

Políticas de la lengua, religión y unificación en el Perú colonial temprano

Paul Firbas

Durante el siglo XVI, la penetración española en el Nuevo Mundo se encontró con una variedad enorme de lenguas que excedía toda experiencia previa, parecían no guardar ninguna relación con las grandes lenguas sagradas del mundo clásico y no podían, por tanto, explicarse fácilmente con las herramientas conceptuales tradicionales. Como no podía renunciarse a las bases fundadoras del mundo clásico que sustentaban toda la autoridad del «viejo» sobre el «nuevo» mundo, los humanistas y teólogos construyeron puentes y continuidades, adaptando y ampliando la cosmografía antigua y la historia sagrada para absorber y reducir la variedad americana. En algunos casos, como el del jesuita José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid, 1590), la nueva realidad promovió ciertas rupturas con los saberes antiguos y alentó una mirada nueva sobre la experiencia como fuente de conocimiento.

Tomando en cuenta este mínimo contexto, las páginas siguientes estudian la intersección entre la experiencia española del poliglotismo americano y las políticas de unificación que acompañaron el avance y la consolidación del imperio. El estudio busca reconstruir un discurso —no siempre explícito— sobre el lugar del castellano en la colonia frente a las lenguas indígenas, considerando que desde el punto de vista de quienes defendían y representaban el imperio, la superioridad del castellano estaba naturalizada y, por tanto, no necesitaba defenderse ni contextualizarse. Es decir, el estudio se enfrenta a un conjunto de preguntas: ¿cómo recuperar el impacto que ejerció la experiencia colonial americana en las ideas sobre la lengua castellana entre los siglos XVI y XVII? ¿Cuáles son las fuentes que nos permiten estudiar la formación ideológica y la legitimización de una política sobre la lengua que los administradores del imperio no dictaban de modo explícito? ¿Y cómo leer ese discurso no explícito sobre la lengua que, sin embargo, sustentaba las prácticas imperiales?

Hasta donde sabemos, durante el siglo XVI no se escribió directamente ningún tratado sobre cuál debía ser el papel del castellano en el proceso de conquista, colonización y conversión religiosa de los nuevos sujetos del imperio. Esta aparente ausencia puede entenderse porque, en principio, no era necesario hacer explícita una política que estaba ya cifrada en su mínima expresión al menos desde los textos de Gonzalo García de Santa María de 1486, quien frente al problema de la lengua en la unificación de los reinos de Castilla y Aragón escribió que «la fabla comúnmente, más que otras cosas, sigue al imperio». Esta idea había tomado forma en el humanismo de Lorenzo Valla, para quien lo fundamental de los imperios era el «señorío de las letras», puesto que las conquistas lingüísticas continuaban después de la caída de los dominios militares y políticos. Es de sobra conocida la formulación casi axiomática de Antonio de Nebrija en 1492, «la lengua es compañera del imperio», frase que cifraba todo un proyecto que el aparato militar, religioso y político aplicaría en las colonias.¹

A pesar de esas formulaciones, es importante reconocer que las relaciones más profundas entre lenguaje, política e historia no se expresan necesariamente en tratados, estudios o decretos explícitos. Un discurso sobre el lugar político de una lengua no se construye sólo con referencias directas o textos metalingüísticos. La ideología y la política operan de modo más puro cuando aparecen naturalizadas como verdades en otros debates. Así, tal vez haya que leer los discursos sobre la lengua allí donde no se habla directamente de ésta, como por ejemplo en los escritos sobre castas, evangelización y expansión del imperio que toman como punto de partida la centralidad de un idioma que no hace falta ni explicar ni discutir. Una política lingüística instalada fuera de los debates históricos visibles sustenta, como los mitos, todo un conjunto de prácticas sociales y culturales plenamente «normalizadas» o naturalizadas.²

Si, como ha señalado J. Blommaert, «la historiografía de las ideologías de la lengua está todavía por escribirse» (1999: 1), el estudio de las relaciones entre el lenguaje y las estructuras sociales y de poder durante la etapa colonial debe necesariamente ir más allá de los pocos documentos explícitos en los que la Co-

1 Ver el estudio clásico de Eugenio Asensio (1960: 401-407) y el capítulo de Miguel Martínez en este volumen sobre las ideas de Nebrija en el siglo XVI. Aprovecho esta nota para agradecer a los colegas Víctor Roncero López, por introducirme al *Arte de la lengua* de Correas, y a Luis Andrade Cuidad, por sus comentarios a mi primer borrador de este ensayo.

2 Sobre la importancia de los debates, entendidos como «momentos de formación y transformación textual» y cómo redefinen las ideologías de la lengua, ver Blommaert 1999. Esta traducción y la de Mannheim más adelante son mías.

rona legislaba o recomendaba los usos y el del castellano en las colonias. Una investigación de este tipo debe partir del reconocimiento de las particularidades de los virreinos españoles en América en los siglos XVI y XVII, marcadamente distintos de otras experiencias coloniales europeas posteriores. El estudio de las ideas sobre el castellano en el Perú durante el primer siglo del gobierno español no cabe, sin anacronismos, dentro de los marcos «nacionales» de la modernidad ni en las relaciones coloniales y postcoloniales del mundo postilustrado.³ De todas formas, la actual teoría postcolonial nos permite entender mejor los procesos imperiales a lo largo del tiempo y, asimismo, el estudio de las políticas de la lengua en el Perú colonial puede ayudarnos a comprender mejor los mecanismos imperiales.

Políticas coloniales en torno a la lengua española

La historia de la política lingüística en las colonias durante los siglos XVI y XVII es indisociable de la evangelización. Por tanto, habría que matizar a Nebrija y decir que la lengua fue compañera de una doctrina cristiana que justificaba ideológicamente al imperio. Durante el primer medio siglo de la colonia, la catequesis fue el instrumento más importante del proceso de castellanización de la población indígena urbana, especialmente de los caciques, indios principales y sus hijos, para los cuales se abrieron escuelas, como la famosa de Tlatelolco en México. Los indios del común podían aprender la lengua española en las parroquias y aunque no alcanzaran a manejar la norma culta como en los colegios, su conocimiento del castellano los facultaba a trabajar en la administración o como auxiliares y traductores en la Iglesia (Charles 2010: 32). Mestizos e «indios ladinos» se convirtieron en intérpretes y puentes entre el nuevo sistema y el mundo indígena.⁴ El clero regular entendió la necesidad de estudiar las lenguas locales para acercarse a los indios e instruirlos en la religión cristiana, exclusiva y unificadora. Sin embargo, el poliglótismo era abrumador y el trabajo de los religiosos en múltiples lenguas parecía una empresa imposible; y crecía la desconfianza en la mediación de los

3 Ver Jorge Klor de Alva 1992 sobre el uso y abuso del término «colonias» para los territorios españoles de ultramar entre los siglos XVI y XVII.

4 Sobre los «indios ladinos» ver Adorno 1991 y Charles 2010. En el *Tesoro de la lengua castellana* 1611, Covarrubias anota que se le llama *ladino* «al morisco y al extranjero que aprendió nuestra lengua con tanto cuidado que apenas le diferenciamos de nosotros» (2006: 1158). Debe notarse que ese aprendizaje que llega a borrar las diferencias entre el «nosotros» y el «ellos», aunque es un ideal del proceso de conversión civil y religioso, también significaría la disolución de la diferencia que justificaba el dominio colonial.

mestizos y los indios ladinos, cuya conversión plena estaba siempre en cuestión. En 1551, fray Juan de Mansilla escribió desde Guatemala a Carlos V para explicarle que ellos eran «muy pocos para enseñar la lengua de Castilla a los indios... [y que] mejor sería hacer general la mexicana», es decir, enseñar náhuatl, lengua «harto general» en la que ya había gramática y sermones y los indios le tenían afición (Rosenblat 2002: 91). Pocos años después, en 1560 el dominico fray Domingo de Santo Tomás publicó en Madrid su *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, texto mediante el cual una variedad del quechua se convertía en la lengua privilegiada para la conversión. Desde la llegada de la Compañía de Jesús a América, y particularmente desde 1580, el aparato colonial español promovió oficialmente el uso de las lenguas generales indígenas, asignándoles así un carácter unificador y una extensión geográfica que no habían logrado en época prehispánica. En el caso andino, la Iglesia creó una lengua para la evangelización hasta cierto punto artificial y técnica, partiendo de una variedad cuzqueña del quechua, en ocasiones ininteligible para los hablantes de otras regiones.⁵

En todo momento la Corona y las autoridades coloniales recomendaban la enseñanza del castellano, encargándoles a los religiosos y sus auxiliares un trabajo que difícilmente podían realizar. Algunos funcionarios españoles del Consejo de Indias, seguramente temerosos de la posible heterodoxia de los mestizos o de los proyectos políticos de los criollos que conocían las lenguas indígenas, intentaron forzar la enseñanza del castellano y eliminar el uso de las lenguas nativas entre los caciques, asunto que provocó una reflexión del mismo rey Felipe II en 1596: «no parece conveniente apremiarlos [a los caciques] a que dejen su lengua natural, mas se podrán poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la castellana» (citado en Rosenblat 2002: 102). Ese mismo año, Felipe II promulgó una cédula para estimular la evangelización en castellano y recomendó que los curas y sacristanes asumieran la enseñanza de la lengua de Castilla a los indios que «voluntariamente» quisieran aprenderla, sin que esto implicara ningún cargo económico para ellos. La cédula confirmaba además la ordenanza que desde 1580, cuando se crearon las cátedras de «lengua general» en México y Lima, exigía el conocimiento de una lengua nativa para el ordenamiento de todo cura al servicio de una comunidad indígena. Esta política, delineada por Felipe II, se mantendrá efectiva en lo esencial hasta el siglo XVIII, cuando las reformas

5 Los españoles creían que esa lengua de Cuzco había sido la que los incas impusieron sobre todos los territorios conquistados. Los estudios recientes muestran, en cambio, que los incas enseñaron a las élites locales la lengua hablada por la élite incaica, probablemente una variedad del quechua Chinchaisuyo (Cerrón Palomino 1995: x-xiii; Charles 2010: 59, 63).

de los Borbones y los nacionalismos ilustrados promuevan una castellanización más radical.

Del estudio y compilación realizados por Francisco Solano en 1991, *Documentos de política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*, se puede desprender que hasta 1550 existió una fuerte corriente que promovió la enseñanza del castellano para que éste se convirtiera en la lengua única, tanto para la administración civil como para la evangelización; pero a medida que el conocimiento de las culturas nativas mostraba las dificultades e inconvenientes de la traducción de conceptos religiosos, se entendió la necesidad de evangelizar en lenguas vernáculas, aunque nunca se abandonó la práctica y el ideal de la castellanización. En el Perú, el Tercer Concilio de Lima de 1582-1583 marcó un cambio explícito en la política evangélica y lingüística con la elaboración del primer catecismo trilingüe. Estudios recientes de documentos eclesiásticos coloniales muestran un uso intensivo del castellano por parte de las elites indígenas y los indios del común, quienes servían en los gobiernos locales y como auxiliares en las parroquias. Los documentos muestran además que algunos indios recurrían a tutores privados para mejorar su manejo del español, lo que indica que el aprendizaje no era únicamente una imposición directa, sino también un deseo de participar y colocarse en el nuevo orden colonial. En todo caso, la participación de los jesuitas fue central en la elaboración de catecismos y vocabularios y en la organización de los exámenes en lenguas nativas para los «curas de indios» (Charles 2010: 31-32, 49; Durston 2007: 110-112).

En 1634 el arzobispo de Lima, Fernando Arias de Ugarte, ordenó la enseñanza obligatoria del castellano a todos los indios para acabar así con la dependencia de traductores mediocres que contaminaban el discurso de la Iglesia. Aunque el decreto era impracticable, la ley muestra la percepción que se tenía desde el poder de una diversidad que no se podía reducir ni controlar. En este sentido, la cultura española veía en el antiguo gobierno de los incas, ya asimilado a un ideal imperial europeo, un modelo de política lingüística a imitar: si el gobernante inca había impuesto el quechua sobre una diversidad de lenguas en los Andes, también el rey podría el hacerlo con el castellano (Solano 1991: LXVII).⁶

6 Como se verá más adelante, no todos los autores usaron el modelo político del quechua en el mismo sentido. Por ejemplo, Gonzalo Correas compara la entrada del latín en la Península Ibérica, donde —argumenta— el castellano se hablaba desde la época del patriarca Tubal, con la imposición del quechua en el Perú. Correas describe el quechua como «la lengua cortesana del Perú, que mandaron los Ingas correr por sus tierras, la cual no quitó las que había en cada provincia, aunque lo deseaban y quisieran los reyes» (1954: 20). (Modernizó la ortografía en todo lo que no es fonéticamente relevante).

A finales del siglo XVII, la Corona trazó una política de la enseñanza del castellano más clara, dándole independencia de la Iglesia y financiación propia en cada comunidad. En una cédula real de 1690, Carlos II prescribe la obligatoriedad del castellano para todas las autoridades indias, a quienes se les daba un plazo de cuatro años para que aprendieran la lengua, con lo cual, además, adquirirían «radical y fundamentalmente los misterios de la fe católica» (Solano 1991: LXXIV), revelando así que la verdadera evangelización o conversión final sólo podría completarse en lengua castellana. Sin embargo, este ideal de conversión plena entraba en conflicto con una estructura de poder colonial sustentada en la diferencia religiosa, idiomática y racial. En otras palabras, el sistema debía mantener la barbarie e idolatría para justificarse, aun cuando la conversión y disolución de la diferencia fueran también su sustento ideológico. Juan Carlos Estenssoro ha llamado la atención sobre esa necesidad sistémica de producir y mantener la oposición entre indio y cristiano (2003: 142).⁷ En el plano de la lengua, esas contradicciones coloniales han sido descritas por Bruce Mannheim en los siguientes términos:

Los colonos europeos o euroamericanos tenían interés en cuidar que las poblaciones nativas continuaran hablando una lengua indígena andina en lugar de español. Esto les permitía manejar el grado de participación de las comunidades nativas en la economía y sociedad coloniales. Por otro lado, los españoles habían llegado armados con la convicción de que las lenguas se implantaban con el derecho de conquista, que el adoctrinamiento religioso sólo podría arraigar por medio de las lenguas europeas y que la conversión lingüística garantizaría la lealtad al imperio español (1991: 34-35).

En el siglo XVIII, el cambio dinástico en España conllevó una centralización del estado (ver Medina en este volumen). Los gobernantes borbones impusieron una política unificadora y la castellanización de las colonias cobró más fuerza con la creación de escuelas de lengua con apoyo estatal. En 1770, la antigua política que dictaba que el cura de indios debía principalmente ser hábil en lenguas nativas cambió por un supuesto criterio de excelencia teológica. De hecho, este cambio censuraba el nombramiento de curas mestizos y bilingües, con lo cual se intensificó el proceso de hispanización y criollización de la iglesia colonial. En ese año, frente al desorden de la variedad de lenguas en una misma región, Carlos III firmó cédulas para que «no se confundan los hombres como en la torre de Babel» y que «de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de

7 Esto recuerda claramente la oposición entre moros y cristianos en España y el problema del árabe como lengua válida para expresar el cristianismo. Ver Woolard en este volumen.

que se usa en los mismos dominios, y sólo se hable el castellano, como está mandado en repetidas leyes» (Solano 1991: 257, 261).⁸

De esta breve reseña de un proceso complejo de tres siglos, interesa destacar los cambios de políticas en la segunda mitad del XVI y el trabajo de los jesuitas en el desarrollo de toda una didáctica en lenguas nativas. El cambio de rumbo en la evangelización americana hacia 1580 fue, en parte, el resultado del trabajo de campo con un poliglotismo irreductible y el efecto directo de una reformulación de la iglesia católica después del Concilio de Trento en la que jugó un papel determinante la Compañía de Jesús.

Las *Misceláneas* y el discurso unificador de la lengua

Para estudiar un discurso no explícito sobre la lengua castellana en la colonia conviene prestar especial atención a las narraciones sobre «los orígenes de los indios», textos particularmente cargados ideológicamente sobre el lugar de la lengua en el orden imperial. Si bien la mayoría de historiadores o cronistas de Indias discutieron la genealogía de los nativos del Nuevo Mundo, a medida que España profundizaba en su conocimiento de América, la discusión en torno al origen de los indios y sus lenguas se convirtió en un eje para reformular el saber cosmográfico de la antigüedad, elaborar las bases de una moderna etnografía comparada y, finalmente, elaborar nuevos discursos sobre el origen de la lengua castellana y su lugar político.⁹

Hacia finales del siglo XVI en el Perú, Miguel Cabello Balboa escribió su *Miscelánea antártica*, obra ambiciosa sobre «el origen de nuestros indios occidentales» que, aunque permaneció inédita hasta el siglo XIX, circuló entre los letrados del Perú. Cabello fue una de las figuras principales de un grupo de escri-

8 Solano le dedica unas páginas de su estudio al problema de la castellanización de los esclavos africanos, asunto descuidado por los gobiernos coloniales. La castellanización fue informal, hecha por negros ladinos. Aunque los jesuitas trabajaron en su evangelización —especialmente Alonso de Sandoval—, no había una lengua general que les facilitara la instrucción religiosa (Solano 1991: LXXXVII).

9 Sobre el origen de la etnografía moderna en Bartolomé de Las Casas y José de Acosta, ver Pagden 1982, capítulos 6-7. Frank Lestringant ha estudiado la cosmografía del siglo XVI como un esfuerzo ambicioso y quizá desesperado de sintetizar y unificar la admirable variedad del universo (Lestringant 1994: 129).

tores de la llamada «Academia antártica», nombre que sirvió para aglutinar a una generación de escritores criollos o españoles largamente radicados en América, quienes, al mismo tiempo que utilizaban los géneros más prestigiosos de la cultura europea, escribían para mostrar su conocimiento y experiencia local americanas, con las que marcaban su diferencia respecto a la metrópolis.¹⁰

Cabello Balboa llegó al Perú hacia 1566, se hizo miembro del clero secular en Quito y terminó la redacción de su *Miscelánea antártica* hacia 1586. Años antes, en 1578-79, dirigió una pequeña expedición para pacificar a los cimarrones, mulatos e indios de la costa ecuatorial, en la Provincia de las Esmeraldas, y trazar una nueva ruta para conectar la ciudad de Quito con el Océano Pacífico. Estuvo en Lima en 1582 y sin duda participó de los debates en torno al Tercer Concilio de Lima, reunión de las autoridades religiosas de la extensa provincia eclesiástica de Lima, que abarcaba desde Centroamérica hasta Chile y Paraguay. La iglesia americana y sus nuevos sujetos planteaban dificultades mucho mayores que en España. Si en la Europa católica contrarreformista se reforzó la mediación institucional de la Iglesia y sus instrumentos para unificar y controlar la experiencia religiosa, en el Perú la política de unificación se expresó en la *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* (Lima, 1584), obra trilingüe, en castellano, quechua y aymara, «lenguas generales» del reino. Este nuevo catecismo pretendía corregir y reemplazar todas las versiones anteriores que circulaban en el virreinato y regular la traducción de los conceptos católicos, dando así una imagen coherente y unificada para los nuevos cristianos. En última instancia, aunque se evangelizara en quechua, aymara u otro idioma, el evangelio actuaba como una *supralengua* unificadora, la única que podía resolver el caos instalado en el mundo desde la fragmentación lingüística de Babel.

La lengua de Erasmo, texto traducido y publicado en romance castellano entre 1528-1531, defendía la tesis de que el evangelio era el lenguaje santo que había venido a corregir la fragmentación babélica. Aunque fue prohibido en 1559, reflejando la posición de la Contrarreforma ante el erasmismo, algunos escritores como Cabello Balboa expresaban en sus textos y proyectos los ideales de un humanismo centrado en el poder la lengua. El traductor de Erasmo, Bernardo Pérez de Chinchón, sostenía que la humanidad era un cuerpo único cuyos miembros estaban atados por Dios a través de la lengua, que era «faraute de la razón» (Erasmo 1975: 6), y que por la lengua se juntaron los hombres a hacer ciudades: «ella sola es engrudo, la liga, el ñudo que ata, sustenta y gobierna a todo el linaje humano...

10 Sobre Cabello Balboa y la *Academia Antártica*, ver Tauro 1948, Firbas 2000 y Rose 2005.

Cuando el lenguaje era uno, éramos todos un cuerpo» (Erasmus 1975: 6).¹¹ En este sentido, como ha comentado Aurora Egido, «Cristo se convierte en maestro de un nuevo lenguaje universal que restituye las esperanzas rotas de la utopía adánica del Génesis» (1998: 17).

Si Cristo fue el maestro de una nueva lengua de unificación y el humanismo del XVI buscaba recuperar esa lengua perdida a través de los estudios filológicos, para un hombre de Iglesia en la colonia como Cabello, la política imperial seguía el modelo de esa unificación sagrada, valiéndose del evangelio como aglutinador, aunque fuera en lenguas nativas. Pero, como se ha visto, la castellanización era necesaria para una evangelización plena y para que la colonia dejase atrás la condena babélica: «La identificación del Dios Uno con la lengua única, y de la diversidad idiomática con la diversidad de dioses, es argumento que subyace en todas las discusiones sobre el poliglotismo» (Egido 1998: 17). Es decir, la irreductible diversidad lingüística que obligó a los españoles a catequizar en quechua era, en el fondo, un resabio imborrable de una idolatría que el sistema combatía, pero que indirectamente promovía. La teoría política y los ideales del imperio estaban íntimamente tramados con esa utopía de unificación y recuperación del lenguaje ideal perdido. Y aunque la realidad impuso el poliglotismo tanto en Europa como en las colonias, conviene distinguir la variedad lingüística en un contexto cristiano —aunque también fragmentado por la Reforma— de lo que suponía el poliglotismo en las Indias, donde las lenguas extrañas eran sobre todo una marca de barbarie, contaminación, blasfemia e idolatría, contrarias en todo a la palabra de Cristo que, según Erasmus, era una «lengua templada, medicinable, mansa, pacificadora del cielo con la tierra» (Erasmus 1975: 197).

Antes de que Cabello Balboa emprendiera la redacción de su *Miscelánea antártica*, escribió una *Verdadera descripción y relación larga de la provincia y tierra de las Esmeraldas* (c. 1583), en la cual narra su intento de reducir o pacificar a los esclavos fugitivos, mulatos e indígenas que vivían ocultos en la selva montañosa, en una región que se resistía al orden colonial. Cabello cuenta que después de negociar con el cimarrón ladino Alonso de Illescas, quien había sido esclavo en Sevilla antes de naufragar en Esmeraldas, esperaba que la gente se sometiera pacíficamente, saliendo de sus palenques secretos. Sin embargo, la espera fue vana y los «fementidos bárbaros» nunca aparecieron. En su narración de la espera, Cabello inserta en su texto la traducción en endecasílabos de un salmo que su asistente cantó de noche acompañado de una «mal acordada vigüela»

11 Ver el estudio de Severin 1975, que acompaña su edición de *La lengua de Erasmo*, y Egido 1998.

(Cabello 1945: 49). Se trata del salmo 137 o 136 que evoca la caída de Jerusalén y el destierro en Babilonia, y pone en escena el acto mismo de cantar en una tierra ajena y enemiga.¹² En el contexto babilónico de Esmeraldas, el salmo sirve para corregir los vicios y confusión de otras voces, lenguas y cantos que aparecen en el texto. La posición de Cabello coincide con la de fray Luis de León, para quien la poesía de los salmos es lengua de Dios (Pérez 1994: 55); y su traducción forma parte, sin duda, de una tradición humanística, pero diferenciada por el contacto con una realidad americana que actualizaba el mundo bíblico. América remitía «naturalmente» al caos babilónico y la torre de Babel, que fueron imágenes de extraordinaria importancia en el extremo poliglotismo de las colonias. No era infrecuente que los cronistas de Indias acudieran a la imagen de Babel para dar cuenta de la situación lingüística y moral en el mundo indígena, frente a la cual los españoles encarnaban la unificación del evangelio.

En el texto de la *Miscelánea*, Cabello vincula directamente la invención de las idolatrías a la tiranía política de Nembrot, nieto de Noé, fundador de Babilonia y artífice de la Torre que provocó el castigo de Dios y la confusión de lenguas. Babilonia fue para Cabello la «madre de confusión, monstruo paridor de monstruosas abominaciones» (Cabello 1951: 35).¹³ Además de castigarlos con la pérdida de la lengua materna y la fragmentación lingüística, Cabello explica que Dios castigó a los hombres con el olvido de las letras, que se conocían desde Adán: «y jamás de todo punto lo recuperaron muchas naciones de el Mundo, y otras ni aun noticia de ellas han tenido» (1951: 90). Aunque el tema del origen de la escritura es tópico en las misceláneas (Egido 1978: 33), aquí Cabello no lo utiliza sin propósito, pues busca explicar la ausencia u olvido de letras entre los peruanos a través de la misma historia sagrada judeo-cristiana.

En las primeras páginas de su *Miscelánea*, Cabello cuenta que encontró sustento y autoridad para sus teorías sobre el origen de los indios del Perú después de consultar en Lima el primer volumen del aparato crítico de la *Biblia Sacra* políglota del sevillano Benito Arias Montano (1569-1573), humanista que, sin duda, fue una figura intelectual dominante entre los andaluces americanos de la Academia Antártica.¹⁴ Cabello halló en ese volumen la corroboración de su teoría, según

12 La traducción castellana de Cabello empieza: «Sobre las babilónicas corrientes / no para descansar nos asentamos...».

13 Egido recuerda que desde el *Libro de Alexandre* (c. 1202) «Babel y Babilonia se convirtieron en sinónimos de confusión y soberbia, hasta lexicalizarse» (1998: 30).

14 El *Discurso en Loor de la Poesía*, poema que celebra la Academia Antártica, cita a Arias Montano como «honor de Sevilla». Ver Mazzotti 2000 y García Gutiérrez 1998: 326.

la cual los indios del Perú descendían directamente de Noé. Para Arias Montano la etimología de la palabra «Perú» o «Pirú» provenía del nombre «Ophir», descendiente de Noé y topónimo de unas islas que suministraban oro al rey Salomón; y según Cabello, Ophir fue el responsable de la primera gran migración que pobló Sudamérica desde la India y la Tierra Austral (Cabello 1951: 108). Es decir, Arias Montano leía una lengua profunda y sagrada detrás del nombre americano. Su etimología de «Perú» revela un proceso en muchos sentidos análogo al de los catecismos en lengua indígena, convirtiendo lo pagano en sagrado y permitiendo así que lo indígena ingresara en la historia y la geografía bíblicas.¹⁵ La curiosa etimología de Arias Montano puede leerse como una teoría de la traducción, según la cual una palabra clásica reemplaza al nombre americano no como un término equivalente, sino como una restitución de su sentido profundo y original: Perú es realmente Ophir. Este tipo de etimología supone un ocultamiento o corrección de la cultura nativa y la producción de una situación de extrema diglosia. Aunque el examen de los orígenes y la construcción de principios —beginnings— es siempre una intervención política (Said 1985), en este caso el estudio del origen de los indios y la historia de las lenguas opera, por un lado, como una máquina de unificación y disolución de la diversidad en la semejanza; y, por otro lado, consolida las relaciones de poder y normaliza las jerarquías propias del imperio y la colonia.¹⁶

Mediante sus escritos y sus acciones políticas y religiosas en el Perú, Cabello estaba también interviniendo en un debate europeo sobre las teorías del cambio lingüístico y la antigüedad de la lengua castellana, debate que en última instancia definía y defendía la idea de una lengua nacional independiente (Bahner 1966: 148). Por eso, en su *Miscelánea*, Cabello negaba las teorías sobre el origen judío, por línea directa, de los indios del Perú, defendida por diversas autoridades, entre ellas un profesor de nombre Juan del Caño (o Elcano) que enseñaba

15 Sobre la esquivia etimología de Perú, ver Firbas 2010. La tesis de Arias Montano aparece en el tomo VIII de la *Biblia Sacra* (Amberes, 1569-1573). El jesuita José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* lo corrige y desvirtúa su argumento etimológico y recuerda que «ni el nombre del Pirú es tan antiguo, ni tan general a toda esta tierra» (1590: I, 13, 52). Antes de 1606 Aldrete consultó en Córdoba el manuscrito de *Los comentarios reales* del Inca Garcilaso y validó la etimología moderna del topónimo, acuñada hacia la segunda década del XVI, producto de la incomprensión española de los términos indígenas, corrompiendo las palabras «como corrompen los españoles casi todos los vocablos que toman de los indios de aquella tierra» (Garcilaso de la Vega 1945: I, 18).

16 El contacto de lenguas y la dialéctica de la colonización afectaron a ambas culturas, dando lugar a una temprana andinización del castellano y a la castellanización de las lenguas indígenas. Sobre el castellano andino, ver Rivarola 2000 y Cerrón Palomino 2003.

en Salamanca en 1580.¹⁷ Caño proponía un linaje judío para los indios peruanos basado en las supuestas palabras hebreas de su lengua. Cabello lo rechazó con el argumento de que Caño desconocía las muchas naciones y lenguas habladas en el Perú, una región de una diversidad lingüística tan extrema que era común que se hablara más de una lengua en un pueblo y hasta al interior de una misma familia. Su crítica de las enseñanzas de Caño —y de la ignorancia metropolitana sobre la realidad de las colonias— cuestiona cualquier homogeneización de los términos «indio» o «Perú» y, en última instancia, presenta el poliglotismo como una fuerza negativa que separa a los pueblos vecinos, a sus hogares y familias:

En muchas provincias no se andará legua que no se halle lengua diferente, y tan remota y distinta la una de la otra como la castellana de la vizcaína o de la inglesa o de la africana. En unas lagunas que hace un brazo del río grande de la Magdalena llamado Cesare [...] hay ciertas isletas pobladas a vista las unas de las otras, y en cada isla de estas se habla muy diferente lengua. En otras partes de estas Indias sucede aquesto con tanto extremo que en un pueblo mismo se hablan dos y tres lenguas diferentes y en una casa acontece hablar la mujer y las hijas una lengua y el marido y los hijos otra muy diferente; y en partes se tiene por deshonestidad en la mujer hablar la lengua del varón y en el varón se tiene por menosprecio y infamia hablar la lengua y términos de la mujer (Cabello 1951: 105).

No cabe duda de que Cabello estuvo expuesto a la realidad lingüística americana. Su descripción de la vasta y compleja situación lingüística del Perú está documentada en otras fuentes. Pero también es cierto que no tuvo capacidad o voluntad para entender la realidad de esas variedades lingüísticas ni de las políticas indígenas tras de lo que él veía como una fragmentación radical y caótica. Para él, la situación del Perú se explicaba por la ausencia de una política coherente que unificara la región y que, por último, corrigiera las costumbres (la moral) al interior de las familias. Cabello, al igual que muchos escritores de su tiempo, creía que el estado inca había logrado imponer una política de unificación lingüística en todo su territorio, creando así una verdadera «lengua general» que sólo se había quebrado y corrompido con el colapso del imperio:

17 En su edición de la *Miscelánea antártica*, Isaias Lerner anota que la *Historia de la Universidad de Salamanca* (2002) no registra ningún «Juan Elcano» (Cabello 2011: 141). La excelente edición de Lerner se basa —por primera vez— en el manuscrito autógrafo de la Universidad de Texas (Austin). En el presente estudio sigo la edición de 1951. Las citas de la edición de 1951, pp. 35, 104-105 y 220 corresponden a 60, 141-142 y 275 en la ed. de 2011.

Políticas de la lengua, religión y unificación en el Perú colonial temprano

[los reyes incas] mandaron que se usase una lengua general y que en ella no se admitiese mistura alguna y aun con todo eso (después acá que ellos cesaron) se han introducido un millón de corrupciones y en algunas partes de el Pirú está ya casi alterada y hecha otra lengua (Cabello 1951: 220).

Cabello no descarta, finalmente, la posibilidad de que la lengua general de los incas incluyera alguna palabra hebrea, puesto que también se encuentran voces francesas o españolas en el vocabulario quechua, *como casco, tio, mayo o manga*; pero las considera principalmente coincidencias fonéticas, desvirtuando así el parentesco directo entre las lenguas del Viejo Mundo y las que él escuchaba en América (Cabello 1951: 105). La etimología del nombre «Perú» revelaba una conexión remota que no podía ya percibirse en la superficie del habla en la colonia. Sólo el estudio —casi arqueológico— de la estructura de algunas pocas palabras conservadas desde la época de los patriarcas podría devolver la conexión y la unidad entre dos mundos que parecían separados y diversos, pero que volvían a encajar y asimilarse en el discurso unificador de la cosmografía sagrada. Es decir, el proceso de conversión de lo diferente en lo semejante responde a un discurso de restitución, y la diversidad lingüística servía como la mejor muestra de que sólo una lengua cristiana podía resolver una realidad babélica.

Frente a la fragmentación, Cabello defiende una relación necesaria entre política estatal y lengua: el imperio sería el modelo para detener la corrupción lingüística. En la tercera parte de la *Miscelánea* se explica el poliglotismo americano como la consecuencia de separaciones de familias que se apartaron de la lengua de sus mayores, inventaron nuevas palabras y se mezclaron con otras comunidades separadas también de sus ancestros, originando así nuevos idiomas que no duraban más de cien años. La formación del estado inca detuvo esta corrupción y multiplicación de lenguas con la imposición de una «lengua general» en la que «no se admitiese mistura alguna». Desde el presente de su escritura, sólo cincuenta años después de la conquista española, Cabello consideraba que la lengua quechua ya se había corrompido y, como se lee en la cita anterior, «en algunas partes del Pirú está ya casi alterada y hecha otra lengua» (1951: 220).¹⁸

En contraste con esta imagen de unificación incaica que presentaba Cabello, hoy sabemos que la realidad lingüística en los Andes fue muy distinta. En sus

18 Durante el siglo XVI y XVII, la teoría de la corrupción lingüística dominaba los debates y la compartían escritores de diferentes tendencias. Bernardo de Aldrete, autor del estudio más importante sobre el origen del español, discute y rebate la teoría de un castellano primitivo, lengua de Babel, anterior al latín (Bahner 1966: 103; Wooland en este volumen).

conquistas militares, los incas expandieron su lengua, pero no la normalizaron ni castigaron el uso de los idiomas locales:

Los Andes peruanos del sur eran, en general, un mosaico cultural en el que hablantes de lenguas diferentes y a menudo sin relación entre sí vivían codo con codo. De hecho, aunque antes de la invasión europea el quechua peruano del sur era la lengua administrativa de un estado en expansión, nunca llegó a ser hegemónica, y ni siquiera estaba estandarizada en los territorios que rodeaban a la capital incaica (Mannheim 1991: 2. Traducido del original inglés).

En la zona andina coexistían «multitud de lenguas en distintos grados de difusión y diversidad dialectal» y aunque existían ordenamientos diglósicos, «el grado de *violencia idiomática* que ellos engendraban estaba mitigado por el nivel tecnológico relativamente uniforme de los pueblos involucrados y por la política linguo-cultural de respeto y tolerancia instaurada por los incas» (Cerrón Palomino 2003: 139). La irrupción del castellano, la escritura alfabética y la tecnología y políticas europeas cambiaron radicalmente ese escenario. Así, tanto en la práctica como en los discursos, el proceso de difusión del español quedó íntimamente ligado a la conversión religiosa y a los ideales de unificación.¹⁹

En los mismos años, entre 1592 y 1604, el dominico Gregorio García residió en el Perú y escribió su extenso estudio sobre el *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, que publicó en España en 1607. El libro le dedica varias páginas al poliglotismo en las Indias y sostiene que los nativos americanos descendían de las diez tribus de Israel, pero que con el tiempo habían perdido el hebreo e inventado nuevas lenguas para comunicarse (1607: 287). La experiencia de García en las colonias le ayudó también a intervenir y tomar posición en las discusiones sobre el origen del castellano. García entendía que el castellano derivaba del latín, la «lengua general» del imperio romano que corrigió la confusión de Babel. El latín habría sido una lengua estable hasta

19 En 1602 Diego Dávalos y Figueroa publicó en Lima su *Miscelánea austral*, casi repitiendo el título del texto de Cabello. Aunque Dávalos escribe también desde la periferia, lo hace como poeta enamorado, italianizante y neoplatónico. Su texto revela un claro deseo de exhibir sus lecturas europeas, su conocimiento de la tierra americana y su desprecio por la cultura indígena. Dávalos denuncia el empobrecimiento del castellano andino por los préstamos del quechua, como en el caso de la palabra *cocha*, que había reemplazado a las voces *charco*, *laguna*, *estanque* y *alberca* (Dávalos 1602: 125r), y ofrece también ejemplos de cambios semánticos en quechua por el contacto con la cultura española, como la voz *quispi* —«cosa transparente»— que pasó a significar «carta» y «vidrio». Para este autor, andaluz y encomendero, el castellano del Perú se había barbarizado por la cercanía del quechua. Ver Cerrón Palomino (2003, 123-133) sobre las ideas lingüísticas de Dávalos; y Colombí-Monguió (1985) sobre el petrarquismo en el Perú.

la caída del imperio, cuando se produjo una nueva fragmentación (1607: 287). Esta teoría de la estabilidad de las lenguas imperiales se aplicaba tanto para el mundo romano como para el incaico. La operación intelectual de García actuaba en dos sentidos: no solamente buscaba que la historia europea sirviera para traducir o encausar el mundo americano hacia una narrativa cristiana (como también lo haría el Inca Garcilaso en sus *Comentarios reales*); sino que su experiencia en el mundo colonial y el análisis sincrónico del castellano le permitían además explicar la evolución histórica de las lenguas en el Viejo Mundo.

Así, para García el estudio de la situación lingüística americana terminó afectando o transformando su comprensión de la historia de la lengua castellana. En este sentido, el *Origen de los indios* sería un testimonio del complejo impacto de la experiencia americana en el español, no sólo en el habla o la práctica lingüística, sino también en las teorías y los discursos sobre la lengua. Por ejemplo, para demostrar que el hebreo pasó a América en tiempos remotos, pero que esa lengua se fue perdiendo entre las mezclas, corrupciones e invenciones de los indios, García compara esa historia con la del castellano en España, que por haber recibido invasiones de distintas naciones, contiene muchos vocablos de otras lenguas y «casi se ha perdido y corrompido y es ahora muy diferente de entonces» (1607: 289). Desde ese «ahora» de la escritura, García pasa a explicar el extrañamiento que le produce a un peninsular el contacto con el español de América, como si la larga transformación histórica del castellano en Europa pudiera leerse o escucharse de modo sincrónico en las colonias: «Pues qué será en la misma lengua española, que hablan los nuestros en las Indias, adonde por el trato y comunicación que tienen los españoles con los indios, se le han pegado tantos vocablos, que verdaderamente cuando uno va de España a aquellas partes, estraña su lengua, y el lenguaje que allí se habla...» (García 1607: 291).²⁰

La experiencia lingüística del presente colonial remite a la historia de las naciones y lenguas del Viejo Mundo, convirtiendo el estado sincrónico del castellano americano en un espejo de los procesos históricos que formaron esa lengua. El presente de América parece ser sólo legible como una pieza del pasado y los orígenes de Europa. De algún modo, esta forma de leer la colonia es otra variante del proceso de «traducción» que Arias Montano hace de la palabra «Perú».

20 El texto de García fue reeditado en Madrid en 1729, largamente añadido y comentado por Andrés González de Barcia, miembro fundador de la Real Academia Española, quien promovió un proyecto editorial «americanista» y estableció un canon de crónicas de Indias. Ver Pease 1995, 311-347.

En sus conclusiones, fray Gregorio García toma una posición conciliadora e inclusiva respecto de las diversas teorías sobre los orígenes de los indios, que revisa y discute una por una. Concluye que América fue poblada en la antigüedad por cartaginenses, hebreos, atlánticos, españoles, romanos, griegos, fenicios, chinos y tártaros y que todas estas naciones dejaron huellas de sus costumbres y palabras, convirtiendo a los indios occidentales en «mestizos de diversas naciones» (1607: 487). La reflexión de García no termina aquí, va más allá del propósito inicial de trazar el origen de los indios. La variedad de América es también espejo de la de España, que por haber sido asimismo poblada por muchos pueblos «hay el día de hoy mixtura de todas las naciones que a ella vinieron, de que son testigos muchos y diversos vocablos y costumbres de todos ellos, que hoy día perseveran» (1607: 487). Así, el vínculo entre España y América proviene de una semejanza estructural que se revela en el análisis de sus lenguas. García termina afirmando que en el presente de las Indias, en la mirada sincrónica colonial, es donde mejor puede leerse ese proceso histórico europeo:

Mas donde mejor se echa de ver lo que voy diciendo es en nuestras Indias, donde hay castellanos, indios, portugueses, gallegos, vizcaínos, catalanes, valencianos, franceses, italianos, griegos y negros, y aun moriscos y gitanos disimulados o que tienen un jirón y pedazo desta casta, y no faltan descendientes de judíos; todos los cuales viviendo en unas mismas provincias forzosamente se han de mezclar por vía de casamiento o por vía de ilícita conjunción o cópula (1607: 487-488).

Así, los cientos de páginas de García y su reflexión sobre lenguas y migraciones buscan no sólo explicar el origen de los indios, sino el presente de la peculiar sociedad colonial que, como la misma lengua castellana de América, es y no es castellana. Aunque, como hablante de castellano peninsular, García describe una fuerte divergencia entre el español de Europa y América, la identidad lingüística y cultural del castellano quedaría cimentada, por un lado, por la política unificadora del imperio y, por otro, por la ideología del mestizaje que la define. Desde su perspectiva, las condiciones de inestabilidad y mezcla justifican la política imperial de unificación, puesto que siempre se quiere evitar otra Babel; al mismo tiempo, sin embargo, la identidad lingüística del castellano reposa también en su inherente carácter mestizo. Una lengua imperial es también una lengua de migraciones y diferencias.

A modo de conclusión: los incas y el origen del castellano

Como religioso establecido en el Perú, Cabello combatió el poliglotismo y el desorden de las fronteras coloniales con un proyecto de unificación que confundía el evangelio con la lengua y que traducía el espacio y los pobladores del Perú en términos de la geografía moral bíblica. El encomendero y poeta Diego Dávalos y Figueroa (ver nota 19) percibió la realidad del bilingüismo y la heteroglosia en los Andes como una fuerza de barbarización ante la cual opuso la cultura renacentista de su *Miscelánea austral*. García, en cambio, no se situaba en los debates locales ni en la política cuerpo a cuerpo, sino que, como un peregrino, trazó un recorrido y describió e imaginó un ordenamiento heteroglósico y multirracial que definía tanto a América en lo sincrónico como a España en lo diacrónico.

Quizá todavía no se ha calibrado la importancia de la imagen de los incas y la experiencia del poliglotismo colonial en los debates lingüísticos españoles de principios del siglo XVII, cuando la historia y el presente andinos sirvieron como referencias básicas para pensar la historia del castellano y la política imperial romana. Para el más importante lingüista de principios del XVII, Bernardo de Aldrete (ver Woolard en este volumen), la situación del Perú mostraba claramente lo que había sido la realidad de la Península en época latina, es decir, que «los vencidos reciben la lengua de los vencedores» (1606: 138); pero mostraba también diferencias, puesto que el conocimiento de las letras había facilitado a los españoles la adopción del latín, mientras que la ausencia de escritura entre los indios hacía más difícil la castellanización en América (1606: 149). Pero la diferencia fundamental entre el éxito de los incas en imponer una lengua general y el atraso español en castellanizar obedecía a que «no a avido diligencia para la introducción de la lengua, porque si la uviera avido, como la pusieron los romanos o Guainacapa sin duda en todas ellas se hablara» (1606: 146). No obstante, Aldrete vaticinó que «en mui breve tiempo» y con el favor de Dios la castellanización sería total, porque los indios ya «visten a la española ropilla» (1606: 146) y las lenguas, como la vestimenta, son fáciles de mudar (178).

Si el libro de Aldrete fue una respuesta a las teorías del «castellano primitivo» de López Madera expuestas desde 1601 (Bahner 1966: 102), hacia 1625 Gonzalo Correas le contestaba a Aldrete remitiéndose también al modelo de los incas, pero en sentido contrario: para demostrar la permanencia popular de las lenguas vernáculas sobre las imposiciones imperiales, que sólo afectaban a las elites. Para Correas, el latín y el quechua de los incas fueron lenguas cortesanas,

nunca verdaderamente generales, pues no eliminaron las hablas particulares de cada provincia. El mundo colonial le sirve a Correas, a diferencia de Aldrete, no para vaticinar la castellanización total, sino para postular la permanencia de las lenguas locales, al margen de las políticas imperiales. Mientras haya indios habrá lenguas indígenas: «hasta que ellos se acaben no se acabarán sus lenguas, como sucedió en la isla Española» (Correas 1954: 21). Correas sugiere así una relación inquebrantable entre el vulgo (dos siglos más tarde los románticos hablarán del «pueblo») y su lengua, que lo define y acompaña.²¹

Al igual que el historicismo decimonónico, la filología humanista del siglo XVI y XVII buscaba construir o restituir continuidades después de una experiencia de grandes cambios y rupturas; pero, a diferencia del siglo XIX, las continuidades de los humanistas no se construían con «el concepto racionalista de un orden natural» (Del Valle 2004: 120), sino con las verdades incuestionables de un orden textual supranatural, cuyo lenguaje, susceptible de exégesis y comentario, podía incorporar y asimilar el cambio.

21 Sobre Aldrete y Arias Montano en relación con «Perú», ver MacCormack 2007, 188-191 y 263-265. A pesar de que Correas da una interpretación incorrecta de la historia del castellano, su descripción del escenario andino se ajustaba más a la verdad que la de otros escritores de su tiempo, quienes interpretaron la diversidad lingüística de la región como una corrupción del quechua producida por la caída del «Imperio» inca. Se puede inferir que, para Correas, el proceso radical de castellanización en las colonias sólo sería posible después de la desaparición de los pueblos indígenas.