciscana (Bogotá); de fondos de archivos nacionales que no están digitalizados, como el caso de *Conventos* del AGN; de manuscritos que reposan en archivos en el extranjero, como las cartas de audiencia de Santa Fe (específicamente las cartas de personas eclesiásticas) del AGI; o de corpus lingüísticos que reposan en bibliotecas de diferentes partes del mundo, como los manuscritos recogidos por Mutis, que están al cuidado de la Real Biblioteca de Madrid.

El estudio de los trabajos lingüísticos, aunado al análisis de otro tipo de fuentes, puede llevar a una visión matizada que contemple el contacto lingüístico como un problema relevante en la historia de la conversión indígena. Las lenguas, el papel de los niños en las misiones, los métodos de doctrina, los caminos por los cuales se desplazaban los misioneros, las enfermedades, el conocimiento indígena, la forma como los misioneros clasificaron a los indios, las resistencias a la conquista y el impacto de las misiones son temas de los que carece la historiografía sobre las misiones en el Nuevo Reino de Granada. Esta tesis se centró en el primer problema, del que aún queda mucho por explorar. Esta documentación podría, además, dar cuenta de aspectos tan amplios como la fundación de pueblos de misión, así como la cultura material, los costos físicos y económicos de una misión, el conocimiento sobre el espacio, la clasificación indígena, las lenguas indígenas, las costumbres, entre otros problemas.

El contacto lingüístico no se puede entender, entonces, sin el estudio exhaustivo de las fuentes relacionadas con la conversión y en particular con las misiones, pero también en general con la historia social y política de Colombia. Asimismo, la conversión religiosa no puede entenderse sin analizar el problema de la comunicación. Las gramáticas y los vocabularios se deben analizar teniendo en cuenta su contexto y los objetivos con los cuales

se redactaron. A partir del análisis de las políticas lingüísticas, las misiones en las regiones fronterizas y algunos problemas concretos del contacto lingüístico se trató de demostrar que existe la necesidad por estudiar históricamente el panorama lingüístico del territorio que hoy es Colombia. Los historiadores están llamados a hacerlo para poder evidenciar la vitalidad, la transformación, la adaptación y también la violencia que hay en sus historias.

Anexo

Estudios lingüísticos del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII			
Misionero	Orden	Título	Lengua
Manuel Álvarez (1721-1801)	Compañía de Jesús	Apuntes sobre las lenguas orinoquenses	Varias
Carlos Anisson (1676- 1736)	Compañía de Jesús	Gramática de la lengua sáliba	Sáliba
Juan Nepomuceno Burckhart (1723- 1758)		Apuntes sobre las lenguas del Orinoco, por el P. Burckard, misionero de los otomacos	Maipure
Manuel del Castillo (1711-1791)	Compañía de Jesús	Arte y vocabulario de la lengua tuneba, con doctrina y confesionario	Tunebo
Juan Manuel Collado (1714-1800)	Compañía de Jesús	Estudio sobre las lenguas americanas	Varias
José Forneri (1719-?)	Compañía de Jesús	Gramática y vocabulario del yaruro	Yaruro
	Compañía de Jesús	Elementos gramaticales de la lengua yarura	Yaruro
	Compañía de Jesús	Observaciones sobre las lenguas de las naciones inmediatas a la yarura	Yaruro
Felipe Salvador Gilij (1721-1789)	Compañía de Jesús	Gramática y diccionario de la lengua tamanaca	Tamanaca
	Compañía de Jesús	Gramática y diccionario de la lengua maipure	Maipure
	Compañía de Jesús	Instrucciones diversas en lengua tamanaca y maipure	Tamanaca y Maipure
	Compañía de Jesús	Colección de doctrinas christianas y sermones morales en las lenguas tamanaca y maipure	Tamanaca y Maipure
	Compañía de Jesús	Narraciones indígenas en tamanaco y maipure	Tamanaca y Maipure
	Compañía de Jesús	Poesías en tamanaco y maipure	Tamanaca y maipure
	Compañía de Jesús	Comparación de la lengua areviana y maquiritare con el caribe	Areviana y maquiritare
	Compañía de Jesús	Epistolario con el padre Hervás sobre lenguas del Orinoco	Varias
	Compañía de Jesús	Seletti documenti di pareccie lingue dell' America meridionale, d'alcune dell' Europa	Varias
	Compañía de Jesús	Ensayo de historia americana	Tamanaca y maipure
Francisco González (1712-1755)	Compañía de Jesús	Gramática de la lengia piaroa	Piaroa
	Compañía de Jesús	Gramática de la lengua betoy	Betoy

José Gumilla (1686-1750)	Compañía de Jesús	Vocabulario de la lengua betoy	Betoy
	Compañía de Jesús	Pláticas en lengua betoy	Betoy
	Compañía de Jesús	El Orinoco ilustrado, historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco	Varias
Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809)	Compañía de Jesús	Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos, vol. 1	Varias
Miguel Ibaseta (1719-1755)	Compañía de Jesús	Ensayo de comparación entre el otomaco y el vasco	Otomaco
Roque Lubián (1707-1781)	Compañía de Jesús	Catálogo de la lengua sáliva	Sáliva
	Compañía de Jesús	Apuntamiento sobre las lenguas y costumbres de los indios de la nación sáliva	Sáliva
Francisco del Olmo (1709-1765)	Compañía de Jesús	Arte y vocabulario de la lengua yarura	Yaruro
	Compañía de Jesús	Arte, vocabulario y pláticas en lengua sáliva en la Nueva Granada entre los ríos Guaviare y Meta	Sáliva
	Compañía de Jesús	Apuntes para completar el arte y vocabulario de la lengua maypure	Maipure
Manuel Padilla (1715-1785)	Compañía de Jesús	Arte y vocabulario de la lengua betoy	Betoy
	Compañía de Jesús	Doctrina cristiana y exhortaciones en lengua betoy para todos los domundos del año	Betoy
	Compañía de Jesús	Elementos gramaticales de la lengua betoy	Betoy
Juan Bautista Polo (1723-?)	Compañía de Jesús	Apuntes varios sobre la lengua...	
Mateo Rivas (1692-1746)	Compañía de Jesús	Apuntes sobre la lengua guahiva	Guahibo
Juan Rivero (1681-1736)	Compañía de Jesús	Gramática y diccionario de la lengua achagua	Achagua
	Compañía de Jesús	Gramáticas varias	Varias
	Compañía de Jesús	Escritos varios	Varias
	Compañía de Jesús	Sermones y pláticas de doctrina	Varias
	Compañía de Jesús	Apuntaciones gramaticales en lengua jirara, dirara	Jirara y dirara
	Compañía de Jesús	Catecismo guanaco	Guanaco
Enrique de Rojas (1729-?)	Compañía de Jesús	Apuntes sobre la lengua y costumbres de los indios otomacos	Otomaco
Manuel Román (1696-1766)	Compañía de Jesús	Carta a Gumilla sobre lengua achagua	Achagua
Bernardo Rotella (1700-1748)	Compañía de Jesús	Apuntamientos varios sobre las lenguas achagua, carivaca y otomaca	Achagua, carivaca, otomaca

-	Agustinos descalzos	El arte de la lengua sáliba según el methodo más fácil a que se puede reducir el idioma después de muchas correcciones	Sáliba
-	Agustinos descalzos	Diccionario de la lengua sáliba	Sáliba
Cristóbal Romero	Franciscanos	Lengua de los indios gentiles que habitan los ríos de Yurumanguí, Naya, San Vicente, San Nicolás, El Palmar y San Carlos	Yurumanguí
José Joaquín Barrutieta y José Carbó	Franciscanos	Vocabulario extenso y datos gramaticales del siona, 1728	Siona
Francisco de Catarroja (1714-1752)	Capuchinos	Vocabulario de algunas voces de la lengua de los indios motilonos que avitan en los montes de las provincias de Sta. Marta y Maybo, con la explicacion en nuestro idioma castellano, 1738	Motilón
Martín de Taradell	Capuchinos	Vocabulario español-caribe	Caribe
	Capuchinos	Doctrina cristiana	Caribe
	Capuchinos	La conjugación	Caribe
	Capuchinos	Razonamiento en lengua caribe	Caribe
Francisco Javier de Alfaro (?-)	Capuchinos	Voces castellanas de la lista núm. 2, traducidas en lengua motilona	Motilona
Eugenio del Castillo y Orozco (1710-?)	Clero secular	Vocabulario paéz-castellano, catecismo, algunas nociones gramaticales y dos pláticas	Paéz
José Domingo Duquesne (1745-1821)	Clero secular	Gramática del idioma muisca	Muisca
Anónimo	-	Diccionario de la lengua guajira	Guajira
Anónimo	-	Vocabulario de la lengua de los indios que pueblan los ríos de Putumayo y Caquetá, hecho a solicitud del colegio de misiones de San Diego de Quito	
Anónimo	-	Arte de las misiones del río Napo de la nación de los infieles quenquehoyos, idioma general de los demás de ese río, payohuajes, senzehuajes, ancoteres, encabellados; juntamente tiene doctrina en dicha lengua y en la del ynga, 1753	Varios
Anónimo	-	Breve compendio de nombres sustantivos y adjetivos para entender la lengua pariatota, 1789	Pariatota

Fuente: elaboración propia a partir de diferentes documentos y bibliografía.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Archivo Central del Cauca (Popayán, Colombia).

Colonia, sig. 9053 (Col. E I -11 ms); sig. 9424 (Col. E I -11 ms); sig. 9425, (Col. E I -11 ms); sig. 9430 (Col. E I -11 ms).

Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia).

Caciques e indios, t. 4, doc. 88; t. 52, doc.1.

Conventos, t. 19.

Curas y obispos, t. 2, doc. 9; t. 12, doc. 17; t. 18, doc. 79; t. 44, doc. 2.

Miscelánea, t. 141, doc. 131.

Archivo General de Indias (Sevilla, España)

Indiferente General, 1342^a, N° 1.

Panamá, 65, N° 14.

Patronato, 137, R. 1, N° 2; 160, R. 1, N° 3; 196, R. 27; 196, R. 29; 233, R. 81.

Quito, 16, R. 3, N° 8; 16, R. 15, N° 66; 24, N° 38; 24, N° 49; 288; 600.

Santa Fe, 36, R. 1, No. 14; 53, N° 77; 53, N° 177; 983; 984.

Archivo Histórico Jesuita Juan Manuel Pacheco, S.J. (Bogotá, Colombia)

“Carta del arzobispo del Nuevo Reino de Granada a S.M. sobre la ignorancia de la lengua de los religiosos doctrineros, y conveniencia de enviar a PP. de la Compañía para doctrinar a los indios [1599]”, *Colonia*, Primera Época, B1-ES1-EN3-LB12, ff. 80-86.

“Real cédula al arzobispo del Nuevo Reino de Granada, sobre el establecimiento de seminarios para la enseñanza de la lengua de los indios [1 de mayo de 1609]”, *Colonia*, Primera Época, B1-ES1-EN3-LB22, ff. 168-171.

“Relación de méritos y servicios del clérigo presbítero Miguel de Acosta [20 de septiembre de 1624]”, *Colonia*, Primera Época, B1-ES1-EN1-CP26-DVD01, sin foliar.

“Real Cédula a la Real Audiencia de Santafé del Nuevo Reino para que envié relación sobre si será conveniente conservar una cátedra de las lenguas de los indios y la moderación del salario correspondiente a esta cátedra. Refiere haberse fundado una cátedra para la enseñanza de la lengua de los indios que fue regentada por Pedro Pinto S.J. [25 de abril de 1643]”, *Colonia*, Primera Época, B1-ES1-EN1-CP26-DVD01- DOC352.

Archivo Nacional de Ecuador (Quito, Ecuador)

Popayán, caja 2, exp. 11, 18-XI-1658.

Biblioteca Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia)

“Arte de la lengua sáliba según el método más fácil a que se pudo reducir el idioma después de muchas correcciones f[ec]ho en este pueblo de San Miguel de Macuco [5 de julio de 1790]”. Biblioteca Nacional de Colombia, *Manuscritos*.

“Arte y vocabulario de la lengua achagua, doctrina christiana, confesionario de uno, y otro sexo, e instruccion de cathecumenos, sacado de lo que trabajaron los padres Alonso de Neyra, y Juan Ribero de la Compañía de Jesús [1762]”. Biblioteca Nacional de Colombia, *Manuscritos*.

“Vocabulario de la lengua utilizada por los indios en estas misiones”. Biblioteca Nacional de Colombia, *Manuscritos*.

Fuentes publicadas

Acuña, Cristóbal de, S.J., *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas* [1641]. Buenos Aires: Emecé Editores, 1946.

Aguado, Fray Pedro de. *Recopilación Historial* [1578], cuatro tomos, editado por Juan Friede. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956.

Albis, Manuel María. *Los indios del andaquí. Memorias de un viajero publicadas por José María Vergara i Vergara i Evaristo Delgado*. Popayán: Imprenta de la Matricaria, 1855.

Alcalá, Pedro de. *Arte para ligeramente saber la lengua araviga*. Granada: Juan Varela de Salamanca, 1505.

_____. *Vocabulista aravigo en letra castellana*. Granada: Juan Varela de Salamanca, 1505.

Anguiano, Mateo de. *Vida y virtudes del capuchino español, el v. siervo de Dios Fr. Francisco de Pamplona. Religioso lego de la Seraphica Religión de los Menores Capuchinos de N. Padre San Francisco y Primer Misionero Apostólico de las provincias de España, para el Reyno del Congo en África y para los indios infieles en la América*. Madrid: Imprenta Real, 1704.

“Anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús (1638-1643)”. En *Cartas anuas de la provincia del Reino de Granada. Años 1638 a 1660*, editado por José del Rey Fajardo, S.J., y Alberto Gutiérrez, S.J. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014, 55-272.

“Apuntes reservados particulares y generales del Virreinato de Santafé de Bogotá, formados por un curioso y celoso del bien del Estado, que ha manejado los negocios del Reino muchos años, para auxiliar a la memoria en los casos ocurrentes y tener una idea suscita de los pasados: de modo que puedan formarse sobre ellos algunos cálculos y juicios políticos, que se dirijan, conociendo sus males públicos a ir aplicándoles oportuna y discretamente los remedios convenientes por los encargados de sus Gobierno por don Francisco Silvestre [1789]”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, 3 vols., editado por Germán Colmenares. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989, vol. II, 35-152.

“Breve de Gregorio XIII autorizando el ordenamiento de sacerdotes de hijos ilegítimos, a condición de que sepan el idioma de los indios [15 de enero de 1575]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 73.

“Cali, 20 de diciembre de 1544”. En Diego Garcés Giraldo. *Sebastián de Belalcázar. Fundador de ciudades, 1490-1551*. Cali: Feriva, 1986, 411-422.

- Campillo y Cosío, José del. *Nuevo Sistema de Gobierno Económico para la América* [1743]. Madrid: Grupo Editorial Asturiano, 1993.
- “Carta annua de la provincia del Nuevo Reino de Granada del año 1615”. En *Cartas anuas de la provincia del Reino de Granada. Años 1604 a 1621*, editado por José del Rey Fajardo, S.J., y Alberto Gutiérrez, S.J. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015, 383-497.
- “Carta annua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito en los reinos del Perú (1604-1605)”. En *Cartas anuas de la provincia del Reino de Granada. Años 1604 a 1621*, editado por José del Rey Fajardo, S.J., y Alberto Gutiérrez, S.J. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015, 129-151.
- “Carta del marqués de Croix, virrey de Nueva España, al arzobispo de México ordenándole exponga a los sacerdotes de su diócesis las razones políticas y sociales que abundan para la utilización del español por y entre los indios, urgiendo cumplimiento de leyes [1 de octubre de 1769]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 239-240.
- “Carta del provincial fray Pedro de Azuaga y de fray Pedro Mártir, provincial de los dominicanos, al rey Felipe II en la cual se quejan del obispo de Popayán, fray Agustín de la Coruña, por haber echado a sus frailes de las doctrinas de su jurisdicción [9 de octubre de 1580]”, editado por Luis Carlos Mantilla, O.F.M. *Los franciscanos en Colombia*, 3 tomos. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 1984-2000, t. II, 520-521.
- Cassani, Joseph. S.J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América* [1741]. Caracas: Academia Nacional de Historia, 1967.
- “Catecismo, en que se contienen reglas y documentos para que los curas de indios les administren los santos sacramentos, con advertencias para mejor atraerlos al conocimiento de nuestra santa fe católica. Luis Zapata de Cárdenas, 1576”. En *La legislación de la arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, editado por Juan Fernando Cobo Betancourt y Natalie Cobo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018, 139-219.
- “Cédula que manda que no se den las doctrinas de los pueblos de indios a personas que no supieren su lengua [1578]”, en Diego de Encinas, *Cedulario Indiano*, 4 tomos. Madrid: Imprenta Real, 1596, t. IV, 338.
- Colmenares, Germán. Ed. *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, 3 vols. Bogotá: Banco Popular, 1989.
- “Constituciones sinodales hechas en esta ciudad de Santafé por el señor don fray Juan de los Barrios, primer arzobispo de este Nuevo Reino de Granada, que las acabó de promulgar a 3 de junio de 1556 años”. En *La legislación de la arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, editado por Juan Fernando Cobo Betancourt y Natalie Cobo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018, 1-137.
- “Consulta del Consejo de Indias con Felipe II sobre las causas que inducen a ordenar que los indios hablen español, con el texto de una cédula para su envío a Indias [1596]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 112-115.

- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* [1611]. Madrid: Luis Sánchez, 1873.
- De la Rosa, José Nicolás. *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta* [1742]. Bogotá: Banco Popular, 1975.
- “Defensa del Gobierno del virrey Eslava, hecha por el oidor Eslava”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, 3 vols., editado por Germán Colmenares. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989, vol. I, 41-101.
- “Descripción de la provincia de Maynas por Francisco de Requena, 1785”. En *Fuentes documentales para la historia de la Amazonía colombiana*, editado por Augusto Gómez López y Gabriel Cabrera Becerra. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá/ Archivo General de la Nación, 2012, 286-322.
- “Descripción del Nuevo Reino de Granada (1598)”, editado por Michael Francis. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 30 (2003): 348-349.
- “Descripción o relación del Golfo del Darién e Istmo del mismo nombre”. En *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, 4 vols., editado por Antonio B. Cuervo. Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1894, vol. II, 251-273.
- “Descubrimiento y pacificación de la provincia del Chocó, sus caminos, ríos, puertos, quebradas, amagamientos de oro, sitios de sus poblaciones y viviendas y a donde se hizo la elección de los pueblos que se han de fundar, y el español suyo, hecho y obrado por mí, el bachiller Antonio de Guzmán y Céspedes, presbítero [31 de enero de 1671]”. En *Historia Documental del Chocó*, editado por Enrique Ortega Ricaurte. Bogotá: Editorial Kelly, 1954, 107-125.
- “Estado del virreinato de Santafé, Nuevo Reino de Granada, por el Dr. D. Francisco Antonio Moreno y Escandón. Año de 1772”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, 3 vols., editado por Germán Colmenares. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989, vol. I, 153-270.
- Flórez de Ocariz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada* [1674], tres tomos. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo / Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1990.
- Friede, Juan. Ed. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, 8 vols. Bogotá: Banco Popular, 1975.
- Gilij, Felipe Salvador, S.J. *Ensayo de historia americana* [1782], 4 vols. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1965.
- Gómez López, Augusto, y Gabriel Cabrera Becerra. Ed. *Fuentes documentales para la historia de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá/ Archivo General de la Nación, 2012.
- Gumilla, José. *El Orinoco Ilustrado, Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco* [1741], 2 vols. Barcelona: Imprenta de Carlos Gibert y Tutó, 1742.
- Guzmán Riverón, Martha. Ed. *Documentos para la historia lingüística de Hispanoamérica: textos del Caribe*. Madrid: Real Academia Española, 2016.
- Hervás, Lorenzo. *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, 4 vols. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1800-1805.
- Humboldt, Wilhelm von. “Ensayo de análisis de la lengua mexicana [1820]”, traducido por Daniel Gamper. *Guaragua* 7, 17 (2003): 123-128.

- “Informe de don Antonio de Solana [15 de septiembre de 1711]”. En *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, 4 vols., editado por Antonio B. Cuervo. Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1894), vol. IV, 196-198.
- “Informe de los padres misioneros [1773]”. En *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, 4 vols., editado por Antonio B. Cuervo. Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1894, vol. IV, 248-279.
- “Informe sobre la situación y el estado general de la Provincia del Río de el Hacha, por Don Antonio de Arévalo. Año de 1773”, editado por José Polo Acuña. *El taller de la historia* 1, 1 (2009): 217-219.
- “Instrucción que deja a su sucesor en el mando el virrey D. Manuel Guirior [1776]”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, 3 vols., editado por Germán Colmenares. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989, vol. I, 271-359.
- Jones, Sir William. *Asiatic Researches or Transactions of the Society, instituted in Bengal, for inquiring into the History and Antiquities, the Artes, Sciences, and Literature of Asia*. Calcuta: Asiatic Society of Bengal, 1788.
- Julián, Antonio. *La perla de América, provincia de Santa Marta, reconocida, observada, y expuesta en discursos históricos por el sacerdote don Antonio Julián*. Madrid: don Antonio de Sancha, 1787.
- La Condamine, Charles-Marie de. *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América meridional* [1745]. Madrid: Calpe, 1921.
- “La idolatría de los indios en el siglo XVII: el caso de los arhuacos”. En *Indios y españoles en la antigua provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de los siglos XVI y XVII*, editado por Carl Henrik Langebaek. Bogotá: Universidad de los Andes/ Ceso, 2007, 235-247.
- Langebaek, Carl Henrik. Ed. *El diablo vestido de negro y los cuna del Darién en el siglo XVIII. Jacobo Walburger y su Breve noticia de la Provincia del Darién, de la ley y costumbres de los Yndios, de la poca esperanza de plantar nuestra fé, y del número de sus naturales, 1748*. Bogotá: Universidad de los Andes/ Biblioteca Banco Popular, 2006.
- Mantilla, Luis Carlos, O.F.M. Ed. *Actividad misionera de los franciscanos en Colombia durante los siglos XVII y XVIII. Fuentes documentales*. Bogotá: Editorial Kelly, 1980.
- “Memoria del intendente don Bartolomé Tienda de Cuervo, sobre el estado de Nueva Granada y conveniencia de restablecer el Virreinato” En *El Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII*, editado por Jerónimo Bécker y José M. Rivas Groot. Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1921, 205-250.
- “Memorial que da Fray Gerónimo Descobar predicador de la orden de San Agustín al Real Consejo de Indias en lo que toca a la provincia de Popayán [1582]”. En *Relaciones y Visitas a los Andes. S. XVI*, cinco tomos, editado por Hermes Tovar Pinzón. Bogotá, Biblioteca Nacional/ Colcultura/ Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993, t. I, 403-404.
- “Memoriales del P. Matías de Tapia sobre las escoltas misionales y la necesidad de niños cantores en las reducciones (1714-1715)”. En *Historia y crónica orinoquense. Textos selectos*, editado por José del Rey Fajardo, S.J. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017, 427-442.

- Mercado, Pedro de, S.J. *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* [1694], 4 vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1957.
- “Misión en el río Orinoco en el Nuevo Reyno [1684]”. En *Historia y crónica orinoquense. Textos selectos*, editado por José del Rey Fajardo, S.J. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017, 98-105.
- Nebrija, Antonio de. *Gramática sobre la lengua castellana* [1492]. Madrid: Real Academia Española, 2011.
- “Pastoral de D. Francisco Antonio de Lorenzana, arzobispo de México a los curas de su diócesis [6 de octubre de 1769]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 241-247.
- “Pastoral de D. Miguel Álvarez de Abreu, obispo de Oaxaca, sobre los muchos inconvenientes que se experimentan en su diócesis por la existencia de numerosos idiomas indios [3 de noviembre de 1769]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 250-256.
- “R. C. sobre dotación de maestros para las escuelas del idioma castellano en pueblos de indios [5 de noviembre de 1782]”. En *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 3 vols., editado por Richard Konetzke. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, vol. 3, t. II, 500-501.
- “R. C. sobre establecimiento de escuela del idioma castellano en los pueblos de indios [22 de febrero de 1778]”. En *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 3 vols., editado por Richard Konetzke. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, vol. 3, t. I, 436-437.
- “Real cédula a la Audiencia del Nuevo Reino de Granada para que se corrija el escaso celo de los curas en la enseñanza del español entre los indios: único modo de que estos comprendan la doctrina, tal como han logrado jesuitas en Caxicá [4 de febrero de 1608]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 128-129.
- “Real orden a las autoridades civiles y eclesiásticas para que en los pueblos de indios solamente estén curas expertos en sus idiomas, siendo trasladados los ignorantes, así como especial advertencia a los catedráticos de lenguas aborígenes para que sólo aprueben a los verdaderamente conocedores [17 de marzo de 1619]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 143.
- “Real cédula a los arzobispos y obispos de las Indias para que cumplan y fomenten lo prevenido en las leyes que ordenan la enseñanza del español a los indios, así como la obligatoriedad de los curas en conocer los idiomas aborígenes [5 de junio de 1754]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 237-238.
- “Real cédula al virrey del Perú para que informe sobre los ámbitos docentes de la universidad de Lina, entre los que están cátedras de idiomas aborígenes [19 de septiembre de 1580]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*,

- editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 77-78.
- “Real cédula ordenando se pongan los medios para erradicar los idiomas aborígenes y solamente se hable el español, superándose así muchos inconvenientes [10 de mayo 1770]”. En *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, editado por Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991, 257-261.
- “Relaçion de las provinçias, çiudades y lugares que comprehenden en el gobierno de Popayán, mandado a hazer por el governador don Lorenço de Villaquirán para remitir a Su Magestad [ca. 1635]”, editado por Juan David Montoya Guzmán. *Historia y sociedad*, 23 (2012): 278-281.
- “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, que hace el Arzobispo Obispo de Córdoba a su sucesor el Excmo. Sr. D. Francisco Gil y Lemos. Año de 1789”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, 3 vols., editado por Germán Colmenares. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989, vol. I, 390-492.
- “Relación del estado del Virreinato de Santafé, hecha por el Excmo. Sr. D. Pedro Messia de la Zerda al Excmo. Sr. D. Manuel de Guirior. Año de 1772”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, 3 vols., editado por Germán Colmenares, vol. I, 123-152.
- “Relación del estado presente de las misiones que llaman de los Llanos y el Orinoco, con ocasión de que el padre Vicente Loverzo fue muerto allí a manos de los infieles [1693]”. En *Historia y crónica orinoquense. Textos selectos*, editado por José del Rey Fajardo, S.J. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017, 208-209.
- “Relación del gobierno del Excmo. Sor. Dn. Josef de Ezpeleta, etc., en este Nuevo Reino de Granada con presión de su actual estado en los diversos ramos que abraza, de lo que queda por hacer y de lo que puede adelantarse en cada uno. Formada en cumplimiento de lo dispuesto por las leyes de Indias para entregar al Excmo. Sor. D. Pedro Mendinueta, etc. etc., electo Virrey Gobernador y Capitán Gral. de dicho Reino [1796]”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, 3 vols., editado por Germán Colmenares. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989, vol. II, 153-311.
- “Relación del primer descubrimiento del Río de las Amazonas por el P. Fray José de Maldonado”. En Fr. José de Maldonado, O.F.M., y Cristóbal de Acuña, S.J. *Relaciones del descubrimiento del Río de las Amazonas*, editado por Juan B. Bueno Medina. Bogotá: Ediciones del Ministerio de Educación de Colombia, 1942, 26-35.
- “Relación o derrotero que hace Antonio de Berrío governador que era de las provincias del Dorado del seguimiento en el descubrimiento de esta provincia como lo havian hecho su antecesor el capitán Hernán Pérez de Quesada (quien anduvo perdido tres años por aquellas tierras), el capitán Ordus que salió de España, don Pedro de Silva, el capitán Serpa y otros muchos, (fecha en Santa Fe a 3 de abril, 1585)”. En *Relaciones y Visitas a los Andes. S. XVI*, cinco tomos, editado por Hermes Tovar Pinzón. Bogotá: Biblioteca Nacional/ Colcultura/ Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993, t. V, 253-259.
- “Representación hecha por nuestro M.R.P. Fr. [Dionisio de Camino] siendo provincial, al señor oidor don Josef Martínez Malo hallándose en las provincias del Chocó, sobre lo que halló conveniente para el remedio del buen gobierno y aumento de aquellas

- misiones [1730]”, editado por Gregorio Arcila. *Boletín de Historia y Antigüedades* 43, 497-498 (1965): 241-260.
- Requejo de Salcedo, Juan. “Relación histórica y geográfica de la provincia de Panamá [1640]”. En *Relaciones Históricas y Geográficas de América Central*, editado por Manuel Serrano Sáenz. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1908.
- Rich, O. *Bibliotheca Americana Nova; or, Catalogue of Books in various languages, relating to America, printed since the year 1700*. Londres: O. Rich, 1835.
- Robledo, Emilio. Ed. *Bosquejo biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde, visitador de Antioquia, 1785-1788*, 2 tomos. Bogotá: Banco de la República, 1954.
- Rojas, Elena. Ed., *Documentos para la historia lingüística de Hispanoamérica*, 4 vols. Madrid: Real Academia Española, 1993-2008.
- Romero, fray Francisco. *Llanto Sagrado de la América Meridional* [1693]. Bogotá: Editorial ABC, 1955.
- Rivero, Juan, S.J. *Historia de las misiones de los Llanos del Casanare y de los ríos Orinoco y Meta* [1736]. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957.
- Santa Teresa, P. Severino de, O.C.D. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién. Desde el Descubrimiento hasta nuestros días*, cinco vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956, vol. IV, 18-25.
- Simón, Fray Pedro. *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [1626], siete tomos, editado por Juan Friede. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981.
- Solano, Francisco de. Ed. *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científicas, 1991.
- Ulloa, Antonio de. *Noticias americanas: entretenimientos físico-históricos sobre la América meridional y la septentrional oriental* [1777]. Madrid: Imprenta Real, 1944.
- Zamora, Alonso de, Fr., *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino Granada* [1696], 4 vols. Bogotá: Editorial ABC, 1945.

Fuentes secundarias

- Adelung, Johann Christoph, y Johann Severin Vater. *Mithridates oder Allgemeine sprachenkunde mit dem Vater unser als sprachprobe in bey nahe fünfhundert sprachen und mundarten*, 4 vols. Berlin: in der Vossischen Buchhandlung, 1817.
- Adorno, Rolena. *Guamán Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1991.
- Alcácer, Antonio de, O.F.M. Cap. *Las misiones capuchinas en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia (1648-1820)*. Puente del Común: Ediciones Seminario Seráfico Misional Capuchino, 1959.
- Arcila Robledo, Gregorio, O.F.M. “Lenguaraces franciscanos”. *Voz Franciscana* 13, 145 (1937): 330-335.
- _____. *Las misiones franciscanas en Colombia. Estudio documental*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1951.
- Ardila, Jaime, y Camilo Lleras. “Batalla contra el olvido”. *Acuarelas colombianas 1850*. Bogotá: Ardila & Lleras Ltda, 1985.
- Ardila, Olga. “Diversidad lingüística y multilingüismo en los grupos Tucano del Vaupés”. *Forma y Función*, 4 (1989): 23-34.

- _____. “Fonología del guahibo (o sikuani)”. En *Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva*, editado por María Stella González de Pérez y María Luisa Rodríguez de Montes. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2000, 571-573.
- Ariza, Alberto, O.P. Fr. “Los dominicos y el cultivo de las lenguas indígenas en el Nuevo Reino de Granada”. *Revista de la Academia de Historia Eclesiástica* 8, 31 (1973): 210-216.
- _____. *Los dominicos en Colombia*, 2 tomos. Bogotá: Antropos, 1992.
- Baigorri, Jesús, e Icíar Alonso Araguás. “Lenguas indígenas y mediación lingüística en las reducciones jesuíticas del Paraguay (s. XVII)”. *Mediazioni. Revista online di studi interdisciplinari su lingue e culture* (2007), http://www.mediazioni.sitlec.unibo.it/images/stories/PDF_folder/document-pdf/2007/2007artbaigorri-alonso.pdf.
- Barrera Monroy, Eduardo. *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- _____. “Los esclavos de las perlas. Voces y rostros indígenas en la Granjería de Perlas del Cabo de la Vela (1540-1570)”. *Boletín cultural y bibliográfico* 39 (2002): 4-7.
- Batllori, Miguel, S.J. *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*. Madrid: Editorial Gredos, 1966.
- Bernard, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Bischof, Hennig. “Indígenas y españoles en la Sierra Nevada de Santa Marta, siglo XVI”. *Revista Colombiana de Antropología* 24 (1982-1983): 75-124.
- Blecua, Juan Manuel, Juan Gutiérrez y Lidia Sala. Eds. *Estudios de Grafemática en el dominio hispano*. Bogotá: Universidad Salamanca/ Instituto Caro y Cuervo, 1998.
- Bolívar Acevedo, Katerine. *Fundaciones de pueblos de indios por las misiones franciscanas en las cuencas de los ríos Caquetá y Putumayo (1753-1784)*, tesis para optar al título de Magíster en Historia. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 2018.
- Bonilla, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1968.
- Bonnett Vélez, Diana. *Tierra y comunidad. Un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada), 1750-1800*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ Universidad de los Andes, 2002.
- Bono López, María. “La política lingüística en la Nueva España”. *Anuario mexicano de historia del derecho*, 9 (1997), 11-45.
- Borges Morán, Pedro, O.F.M. *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.
- _____. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 vols. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1992.
- Borja Medina, Francisco de, S.J. “El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el virreinato del Perú (siglo XVII)”. En *Il Cristianesimo nel mondo atlántico nel secolo XVIII*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997, 127-176.

- Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Brumme, Jenny. “Las regulaciones de la lengua (del español y las otras lenguas de España y América)”. En *Historia de la lengua española*, coordinado por Rafael Cano. Barcelona: Ariel, 2013, 945-972.
- Burke, Peter. *The Art of Conversation*. Ítaca: Cornell University Press, 1993.
- Cabrera Becerra, Gabriel. *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923- 1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 2015.
- Cano Aguilar, Rafael. “Cuando las lenguas no eran un problema. El contacto lingüístico en la Castilla medieval”. En *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*, editado por Klaus Zimmermann. Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert, 1995, 199-218.
- Carette, Alice. “La lengua vernácula en los paratextos de los diccionarios y tratados sobre la lengua bajo el reinado de los Reyes Católicos: del romance contrapuesto al latín al castellano compañero del imperio”. En *Corpus Eve. La defensa de la lengua vernácula en España (siglos XV-XVII): textos y paratextos*, 2013, <http://journals.openedition.org/eve/809>.
- Carrera de la Red, Micaela. “El segundo viaje de Cristóbal Colón (1493-1496): análisis histórico-lingüístico de documentación original”. *Revista de filología de la Universidad de La Laguna*, 18 (2000): 53-74.
- _____. “Documentos de descubridores y pobladores del Nuevo Reino de Granada (1520-1551): estado de lengua”. *Revista de filología románica*, 18 (2001): 327-350.
- _____. “Hacia una organización del léxico colombiano extraído de documentos: Siglos XVI a XVIII”. *Archivo de filología aragonesa* 59-60 (2002): 1131-2004.
- _____. “Parámetros de variación morfosintáctica en textos clasificados como ‘Autos’ en la Nueva Granada del siglo XVIII”. En *Actas del XXVI Congreso Internacional de Lingüística y de Filología Románicas*, editado por Emili Casanova y Casáreo Calbo Rigual. Berlín: De Gruyter, 2013, 63-76.
- Carrera de la Red, Micaela, y Francisco Zamora Salamanda. “Connections between the scientific discourse and the frontier missions in the surroundings of the Viceroyalty of New Granada”. En *Colonialism and Missionary Linguistics*, editado por Klaus Zimmerman y Birte Kellermeier-Rehbein. Berlín: De Gruyter, 2015, 199-229.
- Carrocera, Buenaventura de, O.F.M. Cap. *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1981.
- Casas Aguilar, Justo. *Evangelio y colonización. Una aproximación a la historia del Putumayo desde la época prehispánica a la colonización agropecuaria*. Bogotá: Ecoe Ediciones, 1999.
- Castellví, Marcelino de, y Lucas Espinosa. *Propedéutica etnoglotalógica y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958.
- Castro-Gómez, Santiago. *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Castro Roldán, Andrés. “Santiago de las Atalayas: una ciudad de la frontera en el Nuevo Reino de Granada (siglos XV-XVIII)”. *Fronteras de la historia* 12 (2007): 301-339.
- Cierbide, Ricardo. “Enseñanza del español en la América Colonial: Venezuela en el siglo XVIII”. *Cauce. Revista de Filología y su Didáctica*, 20-21 (1997-1998): 475-502.

- Cipolletti, María Susana. “Jesuitas y tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII. Una armonía imposible”. En *Un reino en la frontera*, editado por Sandra Negro and Manuel Marzal. Quito: Abya-Yala, 2000, 153-164.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573-1590*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.
- _____. “Colonialism in the periphery: Spanish linguistic policy in New Granada, 1574-1625”. *Colonial Latin American Review* 23, 2 (2014): 118-142.
- Cock Hincapié, Olga. *El seseo en el Nuevo Reino de Granada (1550-1650)*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1969.
- Colmenares, Germán. “Factores de la vida política colonial: el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII (1713-17409)”. En *Varia. Selección de textos*. Santafé de Bogotá: TM Editores/ Universidad del Valle/ Banco de la República/ Colciencias, 1998, 83-98.
- Company Company, Concepción. *Los documentos lingüísticos de la Nueva España*. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1994.
- Contreras Seitz, Manuel. “Lo que cuentan los documentos: para una historia del español de Chile en el periodo colonial”. *Atenea* 515 (2017), <https://www.redalyc.org/html/328/32852273012/index.html>.
- Cooper, Robert. *La planificación lingüística y el cambio social*. Madrid: Cambridge University Press, 1997.
- Córdoba, Juan Felipe. *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia, 1892-1952*. Bogotá: Editorial Pontificia Javeriana, 2015.
- Córdoba Ochoa, Luis Miguel. “Las mujeres indígenas en busca de su libertad personal en la audiencia de Santa Fe, siglos XVI -XVII”. Ponencia presentada en *XVI Congreso Colombiano de Historia* (Neiva, Octubre de 2012). Texto inédito.
- Cuervo, Rufino José. *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana, A-D*. París: A. Roger y F. Chernoviz, Libreros Editores, 1886-1893.
- _____. “Prólogo a la quinta edición”. En *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*. París: A. & R. Roger y F. Chernoviz Editores, 1907, I-XXV.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine. “La descripción gramatical como reflejo e influencia de la realidad lingüística: la presentación de las relaciones hablante-enunciado e intra-textuales en tres gramáticas quechuas coloniales y ejemplos de su uso en el discurso quechua de la época”. En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann. Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1997, 291-319.
- _____. *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias. Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- Del Rey Fajardo, José, S.J. *Misiones jesuíticas en la Orinoquía*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1977.
- _____. *Catedráticos jesuitas de la Javeriana colonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2002.
- _____. *La enseñanza de las humanidades en los colegios jesuíticos neogranadinos (1604-1767)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- _____. *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.

- _____. *La Universidad Javeriana, intérprete de la "otredad" indígena (siglos XVII-XVIII)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- _____. *La Facultad de Lenguas de la Universidad Javeriana colonial y la república de las letras neogranadinas*. Bogotá: El Búho, 2010.
- _____. *Educadores, ascetas y empresarios. Los jesuitas en la Tunja colonial (1611-1767)*, 2 vols. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2010.
- Dümmler, Christiane. "La Nueva Granada como campo de labor lingüístico-misionera: presentación y análisis de varias obras de la época colonial". En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann. Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1997, 413-432.
- Durston, Alan. *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- _____. "Language". En *Lexikon of the Hispanic Baroque. Transatlantic exchange and transformation*, editado por Evonne Levy y Kenneth Mills. Austin: University of Texas, 2013.
- _____. "Las lenguas indígenas y la historiografía de América Latina". *Alpanchis* 44, 81-82(2013): 437-468.
- Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- _____. "Las vías indígenas de la occidentalización". *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45, 1 (2015): 15-36, <http://journals.openedition.org/mcv/6097>.
- Errington, Joseph. *Linguistics in a colonial world: A story of language, meaning, and power*. Malden: Blackwell, 2008.
- Estrada Ramírez, Hortensia. "Breve comparación de la lengua sáliba actual con la del siglo XVIII: 223 años de trayectoria". En *Gramática de la lengua sáliba*, transcrita por George E. Dueñas y Diego F. Gómez. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2012, 5-22, http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/176590/0.
- Fabo, Pedro, Fr. *Idiomas y etnografía de la región oriental de Colombia*. Barcelona: José Benet, 1911.
- Farriss, Nancy. *Tongues of fire: language and evangelization*. New York: Oxford Press, 2018.
- Fontanella de Weinberg, Beatriz. *El español de América*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Frago, Juan Antonio, y Mariano Franco. *El español de América*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2003.
- Francis, Michael. "La tierra clama por remedio': la conquista espiritual del territorio muisca". *Fronteras de la Historia* 5 (2000): 98-99.
- _____. *Invading Colombia. Spanish Accounts of the Gonzalo Jiménez de Quesada Expedition of Conquest* (Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2007).
- Friede, Juan. "La investigación histórica y la lingüística americana", *Boletín de Historia y Antigüedades* 34 (1947), 299-311.
- _____. "Primeras actividades descubridoras en relación con el canal de Panamá, siglo XVI". *Boletín de Historia y Antigüedades* 3, 10 (1960): 635-644.

- _____. *Los Welser en la conquista de Venezuela*. Caracas/ Madrid: Ediciones Edime, 1961.
- _____. *Invasión al país de los chibchas. Conquista del Nuevo Reino de Granada y fundación de Santafé de Bogotá. Revaluaciones y rectificaciones*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1966.
- _____. *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones. El caso de los aruacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Punta de Lanza, 1973.
- _____. *Los chibchas bajo la dominación española*. Bogotá: La Carreta, 1974.
- _____. *Los andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- _____. “La conquista del territorio y el poblamiento”, en *Nueva Historia de Colombia*, siete tomos, editado por Jaime Jaramillo Uribe. Bogotá: Planeta, 1989, t. I, 74-84.
- Fontanella de Weinberg, María Beatriz. *El español bonaerense. Cuatro siglos de evolución lingüística (1580-1980)*. Buenos Aires: Hachette, 1987.
- Gallup-Díaz, Ignacio J. *The Door of the Seas and Key to the Universe: Indian Politics and Imperial Rivalry in the Darién, 1640-1750*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Gálvez, Aída Cecilia. *Por obligación de conciencia: los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2006.
- Garavaglia, Juan Carlos, y Juan Marchena Fernández. *Historia de América Latina. De los orígenes a la Independencia*, dos tomos. Barcelona: Crítica, 2005.
- García Aguilar, Mónica. “Filippo Salvatore Gilij. Homo viator del Settecento”. En *El tema del viaje: un recorrido por la lengua y la literatura italianas*, editado por María Josefa Montoro Calvo y Flavia Cartoni. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 2010, 211-228.
- Garza Cuarón, Beatriz. “Políticas lingüísticas hacia la Nueva España en el siglo XVIII. *Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)* XXXIX, 2 (1991), 689-706.
- Gil, Juan. *Mitos y utopías del Descubrimiento*, tres tomos. Madrid: Alianza, 1989.
- Gómez, Augusto. *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- Gómez González, Juan Sebastián. “El espíritu de contrabando que reina por estas partes. Comerciantes, portugueses, misioneros y comercio ilícito en el piedemonte andino-amazónico, 1739-1790”, *Revista Tempo* 23, 3 (217): 547-566.
- González de Pérez, María Stella. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1980.
- González Luis, Francisco. “La gramática de la lengua tupí de José de Anchieta y su dependencia de la gramática latina”. *Fortunatae* 4 (1997), 229-244.
- Granda, Germán de. “Testimonios documentales sobre la preservación del sistema antroponímico Twi entre los esclavos negros de la Nueva Granada”. *Revista Española de Lingüística*, 1-2 (1971): 265-274.
- _____. “Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del sur de la Gobernación de Popayán (siglo XVIII)”. *Revista Española de Antropología Americana*, 6 (1971): 381-422.
- _____. “La procedencia africana de los esclavos del Chocó (siglo XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área”. En *El español en tres mundos*.

- Retenciones y contactos lingüísticos en América y África*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1991, 103-115.
- Gredilla, Apolinar Federico. *Biografía de José Celestino Mutis con la relación de su viaje y estudios practicados en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid: Maxtor, 2009.
- Greenberg, Joseph H. *Languages in the Americas*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Griffin, Joseph. "The Sacred Congregation de Propaganda Fide: Its Foundation and Historical Antecedents". En *Christianity and Missions, 1450-1800*, editado por J. S. Cummins. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1997, 57-95.
- Guerrero, Amado Antonio, Silvano Pabón Villamizar, y Carmen Adriana Pereira Esparza. *Los pueblos del cacao: orígenes de los asentamientos urbanos en el oriente colombiano*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 1998.
- Guitarte, Guillermo. "Para una historia del español de América basada en documentos: el seseo en el Nuevo Reino de Granada (1550-1650)". En *Actas de la Quinta Asamblea Interuniversitaria de Filología y Literaturas Hispánicas*, coordinado por Héctor Ciocchini y Josefa Zamudio de Predán. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 1968, 158-166.
- Gutiérrez Maté, Miguel. "Lengua afrohispanica, palenquero y español colombiano atlántico en el siglo XVII. Conciencia lingüística y testimonio directo en documentos de archivo". *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)* 10 (2012): 83-103.
- Hamel, Rainer Enrique. "Indigenous language policy and education in Mexico". En *Encyclopedia of Language and Education*, 10 vols, editado por Nancy Heidelberg. Estados Unidos: Springer, 2008, vol. 1, 301-313.
- Hanzeli, Victor Egon. *Missionary Linguistic in New France: A Study of seventeenth-and-eighteenth-century descriptions of American Indian languages*. The Hague/París: Mouton, 1969.
- Hausberger, Bernd. *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*. México: El Colegio de México, 2015.
- Heath, Shirley Brice. *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la Nación*. México: Secretaría de Educación Pública, 1992.
- Heggarty, Paul, y Adrian J. Pearce. Eds. *History and Language in the Andes*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Herder, Johann Gottfried. "Essay on the Origin of Language [1772]". En *Two Essays on the Origin of Language. Jean-Jacques Rousseau and Johann Gottfried Herder*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- Hernández, Esther. "Aspectos metodológicos de la investigación en lingüística misionera hispánica". En *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Perspectivas multidisciplinares*, editado por Pilar Máynez. México: Grupo Destiempos, 2013, 223-247.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión. *Paradigmas de la palabra. Gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII y XVIII*. Medellín: Museo de Antioquia, 2007.
- Hernández de León Portilla, Ascensión, y Miguel León Portilla. *Las primeras gramáticas del Nuevo Mundo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Herranz, Atanasio. *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras, 2000.

- Jackson, Robert, y Erick Langer. *The New Latin American Mission History*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Herrera Ángel, Marta. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ Academia Colombiana de Historia, 2002.
- _____. *El conquistador conquistado. Awás, cuayquer y sindaguas en el Pacífico colombiano, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2016.
- Howe, James. *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los kunas de San Blas*. La Antigua Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies/ Maya Educational Foundation/ CIRMA, 2004.
- Jackson, Robert. *Frontiers of Evangelization. Indians in the Sierra Gorda and Chiquitos Missions* (Norman: University of Oklahoma Press, 2017).
- Kartunnen, Frances, y James Lockhart. *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Text of the Colonial Period*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press, 1976.
- Kuan Bahamón, Misael, S.J. *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Kuethe, Allan J. “La campaña pacificadora en la frontera de Riohacha (1772-1779)”. *Huellas* 9 (1987): 9-18.
- _____. *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada, 1773-1808*. Santafé de Bogotá: Banco de la República, 1993.
- Kuethe, Allan J., y Kenneth J. Andrien. *El mundo atlántico español durante el siglo XVIII. Guerra y reformas borbónicas*. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango/ Universidad del Rosario, 2018.
- Landaburu, Jon. “La situación de las lenguas indígenas de Colombia: prolegómenos para una política lingüística viable”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* 10 (2004), <http://alhim.revues.org/125>.
- _____. “Las lenguas indígenas de Colombia: presentación y estado del arte”. *Amerindia*, 29-30 (2004-2005): 3-22.
- Langebaek, Carl Henrik. “La descripción de la provincia del Darién en 1763 por Antonio de Arévalo”. *Boletín de Arqueología* 4, 1 (1989): 41-50.
- _____. “Discursos coloniales sobre la idolatría en la Sierra Nevada de Santa Marta: el Llanto Sagrado de Fray Francisco Romero y el documento inédito de Melchor de Espinosa”. En *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*, editado por Diana Bonnett y Felipe Castañeda. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, 243-277.
- Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española* [1942]. Madrid: Gredos, 1983.
- Lázaro Carreter, Fernando. *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949.
- Lee, M. Kittiya. “Language and Conquest: Tupi-Guarani Expansion in the European Colonization of Brazil and Amazonia”. En *Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014, 143-167.
- Lee López, Alberto. “Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 50, 579-580 (1963): 3-86.

- _____. “Gonzalo Bermúdez, primer catedrático de la lengua general de los chibchas”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 51, 594-597 (1964): 183-217.
- León-Portilla, Miguel. “El destino de las lenguas indígenas”. En *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, coordinado por Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynes y Ascensión Hernández de León-Portilla. México: Siglo Veintiuno Editores, 2004, 51-71.
- Lipski, John. *Latin American Spanish*. Londres/Nueva York: Longman, 1994.
- Llanos Vargas, Héctor, y Roberto Pineda Camacho. *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/ Banco de la República, 1982.
- Lockhart, James. “La Historia en los estudios latinoamericanos: el camino a la nueva Filología”. En *Repensando el pasado, repensando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América Latina colonial*, editado por Verónica Selles-Reese. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, 25-49.
- _____. “Introduction: Background and Course of the New Philology”. En *Sources and Methods for the Study of the Postconquest Mesoamerican Ethnohistory*, editado por James Lockhart, Lisa Sousa y Stephanie Wood. Eugene: University of Oregon, 2007, <http://whp.uoregon.edu/Lockhart/index.html>.
- Lope Blanch, Juan Miguel. *Nuevos estudios de lingüística hispánica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- _____. “Prólogo”. En Silvio Zavala. *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*. México D.F.: El Colegio de México, 1996, 13-21.
- Lucena Salmoral, Manuel. “Las lenguas aborígenes neogranadinas entre 1602 y 1606”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 5, 12 (1962): 1556-1560.
- _____. “Nuevo Reino de Granada. Real Audiencia, Presidentes”. En *Historia Extensa de Colombia*, 23 vols., editado por Sergio Elías Ortiz (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1965), vol. III, t. II, 253-262.
- Luengo Muñoz, Manuel. “Génesis de las expediciones militares al Darién, 1785-1786”. *Anuario de Estudios Americanos* XVIII, (1961): 373-416.
- Lyle Campbell. “Why Sir William Jones Got it All Wrong, or Jones’ Role in How to Establish Language Families”. *ASJU* 40 (2006): 245-264.
- Lynch, John. *La España del siglo XVIII*. Barcelona, Crítica, 2010.
- Maldavsky, Aliocha. “The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568–1640)”. En *The Jesuits II, Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*, editado por John O’Malley, S.J., Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, y T. Frank Kennedy, S.J. Toronto: University of Toronto Press, 2006, 602-615.
- _____. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto de Estudios Andinos/ Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2013.
- Maldavsky, Aliocha, Thérèse Bouysson Cassagne, Taylor, Gérald y Gabriela Ramos. “Debate sobre los significados de ‘lengua general’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2013, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/65072#text>.
- Mannheim, Bruce. “La memoria y el olvido en la política lingüística colonial”. *Lexis*, XIII 1(1989): 13-45.

- _____. *The Language of the Inka since de European Invasion*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- Mantilla, Luis Carlos, O.F.M., *Los franciscanos en Colombia*, 3 tomos. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 1984-2000.
- _____. “Colombia: la evangelización del norte y el mediodía”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XVI-XIX)*, 2 vols., coordinado por Pedro Borges. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/ Estudio Teológico de San Idelfonso de Toledo/ Quinto Centenario, 1992, vol. II, 334.
- _____. “Entre el avance y la insatisfacción: los últimos 50 años de historia de la Iglesia en Colombia (1965-2015)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 25 (2016): 59-89.
- Marchena Fernández, Juan. “La ilustración y el mundo andino. Información oficial y reformismo borbónico. Su Majestad quiere saber”. En *Propuestas y debates en historia económica*, editado por Óscar Rodríguez Salazar y Decsi Arévalo H. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Facultad de Ciencias Económicas, 2011, 165-217.
- Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada. La producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008.
- Martinell Grife, Emma. *Aspectos lingüísticos del Descubrimiento y la Conquista*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.
- _____. *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- Martínez Garnica, Armando. “El proyecto de la República de los indios”. En *Cultura, Política, Movimientos Sociales y violencia en la Historia de Colombia. VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia*, coordinado por Amado A. Guerrero. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 1992, 111-121.
- Martínez Garnica, Armando, Jairo Gutiérrez y Amado Antonio Guerrero Rincón. “Las categorías jurídicas del proceso de poblamiento en la región santandereana”. *Anuario de historia regional y de las fronteras* 1 (1995): 105-120.
- McFarlane, Anthony. *Colombia antes de la Independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio borbón*. Santafé de Bogotá: Banco de la República/ El Áncora Editores, 1997.
- Meléndez Lozano, Miguel. “El ‘Arte y vocabulario de la lengua achagua’ de los padres (S.J.) Alonso de Neira y Juan Rivero trasunto en 1762: aportes y limitaciones de la gramática y el léxico con relación al estudio actual de esta lengua”. En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann. Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert, 1997, 433-447.
- Melo, Jorge Orlando. *Historia de Colombia. La dominación española* [1977]. Bogotá: Presidencia de la República, 1996.
- Merrill, William. “Conversion and Colonialism in Northern Mexico. The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767”. En *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, editado por Robert Hefner. Berkeley: University of California Press, 1993, 129-163.
- Mesanza, Andrés, O.P. Fr. *Apuntes y documentos sobre la orden dominicana en Colombia de 1680 a 1930*. Caracas: Editorial Sur-América, 1936.

- Mills, Kenneth. *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Montes Giraldo, José Joaquín. “El español de Colombia y las lenguas indígenas”. En *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*, coordinado por Ximena Pachón y François Correa. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/ Instituto Colombiano de Antropología, 1997, 25-83.
- Moore, Denny. “Historical Development of Nheengatu (Língua Geral Amazônica)”. En *Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014, 108-142.
- Moreno de Alba, José. *El español en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Moreno Fernández, Francisco. *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Editorial Ariel, 1998.
- Muñoz Machado, Santiago. *Hablamos la misma lengua. Historia política del español en América, desde la Conquista a las Independencias*. Bogotá: Crítica, 2017.
- Muñoz Manzano, Cipriano. *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1892.
- Ortega Ricaurte, Carmen. *Los estudios sobre lenguas indígenas de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1978.
- Ortiz, Sergio Elías. *Estudios sobre lingüística aborígen de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1954.
- Ospina, Pablo. “El rumor de la guerra: guerra tribal y presencia colonial en Mocoa a inicios del siglo XVIII”. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 6 (1994): 59-69.
- Pacheco, Juan Manuel, S.J., *Los jesuitas en Colombia*, 3 tomos. Bogotá: Provincial de la Compañía de Jesús en Colombia, 1959-1989.
- _____. “Historia eclesiástica: La consolidación de la Iglesia, siglo XVII”. En *Historia extensa de Colombia*, vol. XIII, t. II. Bogotá: Lerner, 1975.
- Paredes Cisneros, Santiago. “Lengua pijao como lengua franca en las gobernaciones de Popayán y Neiva, siglos XVI-XVII”. *Fronteras de la historia* 23, 1 (2018): 40-66.
- Pérez, Francisco Javier. *Mitrídates en Venezuela: diccionarios, poliglotismo y lenguas indígenas en Julio C. Salas*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1990.
- Pérez Puente, Leticia. “La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial”. *Estudios de Historia Novohispana*, 41 (2009): 45-78.
- Phelan, John Leddy. *El pueblo y el rey. La revolución comunera de Colombia, 1781*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2009.
- Pimentel, D. Francisco. *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México*, 3 vols. México: Imprenta de Andrade y Escalante, 1862.
- Pineda Camacho, Roberto. “La política lingüística en Colombia”. En *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*, coordinado por Ximena Pachón y François Correa. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/ Instituto Colombiano de Antropología, 1997, 155-175.
- _____. *El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2000.
- Polo Acuña, José. “Una mediación fallida: las acciones del cacique Cecilio López Sierra y el conflicto hispano-wayúu en la Guajira, 1750-1770”. *Historia Caribe* 2, 4 (1999): 67-76.

- _____. *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (700-1850)*. Bogotá: Universidad de los Andes/ Facultad de Ciencias Sociales-Ceso/ Observatorio del Caribe Colombiano/ Ministerio de Cultura, 2005.
- _____. “Contrabando y pacificación indígena en la frontera colombo-venezolana de la Guajira (1750-1820)”. *América Latina en la historia económica* 12, 24 (2005): 87-130.
- Poser, William. “The Salinan and Yurumanguí Data in Language in the Americas”. *International Journal of American Linguistics* 58, 2 (1992): 202-229.
- Quesada Pacheco, Miguel. *El español de América*. San José: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2000.
- _____. *Historia de la lengua española en Costa Rica*. San José: Universidad de Costa Rica, 2005.
- Ramírez Luengo, José Luis. *Breve historia del español de América*. Madrid: Arco Libros, 2007.
- _____. “Documentación de archivo e historia de la lengua: una reflexión desde el caso colombiano”. *Lingüística y Literatura*, 70 (2016): 87-117.
- Ramos, Gabriela. “Conversion of Indigenous People in the Peruvian Andes: Politics and Historical Understanding”. *History Compass* 14, 8 (2016): 359-369.
- Rappaport, Joanne, y Tom Cummins. *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Universidad del Rosario, 2016.
- Rausch, Jane M. *Una frontera de la sabana tropical. Los Llanos de Colombia, 1531-1831*. Santafé de Bogotá: Banco de la República, 1994.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Etnológico del Magdalena/ Banco de la República, 1951.
- Restall, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Madrid: Paidós, 2010.
- Restrepo Tirado, Ernesto. *Historia de la provincia de Santa Marta [1929]*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1975.
- Restrepo Zea, Estela. “El primer catecismo en lengua mosca. Santafé, 1605”. *Revista Colombiana de Educación*, 59 (2010): 71-81.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Ringmacher, Manfred. “El Vocabulario náhuatl de Molina leído por Humboldt y Buschmann”. En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann. Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1997, 75-117.
- Rivarola, José Luis. *El español de América en su historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.
- Rivas Sacconi, José Manuel. *El latín en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- Rivet, Paul. “Un dialecte hoka colombien: le yurumang?”. *Journal de la société des américanistes* 34 (1942): 1-59.
- Robledo, Emilio. “Orígenes castizos del habla popular de Antioquia y Caldas”. *Thesaurus* V, 1-3 (1949): 176-199.

- Rodríguez, Nelson Eduardo. “El imperio contraactaca: las expediciones militares de Antonio Caballero y Góngora al Darién (1784-1790)”. *Fronteras de la historia* 53 (2014): 201-223.
- Romero, Mario German. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960.
- Romoli, Kathleen. *Vasco Núñez de Balboa. Descubridor del Pacífico*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia/ Plaza & Janés, 1988.
- Ruiz Vásquez, Néstor Fabián. “La diacronía del español (y las demás lenguas) de Colombia, una tarea aplazada”. *Signo y Seña*, 23 (2013): 103-118.
- Saignes, Thierry. “Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan español? [1989].” En *Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas*. La Paz: IFEA/ Plural Editores, 2015, 315-345.
- Sánchez, José. *Historia del español de América*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás. “De las lenguas amerindias al castellano. Ley o interacción en el periodo colonial”. *Colonial Latin American Review* 10, 1 (2001): 49-67.
- Siguán, Miguel. *Bilingüismo y lenguas en contacto*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Silva, Renán. *La Ilustración en el Virreinato de la Nueva Granada. Estudios de historia social*. Medellín: La Carreta Editores, 2005.
- Soulodre-La France, Renée. *Región e imperio. El Tolima Grande y las Reformas Borbónicas en el siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.
- Suárez Roca, José Luis. *Lingüística misionera española*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1992.
- Stolz, Thomas, e Ingo H. Warnke. “From missionary linguistics to colonial linguistics”. En *Missionary Linguistics and Colonial Linguistics*, editado por Klaus Zimmerman y Birte Kellermeier-Rehbein. Berlín: De Gruyter, 2015, 3-28.
- Tank de Estrada, Dorothy. “Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”. *Historia mexicana*, 38, 4 (1989): 701-741.
- _____. *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*. México: El Colegio de México, 2000.
- Terráneo, Sebastián. “El Sínodo de Buenos Aires y la lengua de la predicación”. *Revista de Historia del Derecho* 36 (2008), 325-364.
- Torero, Alfredo. “Principios metodológicos para el estudio de la familia lingüística quechua”. En *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*, editado por María Luisa Rodríguez de Montes. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1993.
- _____. *El quechua y la historia social andina* [1974]. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2007.
- Torre Revello, José. “La enseñanza de las lenguas a los naturales de América”. *Thesaurus* XVII, 3(1962): 501-526.
- Tovar, Antonio, y Consuelo Larrucea de Tovar. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- Tovar Pinzón, Hermes, Camilo Tovar M., y Jorge Tovar M. *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830*. Santafé de Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994.
- Tovar Zambrano, Bernardo. “Conquista española y resistencia indígena. Las provincias de Timaná, Neiva y La Plata durante el siglo XVI”. En *Historia General del Huila*, cinco tomos, editado por Bernardo Tovar Zambrano, Guillermo González Otálora y Gabriel Castro Rouillé. Bogotá: Instituto Huilense de Historia/ Fondo de Autores Huilenses /

- Gobernación del Departamento del Huila / Academia Huilense de Historia, 1995, t. I, 213-326.
- Triana y Antorveza, Humberto. *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987.
- _____. “Las cátedras de lenguas indígenas en el Nuevo Reino de Granada”. En *La evangelización en Colombia*. Bogotá: Kimpres, 1992, 177-216.
- _____. *Las lenguas indígenas en el ocaso del imperio español*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.
- _____. “Factores políticos y sociales que contribuyeron a la desaparición de lenguas indígenas (Colombia y siglo XIX)”. En *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*, coordinado por Ximena Pachón y François Correa. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/ Instituto Colombiano de Antropología, 1997, 85-154.
- _____. *Léxico documentado para la historia del negro en América, siglos XV-XIX*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997.
- Twinam, Ann. “Las reformas sociales de los borbones: una interpretación revisionista”. En *Naciones, gentes y territorios. Ensayos de historia e historiografía comparada de América Latina y el Caribe*, editado por Luis Javier Ortiz Mesa y Víctor Manuel Uribe Urán. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia/ Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín, 2000, 73-102.
- Uribe, Carlos Alberto. “Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta: siglo XVII”. *Boletín Museo del Oro* 40 (1996): 17-35.
- Valle, José del. Ed. *A Political History of Spanish: The Making of a Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Vidal Ortega, Antonino, y Álvaro Baquero Montoya. Eds. *De las Indias remotas... Cartas del cabildo de Santa Marta (1529-1640)*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2007.
- Vientós Gastón, Nilita. “El Tribunal Supremo de Puerto Rico y el problema de la lengua”. *Revista del Colegio de Abogados de Puerto Rico* 50-51, 4-1(1990): 37-48.
- Villa Mejía, Víctor. *Política idiomática en Colombia: visión sociolingüística*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2001.
- Vitar, Beatriz. “Los intérpretes o lenguaraces en la conquista americana: entre las peregrinas lenguas y el castellano imperial”. En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II Congreso Internacional de Etnohistoria*, Silvia Arze, Rossana Barragán, Laura Escobar y Ximena Medinacelli. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1992, 181-193, <http://books.openedition.org/ifea/2299>.
- Wachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- Weber, David J. *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona, Crítica, 2007.
- Williams, Caroline A. *Between Resistance and Adaptation. Indigenous Peoples and the Colonisation of the Chocó, 1510-1753*. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.
- _____. “Resistencia y rebelión en la frontera española: reacciones autóctonas a la colonización en el Chocó colombiano, 1670-1690”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 41, 65 (2004): 33-57.

- Zajícová, Lenka. “Lenguas indígenas en la legislación de los países hispanoamericanos”. *Onomázein, Revista de lingüística, filología y traducción*, número especial (2017): 171-203, <http://onomazein.letras.uc.cl/Articulos/Nespecial-Amerindias/AM10-Zajicova.pdf>
- Zamponi, Raoul. *Maipure*. Munich: Lincom Europe, 2003.
- Zavala, Silvio. “Sobre la política lingüística del imperio español en América”. *Cuadernos Americanos* XXVII, 3 (1946): 159-166.
- _____. *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*. México D.F.: El Colegio de México, 1996.
- Zavala, Virginia. “Ideologías lingüísticas, autoridad y experticia en una comunidad de práctica: a propósito de una política lingüística a favor del quechua”. En *Prácticas y políticas lingüísticas. Nuevas variedades, normas, actitudes y perspectivas*, editado por Klaus Zimmermann. Madrid: Iberoamericana/ Vervuert, 2014, 129-163.
- Zimmermann, Klaus. “Guillermo de Humboldt y sus investigaciones sobre las lenguas amerindias”, *Thesaurus* 51, 1 (1996): 66-82.
- _____. Ed. *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1997.
- _____. *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*. Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert Verlag, 1999.
- Zimmerman, Klaus, y Birte Kellermeier-Rehbein. Eds. *Colonialism and Missionary Linguistics*. Berlín: De Gruyter, 2015.
- Zwartjes, Otto. “The Historiography of Missionary Linguistic. Present state and further research opportunities”. *Historiographia Linguistica* 39, 2-3 (2012): 185-242.