

PILAR MEJÍA
OTTO DANWERTH
BENEDETTA ALBANI (EDS.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX

Juan Fernando Cobo Betancourt

La distancia entre el centro y la periferia en la
implementación de políticas lingüísticas en el Nuevo
Reino de Granada, 1574–1625 | 19–33



MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY

ISBN 978-3-944773-24-7
eISBN 978-3-944773-25-4
ISSN 2196-9752

First published in 2020

Published by Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main

Printed in Germany by epubli, Prinzessinnenstraße 20, 10969 Berlin, <http://www.epubli.de>

Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication
<http://global.rg.mpg.de>

Published under Creative Commons CC BY 4.0 International
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

Cover illustration:

Otto Danwerth, Frankfurt am Main (Catedral Primada de Bogotá, 2014)

Cover design by Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Recommended citation:

Mejía, Pilar, Danwerth, Otto, Albani, Benedetta (eds.) (2020), *Normatividades e instituciones eclesíásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX* (Global Perspectives on Legal History 13), Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, <http://dx.doi.org/10.12946/gplh13>

La distancia entre el centro y la periferia en la implementación de políticas lingüísticas en el Nuevo Reino de Granada, 1574–1625*

Cuando el jesuita Jerónimo Navarro llegó a la doctrina de Duitama en abril de 1615 y empezó su labor misionera, lo que encontró lo sorprendió. La parroquia había pasado a manos de su orden recientemente, y Navarro fue uno de los primeros jesuitas enviados a Duitama a catequizar, predicar y administrar los sacramentos. Pero algo no estaba bien. «Empecé a predicar en la lengua de los indios», le explicó a su padre provincial, pero esto «fue algo nuevo, y que nunca habían oído».¹ Navarro no se estaba refiriendo al evangelio. El problema, admitió, fue que los indios no lo podían entender. Navarro había llevado consigo la traducción estándar del material catequético de la arquidiócesis en «la lengua de los indios», pero resultó ser de poca utilidad. Frente a esta situación, Navarro tuvo que aprender la lengua de sus nuevos feligreses por su cuenta, y producir una nueva traducción de los textos esenciales para poder cumplir sus funciones. Esta historia, y otras semejantes, son testimonio del complejo panorama lingüístico del Nuevo Reino de Granada durante el primer siglo del periodo colonial, de cuán heterogénea era la realidad lingüística de la región. Pero este episodio es ilustrativo de algo más: la experiencia de Navarro nos permite vislumbrar la distancia que existía entre las expectativas del centro y la realidad de la periferia, entre la legislación que indicaba que el problema lingüístico se

* Este artículo incorpora elementos previamente publicados en mi artículo, «Colonialism in the periphery: Spanish linguistic policy in New Granada, c.1574–1625» en *Colonial Latin American Review*, con su autorización (© Taylor & Francis on behalf of CLAR). Agradezco a Gabriela Ramos, Carl Langebaek, Carrie Gibson, y a los participantes en el simposio por sus comentarios; al personal de los archivos en los que la investigación se llevó a cabo por su asistencia; y al AHRC, la Universidad de Cambridge y a Peterhouse por su ayuda financiera. Agradezco también a los revisores anónimos de esa publicación.

¹ *Archivum Romanum Societatis Iesu* (en adelante: ARSI), Provincia Novi Regni et Quintensis, 12-II, f. 159v.

podía solucionar a través del uso de una traducción autorizada del material catequético, y el verdadero panorama lingüístico de las doctrinas.

Este artículo examina dos momentos en la historia de la política lingüística de las autoridades coloniales del Nuevo Reino de Granada para explorar lo que representó precisamente esta distancia entre el centro y la periferia: una situación de relativa libertad para experimentar que hizo posible que las autoridades del Nuevo Reino pudieran generar políticas radicalmente distintas a las de sus superiores, para sus propios propósitos. En este caso, la legislación lingüística de la corona española fue utilizada para implementar, en dos momentos, políticas que contradecían las intenciones originales de la corona, pero que avanzaban en los intereses de las autoridades diocesanas y que respondían a sus prioridades y preocupaciones a nivel local.

El Nuevo Reino de Granada ocupaba una posición periférica entre las posesiones españolas del Nuevo Mundo, aunque no una posición marginal. El Nuevo Reino no contaba con el estatus y los recursos de los dos virreinos americanos: la mano de obra clerical siempre fue escasa comparada con la de México y Perú, había poco dinero, y no había imprenta. Al mismo tiempo, el Nuevo Reino disponía de recursos naturales exportables que atrajeron la atención de inmigrantes, misioneros y la corona: en menor medida que en los virreinos, pero más que en otras regiones periféricas como por ejemplo otras partes de América Central.² Además, la región se encontraba en el centro geográfico de la presencia española en América, y estuvo estrechamente vinculada a las redes de intercambio y movimiento de personas, productos, conocimiento e ideas que se extendió por el mundo católico premoderno.

Este estatus intermedio tuvo varias consecuencias prácticas: la falta de dinero y personal clerical, la debilidad de sus instituciones frente a las ambiciones personales de individuos y los intereses privados, y su escasa supervisión por parte de la corona muchas veces constituyeron una combinación desastrosa, y este periodo en varias ocasiones fue marcado por escándalos de

2 Entre 1550 y 1650, más del 55% de todo el oro extraído en la América española fue producido en el Nuevo Reino (85.914 de 154.557 kg), según TEPASKE (2010) 37–40, 56, y 261–270. Las esmeraldas neogranadinas se convirtieron en el siglo XVI en una mercancía global, que se comerciaba tan lejos como en el sur de Asia, como destaca LANE (2010). Esto contrasta con la situación que describen FARRISS (1984) en Yucatán y VAN OSS (1986) en Guatemala.

corrupción, enemistades personales y otras dificultades que pudieron llegar a paralizar el programa evangelizador que las autoridades buscaban implementar. Pero, inversamente, en otros momentos esta pobreza de recursos y de supervisión oficial, combinada con la circulación de personas e ideas, hizo posible una gran cantidad de experimentación e innovación. Esto queda claro cuando consideramos el tema de la política lingüística.

La política lingüística del centro

Las lenguas indígenas plantearon un problema fundamental a los clérigos y funcionarios alrededor de la América española, quienes intentaron evangelizar, y por este medio asimilar, a las poblaciones indígenas en la naciente sociedad colonial. Su respuesta desde el principio fue inaugurar una política doble, de fomentar la difusión del español, y al mismo tiempo de aprender e intentar apropiarse de las lenguas indígenas para sus propósitos. Y en respuesta a experimentos y observaciones provenientes de los dos centros del imperio, México y Perú, la corona española en dos ocasiones intentó impulsar una de estas alternativas, con la intención de implementar una solución universal al problema de las lenguas indígenas.

El primer intento fue una política inaugurada en la década de 1550, como esfuerzo concertado, pero demasiado ambicioso, de enseñar el español a las poblaciones indígenas, y con él el cristianismo y su visión de civilización y policía.³ La política fracasó, y se abandonó al cabo de algunos años, y una política alternativa fue propuesta con la legislación promulgada entre 1574 y 1580. Esta nueva estrategia buscó incorporar el uso de lenguas indígenas en la evangelización de la población indígena del nuevo mundo, y empezó con la *Cédula magna* de 1574, una cédula que jugó un papel fundamental en el intento por parte de la corona de tomar el control del proyecto evangelizador.⁴ El artículo 19 de la cédula le ordenaba a las autoridades locales que prefirieran a candidatos «que superan la lengua de los indios que han de doctrinar».⁵ Estas instrucciones fueron reiteradas en 1578, cuando se le

3 Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1681), libro VI, título I, ley 18, Que donde fuere posible se pongan Escuelas de la lengua Casterllana, para que la aprendan los Indios.

4 Archivo General de Indias (en adelante: AGI), Indiferente General 427, libro 30, ff. 255–259r.

5 AGI, Indiferente General 427, libro 30, f. 258r.

ordenó al arzobispo de Santafé que no instalara en doctrinas a candidatos ignorantes de las lenguas indígenas.⁶ En diciembre, el rey ordenó que todos los clérigos que viajaran a las indias occidentales debían demostrar que sabían las lenguas locales antes de ser admitidos a doctrinas.⁷ Y la legislación concluyó con dos cédulas de 1580 que extendían los requerimientos a los clérigos y frailes que ya estuvieran instalados. La primera cédula, expedida en agosto, reiteraba los decretos anteriores.⁸ Y la segunda, en septiembre, ordenaba que se estableciera una cátedra en cada diócesis para que un experto en la «lengua general» la enseñara a los que la necesitaran aprender, y los examinará.⁹ También prohibió la admisión al sacerdocio de toda «persona que no sepa la lengua general de los dichos indios y sin que lleve fe y certificación del catedrático que leyere la dicha cátedra, de que ha cursado en lo que se debe enseñar en ella», aunque «el tal ordenante tenga habilidad y suficiencia en la facultad que la Iglesia y sacros cánones mandan, pues para el enseñamiento y doctrina de los dichos indios lo más importante es saber la dicha lengua».¹⁰ Más aun, todos los doctrineros debían presentarse ante el catedrático para ser examinados dentro de un año, o perderían sus doctrinas.

La nueva política dependía de la idea problemática de las llamadas «lenguas generales». Pero, ¿qué eran? En un estudio reciente sobre la «lengua general» del Perú, César Itier resalta un problema fundamental: «en las fuentes históricas, el término *lengua general* se aplica a lo que en realidad son varios conceptos distintos». En el caso del Perú, en algunas fuentes y escritos se usa para describir «la familia lingüística Quechua en su totalidad; en otras, el dialecto específico que sirvió como la lengua franca de Tawantinsuyu; en otras más, a la colección de dialectos que parece coincidir con lo que las clasificaciones modernas denominan ‘Quechua IIC’».¹¹ Esta ambigüe-

6 LEE LÓPEZ (1964) 186.

7 Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1681), libro I, título VI, ley 30, Que los Clerigos y Religiosos no sean admitidos à Doctrinas, sin saber la lengua general de los Indios, que han de administrar.

8 Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1681), libro I, título XV, ley 6, Que los Religiosos Doctrineros sean examinados por los Prelados Diocesanos en la suficiencia, y lengua de los Indios de sus Doctrinas.

9 Archivo General de la Nación de Colombia (en adelante: AGNC), Curas y Obispos, leg. 9, ff. 226r–227v.

10 AGNC, Curas y Obispos, leg. 9, f. 226v.

11 ITIER (2011) 63.

dad es problemática, y ha generado gran confusión sobre la realidad lingüística de áreas periféricas como el Nuevo Reino. La legislación de 1580 se refería a una lengua indígena que se pudiera utilizar extensamente dentro de un territorio específico para los propósitos de la evangelización, como lengua franca. La idea era simple, y las ventajas obvias: en vez de tratar de aprender y utilizar todas las lenguas de una región, era más eficiente concentrarse en lo que parecía ser la lengua dominante. Esto resolvía el obstáculo más problemático que representaba el panorama lingüístico del nuevo mundo: la heterogeneidad.

La idea había surgido en la Nueva España y el Perú, donde ciertas lenguas habían llegado a ser utilizadas ampliamente en la época precolombina.¹² Por supuesto, referencias a «la lengua Mexicana» o al «Quechua» simplifican lo que de hecho eran realidades lingüísticas complejas, ignorando la existencia de dialectos, la variación geográfica, y otras consideraciones importantes que no podremos examinar en este artículo.¹³ Pero lo importante es que una lengua franca podía ser, y fue, utilizada en la evangelización de los dos centros del imperio, y que esto reforzó la idea de que lo mismo podría suceder en otras partes. La legislación de 1580 lo toma por dado, asumiendo que una lengua franca equivalente existía en cada territorio, y era lo suficiente extendida como para justificar la construcción de un sistema educativo para misioneros fueran entrenados en ella y para que se elaboraran traducciones estandarizadas de material catequético y pastoral. Característicamente, la corona estaba intentando extender lo que parecía funcionar en una región al resto de América, y esto es explícito en la legislación de 1580, que incluso se refería al éxito de la cátedra quechua de Lima.¹⁴

De manera fundamental, lo que la legislación de 1580 hizo al introducir la expectativa que existía una lengua franca indígena y debía ser utilizada, fue abrir el camino para que las autoridades locales de una región donde ninguna lengua se había identificado como «la lengua general» pudieran escoger cualquier lengua y denominarla general, siempre y cuando se pensara que era o podía ser utilizada de una manera similar a lo que la legislación describía. En otras palabras, el concepto era bastante ambiguo, y mientras que la «lengua general» en México o Perú podía ser una lengua franca, en

12 HARVEY (2008) 194.

13 ITIER (2011) 73.

14 AGNC, Curas y Obispos, leg. 9, f. 226r.

otras partes podría ser poco más que una ficción optimista – y esto es una distinción que ha sido ignorada por muchos historiadores de lenguas indígenas neogranadinas.

La política lingüística de la periferia

La segunda cédula de 1580, que fue recibida en Santafé el 2 de julio de 1581, requería que la audiencia del Nuevo Reino tomara una decisión difícil. Claro está, para poder establecer una cátedra de la «lengua general», primero era necesario decidir cuál podría ser esa lengua. En diciembre, la Audiencia publicó edictos convocando a candidatos para que se presentaran a la nueva cátedra en «lengua general», explicando que se había decidido que la lengua general del Nuevo Reino debía «ser la de este valle de Bogotá y Tunja».¹⁵ Esta decisión implicaba dos importantes supuestos: que una sola lengua – llamada «mosca» en fuentes del periodo, «chibcha» más recientemente y «muisca» en la literatura moderna – existía en toda la región, y que su uso era lo suficientemente amplio como para servir de lengua franca. Pero la realidad era bastante distinta. Primero, no se hablaba una única variedad de muisca en la región. Esto quedó claro apenas se consultó a personas con mayores conocimientos lingüísticos, y la referencia a Tunja prácticamente desaparece de los documentos posteriores.¹⁶ Por el contrario, la lengua que la Audiencia escogió fue la de la región inmediatamente aledaña a la ciudad de Santafé. Es difícil reconstruir el proceso por el cual la escogieron, pero la lógica es suficientemente sencilla: eligieron la lengua que hablaba el grupo con el que tenían el mayor contacto, los habitantes de la región adyacente a la ciudad, y asumieron que serviría para el resto de la región. Como luego declararon los que defendían la política, estos «de ordinario acuden a pleitos e agravios, y a los mercados que se hacen [...] a contratar, vender, y mercar, y por este curso [...] deben entenderse los unos a los otros en esta lengua general de este valle de Santafé».¹⁷ Desde esta perspectiva ignorante, y sin consciencia de la variedad lingüística de la región, pero con optimismo acerca del potencial de la

15 AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47, f. 4v.

16 Por ejemplo, en las declaraciones de testigos que apoyaron la legislación en 1582. AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47, ff. 33v, 36v, 39r, 44r.

17 AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47, f. 39r. Este expediente lo discute LEE LÓPEZ (1964).

nueva legislación, el muisca de Santafé serviría bien. Este problema merece más atención, pero incluso antes podemos considerar la primera manera en la que esta legislación fue aplicada en el Nuevo Reino de Granada para propósitos distintos a los de la legislación original.

**La primera estrategia:
el arzobispo Zapata de Cárdenas y el liderazgo de la iglesia**

En este periodo, la iglesia colonial atravesaba una profunda transformación. Como en México y Perú, hubo importantes cambios en la iglesia y en la evangelización en las últimas décadas del siglo XVI. Los primeros esfuerzos misioneros, en manos de las órdenes religiosas, fueron transformados con la llegada y crecimiento de la iglesia secular, a medida que diócesis fueron erigidas, parroquias delimitadas, y programas evangelizadores sistemáticos empezaron a reemplazar y transformar los esfuerzos de los frailes. La persona enviada por la corona a liderar esta reconfiguración en el Nuevo Reino fue fray Luis Zapata de Cárdenas, el segundo arzobispo de Santafé y antiguo comisario general de los franciscanos del Perú, un personaje con un currículo de eficiencia en estos temas.¹⁸

Pero la misión de Zapata no sería fácil. No había dinero, las órdenes religiosas no querían cooperar, y el nuevo arzobispo tenía a su disposición apenas dos docenas de clérigos, más o menos. Viendo cómo se organizaban concilios provinciales en México y Perú, intentó convocar uno en el Nuevo Reino en agosto de 1583.¹⁹ Pero luego cayó víctima de una disputa jurisdiccional con la arquidiócesis de Lima, cuando el obispo de Popayán – exiliado en Quito debido a un conflicto con las autoridades civiles de su provincia – se rehusó a reconocer la jurisdicción de Zapata, y el concilio tuvo que ser cancelado en marzo de 1584.²⁰ En vez de un sofisticado corpus de legislación y material catequético y pastoral en lenguas indígenas, como los de Lima y México, Zapata tuvo que conformarse con lo que podía escribir él mismo, su *Catecismo e instrucciones* de 1576.²¹ E incluso su intento en 1581 de fundar un seminario diocesano en conformidad con los requerimientos del Concilio

18 COBO BETANCOURT (2012) 64–69.

19 AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 44, f. 5r.

20 AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 49.

21 ZAPATA DE CÁRDENAS (1576).

de Trento fracasó, y el seminario tuvo que cerrar en 1586 por falta de financiación.²²

La legislación lingüística de 1580 fue criticada en varias ocasiones por las órdenes religiosas, por varios motivos teológicos e ideológicos. Esto ha sido examinado en detalle por fray Alberto Lee López, y no vale la pena detenernos.²³ Pero lo clave para los propósitos de este artículo es que la legislación lingüística de 1574–1580 fue empleada por el arzobispo Zapata como la solución a todos sus problemas, y de manera implacable. Primero, Zapata utilizó el marco disciplinario de la legislación para despojar a las poderosas órdenes religiosas de sus doctrinas. Esto era algo que Zapata había estado intentando hacer y justificar desde su llegada, pues era esencial dentro de su esfuerzo por tomar el control y liderazgo del proyecto evangelizador. De esta manera, unos meses después de que la legislación de 1580 se recibiera en Santafé, Zapata declaró vacantes a «todas las doctrinas e curatos de indios» para que se llenaran conforme a los nuevos requisitos.²⁴ En teoría, tanto los frailes como el clero diocesano podría ser admitido a estas doctrinas y curatos si cumplían con los requisitos lingüísticos, pero Zapata sabía bien que las órdenes religiosas estaban opuestas a los nuevos requerimientos, que habían boicoteado la cátedra de la lengua, y que incluso buscaban suprimirla.²⁵ En otras palabras, sabía que los únicos peritos en las lenguas indígenas eran clérigos diocesanos. El arzobispo aplicó la misma estrategia cuando una epidemia de viruelas pasó por la región en 1588, y el arzobispo aprovechó la emergencia para despojar a las órdenes de más doctrinas con el argumento de que estos doctrineros «no [eran] idóneos por no saber la lengua de los indios a quien han de administrar los santos sacramentos y doctrina cristiana».²⁶

La otra cara de su estrategia para tomar el liderazgo de la iglesia y fortalecer la iglesia secular consistió en la ordenación masiva de más de 125 sacerdotes seculares entre su llegada a Santafé en 1573 y su muerte en

22 Sobre su fundación, AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 40. Sobre su clausura, AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 57.

23 LEE LÓPEZ (1964).

24 Como lo reportó Alonso Romero de Aguilar en julio de 1582. AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47, f. 22r.

25 AGI, Santa Fe, leg. 234, núm. 47.

26 AGNC, Curas y Obispos, leg. 9, f. 221r.

1590, a quienes procuró instalar en las doctrinas que tomaba de las órdenes religiosas. De manera controversial, de estos sacerdotes, 22 fueron mestizos y 39 criollos.²⁷ Zapata hizo todo esto bajo el pretexto de cumplir con los requerimientos lingüísticos de la nueva legislación, argumentando en repetidas ocasiones que sus acciones eran justificadas pues estos nuevos sacerdotes dominaban las lenguas indígenas. Esto lo reiteraría repetidamente el resto de su vida, especialmente cuando su decisión de ordenar mestizos se convirtió en el foco de su conflicto con las órdenes religiosas, y una controversia enorme que llegó a involucrar al rey y al papa.²⁸ Es decir, el arzobispo Zapata utilizó legislación diseñada para superar un problema lingüístico para algo mucho más amplio: fortalecer la iglesia secular que estaba a su cargo e imponer su autoridad y liderazgo sobre las órdenes religiosas, empleando incluso una estrategia – la ordenación de mestizos – que la misma corona llevaba años intentando prohibir.²⁹

La implementación de la legislación lingüística de 1574–1580 por el arzobispo Zapata fue controversial, y tocó temas mucho más vastos de lo que la legislación buscaba resolver. Pero bajo los sucesores de Zapata, la distancia entre la legislación y la práctica sería aun más amplia: las políticas que se ejecutaron a nivel local para implementar la legislación estarían en contradicción directa con los objetivos de la legislación original.

La segunda estrategia: descartar el uso de una lengua franca indígena

A pesar del optimismo de la Audiencia en diciembre de 1581 cuando declaró que habría una lengua general en el Nuevo Reino, la realidad era distinta. Zapata lo había resaltado incluso antes de que llegaran las cédulas de 1580. En 1577, por ejemplo, mientras proponía que la evangelización debía llevarse en lenguas indígenas (plural), aclaró:

27 LEE LÓPEZ (1963) 32–55; COBO BETANCOURT (2012) 73–89.

28 Zapata defendió sus ordenaciones en estos términos en cartas al rey de 1575, 1577, 1580 y 1583. AGI, Santa Fe, leg. 226, núms. 7, 12, 31 y 44, respectivamente. Sobre la controversia de las ordenaciones, véase COBO BETANCOURT (2012).

29 El rey le había prohibido a Zapata que ordenara mestizos desde 1576, y lo reiteraría en repetidas ocasiones. COBO BETANCOURT (2012) 77.

Digo en sus propias lenguas, porque en este Reino, en cada valle o provincia, hay su lengua diferente una de otra, y no es como en el Perú y Nueva España, que aunque son diferentes en las lenguas, tienen una lengua general que se usa en toda la tierra.³⁰

Esto es precisamente lo que Navarro comprobaría casi treinta años después. Claro, no es sorprendente que Zapata apoyara la nueva legislación cuando llegó, apreciando su potencial. Puede haber sido parte concepto erróneo, parte ficción legal, pero le permitió valerse de un marco de disciplina y procedimiento para promover su reconfiguración de la iglesia. Pero volviendo al tema de la evangelización, también está claro que la solución de Zapata no podría funcionar a largo plazo. Requería un suministro constante de sacerdotes lenguaraces de las diferentes regiones de la arquidiócesis, y que estos se quedaran trabajando en las regiones de donde venían. Luego de la controversia sobre la ordenación de mestizos, los sucesores del arzobispo se mostraron menos dispuestos a ordenarlos. Y los criollos no servirían: como el viceprovincial jesuita le explicó a sus superiores en 1609, en el Nuevo Reino ya se había perdido «costumbre que las Indias críen los hijos de españoles que nacen en esa tierra y por consiguiente no pueden aprender la lengua de esos naturales».³¹ Claro está, el uso del español seguía incrementándose entre la población indígena. Pero, ¿cómo funcionaba la evangelización de quienes no lo podían hablar?

La solución fue simple, y nuevamente nos permite vislumbrar la distancia entre las políticas del centro y la periferia, y entre sus intenciones. Lo primero fue elaborar un corpus catequético y pastoral estandarizado para la arquidiócesis. Esto lo logró el sucesor de Zapata, Bartolomé Lobo Guerrero, cuando en el segundo sínodo de Santafé, en 1606, introdujo oficialmente los textos del Tercer Concilio Provincial de Lima, de 1583.³² Estos textos estuvieron vigentes hasta 1625, cuando las autoridades eclesiásticas del Nuevo Reino por fin lograron organizar un concilio provincial, que produjo un corpus para la arquidiócesis, basado principalmente en estos mismos textos de Lima. Lo segundo fue traducir este material. Esto finalmente se logró en una junta coordinada por Lobo Guerrero y el presidente Juan de Borja en

30 AGI, Santa Fe, leg. 226, núm. 12, f. 1r.

31 ARSI, Provincia Novi Regni et Quitensis, 1-2, f. 15r.

32 Constituciones sinodales celebradas en la ciudad de Santafé del Nuevo Reino de Granada, por el señor doctor don Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo del dicho Nuevo Reino, acabadas de promulgar a 2 de septiembre de 1606 años (2018) 226.

agosto de 1606, días antes del sínodo, en el que participaron las autoridades regulares, civiles y diocesanas, incluyendo al catedrático Bermúdez, varios encomenderos, y los intérpretes oficiales de la audiencia.³³ El resultado fue una traducción oficial al muisca de Santafé. Como esto no resolvía el problema de heterogeneidad lingüística, el sínodo declaró que dentro de cuatro meses, «los vicarios de los demás partidos [...] juntando las mejores lenguas que hubiere en los tales pueblos, traduzcan la misma doctrina y catecismo de Lima en la lengua que se usa en los tales partidos, y así traducida nos la envíen, y, aprobada, la hagan enseñar con todo cuidado, como está dicho».³⁴

Claro está, este lenguaje es ambiguo, y ha llevado a varios historiadores a asumir que lo que el texto ordenaba era el uso de varias lenguas francas. El problema radica en el tamaño de los «partidos». Por eso vale la pena examinar lo que ocurrió dentro de los territorios muisca, dentro del «valle de Bogotá y Tunja» al que la Audiencia se refirió en 1580. Esto lo podemos hacer a partir de los documentos de una exhaustiva visita pastoral que realizó el arzobispo Hernando Arias de Ugarte a partir de 1619.³⁵

Los sacerdotes visitados debían exhibir, entre otras cosas, un número de objetos y textos esenciales para sus funciones. De esta manera, en noviembre de 1621, el arzobispo le ordenó a Andrés de Córdoba, el doctrinero de Soracá, que presentara varios documentos.³⁶ Crucialmente, le pidió que exhibiera «la doctrina cristiana y catecismo *en la lengua*» y «el confesionario *en la lengua*». Córdoba tenía una copia de las constituciones del concilio de Trento y del sínodo de Santafé de 1606, algunos registros parroquiales, y los títulos de sus órdenes y su parroquia, pero no pudo exhibir la mayoría del resto de los documentos, incluyendo el catecismo y el confesionario.³⁷ El arzobispo lo amonestó, quejándose de «que siendo tan buena lengua *no ha hecho* el catecismo oraciones y confesionario en la lengua ni ha enseñado a los indios el dicho catecismo en ella como lo debería hacer».³⁸ «La lengua» no era la «lengua general» de la arquidiócesis, sino la lengua del pueblo. Lo mismo ocurrió en San José de Pare, en junio de 1623, cuando el doctrinero

33 Este proceso lo describió Borja con detalle. ARSI, Provincia Novi Regni et Quitensis, 14, f. 48v.

34 Constituciones sinodales [1606] (2018), 229–230.

35 Sobre la visita, véase OSPINA SUÁREZ (2004).

36 AHSB, Libro 6, f. 13r (énfasis mío).

37 AHSB, Libro 6, f. 13v.

38 AHSB, Libro 6, f. 14r (énfasis mío).

Fernando de Gordillo fue amonestado por no «haber exhibido ni tener en su poder el Catecismo ni Confesionario en la lengua de los indios de esta parroquia, ni saberla».³⁹

Ante el cargo de «no tener hecho catecismo y oraciones y confesionario en la lengua», Córdoba se excusó diciendo: «no lo he hecho hasta ahora hasta ver la manera que se mandara a hacer en esta visita, lo cual haré ahora en virtud de lo que en ella se me manda».⁴⁰ Una excusa mediocre, pero reveladora: los doctrineros de la arquidiócesis de Santafé debían producir sus propias traducciones de los textos catequéticos y pastorales de la arquidiócesis a las lenguas de sus feligreses. De hecho, esto bien puede ser la razón por la cual tan pocos textos en lenguas indígenas han sobrevivido para este período, viendo como relativamente pocos documentos parroquiales de cualquier tipo han sobrevivido de esta época de parroquias de Cundinamarca y Boyacá. Arias de Ugarte les ordenó a ambos sacerdotes que hicieran la traducción necesaria, y que se la enviaran a Santafé para ser aprobada.⁴¹ Más aun, también había un procedimiento a seguir incluso cuando el arzobispo tenía la sospecha de que el sacerdote no sería capaz de producir una traducción adecuada. En julio de 1623, cuando amonestó a Rodrigo Alonso, el doctrinero de Saboyá, «de que no tiene hecho catecismo ni confesionario en la lengua de los indios», le ordenó que hiciera la traducción dentro de cuatro meses, «con apercibimiento que el término pasado, enviaremos persona a su costa para que lo cumpla».⁴² Lo mismo había hecho con Juan de Guevara, el doctrinero de Monquirá, ese junio.⁴³

Estas fuentes, por supuesto, dejan muchas preguntas sin resolver, pero lo que es clave para los propósitos de este artículo es que las autoridades eclesiásticas del Nuevo Reino habían abandonado la idea de utilizar una lengua franca indígena en la evangelización, y más bien crearon su propia estrategia para superar el problema de la lengua en la evangelización.

39 AHSB, Libro 6, f. 98v (énfasis mío).

40 AHSB, Libro 6, f. 15r.

41 A Córdoba dentro de seis meses, a Gordillo dentro de cuatro. AHSB, Libro 6, ff. 16r y 98v.

42 AHSB, Libro 6, f. 125v.

43 AHSB, Libro 6, f. 105v.

Conclusión

La heterogeneidad lingüística de los territorios muisca generó que las autoridades coloniales carecieran una lengua franca que pudiera aprovecharse para sus propósitos. Los intentos de utilizar la variante de muisca que se hablaba en la región en los alrededores de la ciudad de Santafé como lengua franca no tuvieron éxito, y ello fue reconocido por las autoridades, como lo demuestra la correspondencia del arzobispo Zapata en el siglo XVI, y la decisión de adoptar múltiples variantes de muisca para la evangelización en el XVII, y la creación de procedimientos estandarizados y formales para garantizar la creación de traducciones hechas a la medida de las circunstancias de cada doctrina.

Los mecanismos disciplinarios y legales que sostuvieron estos procedimientos se basaron en la legislación de 1574–1580, en la cual la idea ambigua de las «lenguas generales» era una cuestión central. En este sentido, la impresión o ficción de que el Nuevo Reino sí tenía una lengua franca indígena era esencial, incluso si las políticas que derivaron de la legislación eran muy distintas. En otras palabras, el Nuevo Reino sí tuvo una «lengua general» (en el sentido de concepto erróneo entre quienes no conocían la realidad lingüística, y, de manera crucial, como una ficción legal), y esto fue fundamental en la implementación de una política lingüística por parte de las autoridades locales para superar el hecho de que, a diferencia de otras regiones de la América española, el Nuevo Reino no tuvo una «lengua general» en el sentido de lengua franca indígena.

En una primera instancia, la legislación hizo posible una estrategia controversial por parte del arzobispo Zapata para reconfigurar la evangelización del Nuevo Reino, y asumir el liderazgo de la iglesia en desmedro de las órdenes religiosas. Más adelante, los aspectos disciplinarios e institucionales de la misma legislación, que tenía como objetivo superar la heterogeneidad lingüística de la población indígena, fueron utilizados para implementar políticas que reforzaron esta heterogeneidad lingüística de las localidades y sus habitantes: dos ejemplos más de la manera en la cual las políticas del centro pudieron ser transformadas radicalmente en su aplicación en la periferia.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

- Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
Indiferente General 427, libro 30
Santa Fe, legs. 226 y 234
- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGNC)
Fondo Curas y Obispos, leg. 9
- Archivo Histórico, Fundación Colegio Mayor de San Bartolomé, Bogotá (AHSB)
Libro 4 y 6
- Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI)
Provincia Novi Regni et Quitensis 1-2, 12 y 14

Fuentes impresas

- Constituciones sinodales celebradas en la ciudad de Santafé del Nuevo Reino de Granada, por el señor doctor don Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo del dicho Nuevo Reino, acabadas de promulgar a 2 de septiembre de 1606 años, en: COBO BETANCOURT, JUAN FERNANDO, NATALIE COBO (eds.) (2018), *La legislación de la arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 221–288
- Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1681), Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del Rey Don Carlos II nvestro señor (1681), 4 tomos, edición facsimilar. Madrid: por Iulían de Paredes
- ZAPATA DE CARDENAS, LUIS (1576) *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, en: COBO BETANCOURT, COBO (eds.) (2018), *La Legislación de la Arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bibliografía

- COBO BETANCOURT, JUAN FERNANDO (2012), *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
- FARRISS, NANCY M. (1984), *Maya society under colonial rule: the collective enterprise of survival*, Princeton: Princeton University Press
- HARVEY, PENELOPE (2008), *Language States*, en: POOLE, DEBORAH (ed.), *A companion to Latin American Anthropology*, Oxford: Blackwell, 193–213

- ITIER, CÉSAR (2011), What was the 'Lengua General' of Colonial Peru?, en: PEARCE, ADRIAN J., PAUL HEGGARTY (eds.), *History and language in the Andes*, New York: Palgrave Macmillan, 63–85
- LANE, KRIS (2010), *Colour of Paradise: the emerald in the age of gunpowder empires*, New Haven: Yale University Press
- LEE LÓPEZ, ALBERTO (1963), Clero indígena en el Arzobispado de Santafé en el Siglo XVI, en: *Boletín de Historia y Antigüedades* 50, 3–86
- LEE LÓPEZ, ALBERTO (1964), Gonzalo Bermúdez, primer catedrático de la lengua general de los Chibchas, en: *Boletín de Historia y Antigüedades* 51, 183–217
- OSPINA SUÁREZ, PEDRO ANTONIO (2004), *Hernando Arias de Ugarte (1561–1638): el criollo arzobispo de las tres sedes sudamericanas*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana
- TEPASKE, JOHN J. (2010), *A new world of gold and silver*, Leiden: Brill
- VAN OSS, ADRIAAN C. (1986), *Catholic colonialism: a parish history of Guatemala, 1524–1821*, Cambridge: Cambridge University Press

Índice

- 1 | **Pilar Mejía, Otto Danwerth**
Presentación
- 19 | **Juan Fernando Cobo Betancourt**
La distancia entre el centro y la periferia en la implementación de políticas lingüísticas en el Nuevo Reino de Granada, 1574–1625
- 35 | **Andrés Castro Roldán**
Evangelización de indios y secularización del clero: una mirada a las políticas jesuitas en el Nuevo Reino de Granada (1605–1650)
- 61 | **Juana María Marín Leoz**
«Virtud, letras y conocida sangre; siendo hijo de muy buenos padres». Informaciones de los colegiales de San Bartolomé, 1689–1808
- 87 | **Fabián Leonardo Benavides Silva, Andrés Mauricio Escobar Herrera**
El régimen disciplinario en el Convento San José de Cartagena de Indias, 1750–1832
- 117 | **William Elvis Plata**
«Dios está muy alto y el Rey vive muy lejos». O de cómo los dominicos neogranadinos afrontaron las Reformas Borbónicas (1750–1800)
- 153 | **Julián Andrei Velasco Pedraza**
Administrar la fe: administración parroquial y régimen de obvenciones en el Nuevo Reino de Granada (villas de San Gil y Socorro, 1780)

- 187 | **Andrés Botero Bernal**
Jurar y testificar: El juramento en el proceso judicial durante el siglo XIX neogranadino
- 217 | **José David Cortés Guerrero**
Estado-Iglesia en Colombia en el siglo XIX.
Propuestas de revisión
- 235 | **Guillermo Tell Aveledo Coll**
La cuestión religiosa en los lenguajes políticos durante la crisis de la sociedad colonial venezolana (1810–1830)
- 275 | **Contributors**