

Cita recomendada:

Bixio, B., Políticas lingüísticas Jesuíticas en el Centro y Oeste de la República Argentina (siglos XVI y XVII),
Revista TEFROS, Vol. 19, N° 1, artículos originales, enero-junio 2021: 34-60.

Revista TEFROS es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.
Contacto: tefros_ar@yahoo.com.ar Página: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Políticas lingüísticas Jesuíticas en el Centro y Oeste de la República Argentina (siglos XVI y XVII)

Jesuit linguistic Policies in the Center and West of the Republic Argentina (XVI and XVII centuries)

Políticas de linguagem jesuíta no centro e oeste da República Argentina (séculos XVI e XVII)

Beatriz Bixio

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad Nacional de Córdoba,
Argentina

Fecha de presentación: 2 de agosto de 2020
Fecha de aceptación: 22 de diciembre de 2020

RESUMEN

Desde los comienzos de la colonia, las distintas órdenes religiosas llevaron a cabo, de manera consciente y planificada, políticas lingüísticas que definieron qué lenguas nativas se priorizarían para la evangelización, qué géneros discursivos e incluso, con qué lexemas se realizaría la acción evangelizadora. Las reflexiones que siguen atañen a las regiones centro y oeste de la República Argentina. El objetivo es reconocer dos decisiones diferentes respecto de la política lingüística misional de la orden de los jesuitas, justificadas desde una misma política discursiva.

Palabras clave: glotopolítica; jesuitas; evangelización; discursos.

ABSTRACT

From the beginning of the colony, various religious orders carried out, consciously and deliberately, linguistics policies that defined which native languages would be prioritized for evangelization, what discursive genres and even, with which lexemes the evangelizing action would be carried out. The reflections that follow concern the central region and the west of the Argentine Republic. The comparative analysis of these two regions will allow us to recognize two different options regarding the missionary linguistic policies of the Jesuit order, justified from the same discursive policy.

Keywords: glotopolitics; Jesuits; discourses; catechization.

RESUMO

Desde o início da colônia, as diferentes ordens religiosas executaram, de maneira consciente e planejada, políticas lingüísticas que definiam quais idiomas nativos seriam priorizados para a evangelização, quais gêneros discursivos e até com os quais lexemes a ação evangelizadora seria realizada. As reflexões que se seguem dizem respeito às regiões central e oeste da República Argentina. O objetivo é reconhecer duas decisões diferentes em relação à política lingüística missionária da ordem jesuíta, justificadas a partir da mesma política discursiva.

Palavras-chave: glotopolítica; jesuitas; discursos; evangelização.

INTRODUCCIÓN

Desde los comienzos de la conquista de América se ensayaron diferentes estrategias para gestionar uno de los obstáculos más grandes para la consecución de los objetivos del imperio español y de la iglesia católica: la diversidad lingüística del nuevo mundo. Es por ello que las decisiones glotopolíticas sobre qué lengua vehicular usar para las interacciones estuvieron presentes en la agenda de la Corona y de la iglesia durante todo el período colonial, con diferentes opciones, algunas veces coincidentes y otras contradictorias¹. Si bien el Estado español y la Iglesia no tuvieron una política uniforme ni consistente en diferentes regiones y períodos (Pottier, 1983; De Solano, 1992), en términos generales, pueden reconocerse ciertas trayectorias: la iglesia propugnó por el respeto a las lenguas nativas, o en todo caso, su generalización o extensión, como único recurso para la evangelización, mientras que la

Corona jamás renunció a su voluntad de castellanizar, como un medio para afianzar su dominio en las colonias (De Solano, *op cit.*). Más allá de esta tensión, ambas decisiones se orientaron a un mismo fin: la asimilación de la población conquistada a los modelos europeos (Zimmermann, 2019). El respeto a las lenguas originarias, su prohibición -con la consiguiente política castellanizadora- o la generalización de una lengua nativa erigida en lengua franca o vehicular, tuvo siempre la impronta de las circunstancias regionales que, de alguna manera, orientaron diferentes prácticas; oscilación que tiene su cierre en el año 1770, con la conocida Cédula Real de Aranjuez (De Solano, *op cit.*, p. 257-261) en la que el rey Borbón Carlos III prohíbe definitivamente el uso de las lenguas nativas, imponiendo el español en todos los territorios americanos, medida, entre otras, que se orientó a obtener mayor control y beneficios de las colonias.

Hasta esta fecha -1770- las distintas órdenes religiosas llevaron a cabo, de manera consciente y planificada, políticas lingüísticas que definieron qué lenguas nativas se priorizarían para la evangelización, qué géneros discursivos se impondrían a estas lenguas, qué significados se autorizarían en ellas e incluso, con qué lexemas se realizaría la acción evangelizadora. Las políticas, así, alcanzaron tanto a las formas de las lenguas (planificación del corpus) como a sus funciones (planificación del estatus) (Kloss, 1969, p. 81 y ss), e incluso a su adquisición (extensión o generalización de algunas y relego de otras al ámbito familiar) (Cooper, 1997), decisiones que no pueden ser uniformizadas. De allí la propuesta de este trabajo de realizar una indagación regionalizada y cronológicamente circunscripta.

Las reflexiones que siguen atañen a la región centro de la República Argentina (esto es, a los sectores montañosos y llanura adyacente de la provincia de Córdoba, denominados arqueológicamente Sierras Centrales) y a la región de Cuyo (provincias actuales de San Juan y Mendoza). El análisis comparado permitirá reconocer dos opciones diferentes respecto de la política lingüística jesuítica, justificadas desde una misma política discursiva, a la vez que habilitará el ingreso a los derroteros de las lenguas regionales y los procesos de glotofagia (Calvet, 2005) por parte de las lenguas generales. Discutiremos las acciones sobre las lenguas originarias de la región gestionadas por el orden de los jesuitas. Hay que tener en cuenta que, aunque ambas regiones pertenecieron a gobernaciones diferentes, la gobernación de Chile² y la del Tucumán³, formaron parte de la misma provincia jesuítica, la del Paraguay, hasta el año 1625, en que Chile pasó a formar parte de la Provincia Jesuítica del Perú para establecerse luego como provincia independiente en 1683.

El período que abarca esta exposición alcanza desde fines del siglo XVI, cuando los jesuitas ingresan a la gobernación del Tucumán (1586) y a la capitanía de Chile (1593), hasta pasada la primera mitad del siglo XVII, cuando se pierde toda información –hasta donde hemos podido indagar- sobre las lenguas de evangelización en las que realiza su labor esta orden en las regiones consideradas. Estos decenios iniciales de la acción de la Compañía en estos territorios ponen en escena los primeros ensayos y las primeras justificaciones de acción catequística en la región, antes de la generalización de la lengua quechua en Sierras Centrales.

En términos generales, el posicionamiento glotopolítico de los jesuitas en este período siguió los preceptos emanados del tercer concilio limense de 1583 que, en su capítulo sexto de la segunda sesión, expresa que los indios deben ser evangelizados en su lengua (Vargas Ugarte, 1951, p. 325). En este concilio se aprobó también un modelo de catecismo y confesionario (Lisi, 1990; Cancino Cabello, 2016) en un intento de unificación de criterios en materia doctrinal y pedagógica en la arquidiócesis⁴.

Se impuso, entonces, la enseñanza de la doctrina en lenguas indígenas, más allá de la vocación inicial de la Corona española por imponer el castellano en todas las colonias americanas, pretensión a la que nunca renunció pero que hubo de aplazar dada la diversidad lingüística del nuevo mundo, la falta de clérigos y los temores a una mala interpretación de la doctrina. Las vacilaciones legales de la Corona se explican por esta tensión entre las políticas de evangelización y las políticas colonizadoras, aunque ambas coadyuvaban con el objetivo de asegurar el dominio de los territorios coloniales.

La evangelización en los territorios de Cuyo y Sierras Centrales fue lenta y tardía, como se explicará más adelante, y en ambas encontramos reiteradas quejas porque faltan doctrineros o porque los clérigos no conocían la lengua general. Ello no fue obstáculo, sin embargo, para que se activara una activa política lingüística en ambas regiones, llevada a cabo en la zona rural especialmente por los jesuitas. En las ciudades, otras órdenes religiosas como franciscanos, dominicos, mercedarios y agustinos fueron también responsables de la evangelización de los nativos.

La noción de Política Lingüística a la que adscribimos se encuentra en la línea iniciada por Guespin y Marcellesi (1986), denominada glotopolítica, en su reformulación crítica realizada por E. Narvaja de Arnoux (2014), según la cual este campo de conocimientos indaga en las diversas formas en que la sociedad actúa sobre la lengua, el habla y el discurso, considerando las ideologías a ellas asociadas, las razones sociales que las motivan y el alcance que tienen.

Estas acciones son llevadas a cabo por instituciones estatales -religiosas, educativas, etc.- o por actores sociales, y en ellas las lenguas son medios prominentes para la consecución de los objetivos de estas instituciones o grupos, objetivos que siempre exceden los meramente lingüísticos. Las consecuencias de estas acciones de intervención sobre la lengua involucran el cambio social en tanto afectan a “las relaciones que los actores sociales establecen entre su lengua propia y otras lenguas que coexisten en el espacio político compartido, como parte de las relaciones de poder entre grupos sociales y etnolingüísticos” (Hamel, 1988, pp. 48-49). Se trata de formas de ejercicio del poder sobre las lenguas para modificar las prácticas y representaciones sobre ellas (Spolsky, 2006).

En el caso que nos ocupa, la iglesia, con el aval del Estado colonial, tuvo la autoridad para intervenir sobre las lenguas y sus usos, para lo cual se requirieron instrumentos tanto jurídicos como lingüísticos. Los primeros, los jurídicos, estuvieron dados por las numerosas cédulas reales que autorizaron la evangelización en lenguas indígenas⁵ y, fundamentalmente, por los complementos pastorales del III Concilio Limense (1585) a los que nos referimos, que prescribieron cómo se confeccionarían los instrumentos para la enseñanza de la doctrina cristiana (gramáticas, vocabularios, confesionarios y doctrinas cristianas en diferentes lenguas nativas). Los instrumentos lingüísticos fueron, específicamente, los artes, vocabularios, confesionarios y doctrinas cristianas en lenguas regionales y generales que se acomodaron a aquellas prescripciones.

POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS DE LAS LENGUAS HUARPES

La región de Cuyo perteneció desde su fundación a la gobernación de Chile, y para 1600 contaba con tres ciudades: San Juan⁶, Mendoza⁷ y San Luis de Loyola⁸, tres núcleos urbanos pobres, despoblados, aislados de la gobernación de Chile debido a que el paso por la cordillera quedaba cerrado durante la mitad del año por la nieve. En las actuales provincias de Mendoza y San Juan habitaban los denominados huarpes⁹, que fueron rápidamente sometidos al poder español y repartidos en encomiendas a los vecinos de Chile, lo que produjo un continuo desplazamiento de población nativa desde Cuyo hacia Chile por parte de sus encomenderos, en condiciones inhumanas (con colleras, sin abrigo, con mujeres y niños o separados de su familia) que ameritaron quejas de obispos, ordenanzas de gobernadores, una ordenanza particular del tercer sínodo diocesano de 1626, así como la queja del cronista

Diego de Rosales “por la vejación que se les hace” (De Rosales, [1674] 1878, p. 137) y una consiguiente cédula real en la que se prohibía la saca de indios de Cuyo¹⁰.

En Chile, el P. Luis de Valdivia, misionero jesuita español (1560-1642), que llega en 1593 a la gobernación, aprendió las lenguas huarpes a las que denominó millcayac (hablada por nativos procedentes de la región ocupada actualmente por la provincia de Mendoza) y allentiac (procedentes de la provincia actual de San Juan), hizo “arte” de ellas (Medina, 1894; Márquez Miranda, 1943) y los evangelizó en sus propias lenguas, en una actitud clara de respeto a la glotopolítica misionera dada en el concilio de Lima de 1583. Estos instrumentos son la referencia más relevante sobre las lenguas de Cuyo con que contamos¹¹. Este religioso es autor, además, de una gramática del araucano, nombre con el que se conoció durante el período colonial a la lengua cuyos hablantes hoy reconocen como mapuzungun.

Sobre las condiciones de producción e impresión de estos tratados para las lenguas huarpes es mucho lo que se ha escrito y no redundaremos en ello, así como no redundaremos en los textos perdidos y finalmente reencontrados del millcayac o en sus investigaciones posteriores (Medina, 1894, 1918; Mitre 1894; Canals Frau, 1940, 1941, 1942; Márquez Miranda, *op cit.*; Michielli, 1990; Zwartjes, 2000; Ridruejo, 2009; Viegas Barros, 2009; Bárcena, 2011; Díaz-Fernández, 2014, 2016; Cancino Cabello, 2014, 2017). Los instrumentos del allentiac fueron dados a conocer por primera vez por Toribio Medina en 1894 y los textos completos del millcayac por Márquez Miranda en 1943,

Hay que incluir también en este archivo jesuítico de las lenguas huarpes algunas referencias aisladas incluidas en una de las dos crónicas escritas por jesuitas de Chile. La primera, del jesuita Alonso de Ovalle (¿1601-1603?-1651), “Histórica relación del reyno de Chile” publicada en Roma en 1646 con la finalidad de dar a *conocer lo que tan digno era de saberse* de la Capitanía de Chile, desconocida en Europa. Otro objetivo, de carácter pragmático, común en la discursividad jesuítica, animaba la publicación de la obra: conseguir apoyo en Europa para que se envíen misioneros a Chile. En este sentido, la obra es notoriamente ensalzadora de las virtudes de espacios y sujetos y sus objetivos no difieren, mayormente, de otros escritos jesuíticos con abundantes microrrelatos maravillosos que focalizan los efectos edificantes que tiene la prédica de los padres de la Compañía sobre los indígenas, destacando cómo la evangelización en la lengua aborígen redundaba en una mejor internalización de la doctrina, “*porque quando les enseñauan en lengua Española, como no la entendían bien, no podían mostrala. Ahora los sienten gusto por aprender lo que antes no*

perciuian” (Ovalle, 1646, p. 338). La segunda crónica jesuita, cuyo autor es Diego de Rosales (1601-1677), escrita posiblemente en 1674, fue publicada por primera vez por Benjamín Vicuña Mackenna en tres tomos (1877-1878), e incluye información importante sobre mapuches, “puelches” y “pehuenches” y, aunque no menciona las lenguas de Cuyo, contiene algunos datos e información interesante para una historia de las representaciones sobre aquellas lenguas.

Este archivo se completa con el sínodo del obispado de Chile de 1626, publicado por Oviedo Cavada (1964) y el sínodo de 1668¹², así como con algunas cartas de obispos de Chile o Tucumán (edición de Lizana, 1920) o de jesuitas (edición de De Egaña, 1970, 1974 y de Fernández, 1986) que realizan referencias escuetas y aisladas sobre estas lenguas. Finalmente, la información más relevante se encuentra en las cartas anuas jesuíticas durante el período en que esta región perteneció a la provincia jesuítica del Paraguay (ediciones de Leonhardt, 1927, 1929; Maeder, 1990, 1996, 2000, 2007 y Salinas, 2008, 2010)¹³.

Los instrumentos lingüísticos creados por el P. Valdivia a los que nos referimos más arriba, pueden interpretarse como auténticas políticas que actúan sobre el corpus de la lengua, normatizándolas, invisibilizando toda variabilidad regional o social -o las propias de las lenguas orales-, proceso de exonormatización que acomodó las lenguas a unos géneros discursivos (rezos, confesionarios), unos universos semánticos (vocabulario para expresar realidades inexistentes en la lengua: sacramento, dios, pecado, ángel) y unos modos de pensamiento, extraños a las lenguas originarias (en particular lo relacionado con la doctrina cristiana), dando lugar a procesos que pueden denominarse de glotogénesis¹⁴. Desde fines del siglo XVI y hasta mediados del XVII, los tratados confeccionados por Valdivia fueron estudiados por los misioneros jesuitas para aprender estas lenguas y tanto los huarpes de Chile como los de Cuyo fueron doctrinados, bautizados y confesados en ellas. Si para el año 1604 Valdivia es el único misionero que conoce las lenguas de los huarpes (Fernández, 1986, pp. 555-568¹⁵), en 1646 ya eran varios los religiosos que podían evangelizar en ellas. El Padre Ovalle expresaba en este año:

Otra cosa hizo el padre Luis de Valdivia también de grande admiración, y fue que con ocasión de catequizar, y hazer christianos a unos Indios, que llaman Guarpes (...) *aprendio su lengua* (que es totalmente distinta de la de Chile) y hizo gramatica, y vocabulario de ella, y la imprimio con el de Chile, *con que dexo allanado el camino a los nuestros para poder emplearse en la enseñanza, y conversión de los Indios, como lo han hecho, y hacen los que después de el le han sucedido...*¹⁶ (Ovalle, *op cit.*, p. 384)

Por las cartas anuas conocemos algunos nombres de estos jesuitas que evangelizaban en lenguas huarpes. Se expresa, por ejemplo, que los padres Juan Pastor y Fabián Martínez, el primero gran conocedor del quechua, catequiza a los indios de las lagunas de Guanacache, Valle de Uco y alrededores en su propia lengua (Anuas de 1610 y de 1611. Leonhardt, 1927, pp. 208, 530; Anua de 1620-21. Leonhardt, 1929, pp. 66-68). También se acercan datos de que el P. Cristobal Diosdado, celoso apóstol de los indígenas, catequiza en su lengua a los indios de la jurisdicción de la Residencia de Mendoza (Anua de 1612. Leonhardt, 1927, p. 384). Incluso el P. Diego González Holguín, relevante filólogo, autor de un arte de la lengua quechua¹⁷ y conocedor de la lengua del Paraguay, dedicó su tiempo a aprender la lengua de los naturales de Mendoza *pa animar a los demás* (Anua de 1616-17. Leonhardt, 1929, p. 102.), aunque su intento se vio frustrado pues murió poco después en el colegio de la Compañía de esa ciudad (Ovalle, *op cit.*, p. 414). Para el año 1618, al menos tres religiosos sabían alguna de las lenguas huarpes, lo que permite inferir un número relevante de hablantes.

Hasta donde se ha podido observar, todo parece indicar que sólo los misioneros teatinos conocieron y evangelizaron en la o las lenguas huarpes. Así lo destacan, al menos, sus propios religiosos que afirman que los curas doctrineros no la conocían (Anua de 1611. Leonhardt, 1927, p. 530; Anua de 1618-19. Leonhardt, 1929, p. 194-195):

...estos pobres naturales tan necesitados de maestros que les enseñen las cosas de nuestra fe que si no es un clérigo no tiene otro o por mejor decir no tienen a nadie *porque no sabe la lengua de los indios porque es muy difícil* y asi en todo el distrito (...) que no hay sino otros dos, tan doctos en la lengua como el primero, como la lengua es tan difícil ellos de tan corto caudal ellos tanto tiempo anegados en sus vicios por falta de noticia de nuestra fe y lo que no es menos tantos impedimentos que pone el demonio... (Residencia de Mendoza. Anua de 1616-17. Leonhardt 1929, pp. 105-106)

En esta cita se observa cómo los padres de la Compañía toman distancia y marcan su diferencia en vocación cristiana y abnegación hacia los naturales en relación a los doctrineros, quienes no sólo no conocen su lengua sino que no tienen formación suficiente en la doctrina y están *anegados en sus vicios*, lo que se interpreta como acción del demonio. Si los padres de la Compañía son los únicos que conocen las lenguas de los huarpes, ello se debe, en sus palabras, a que es muy difícil. Esta es la creencia¹⁸ sobre las lenguas que destaca y todas las evaluaciones se orientan en esta misma dirección: es “arto dificultosa y diferente de la Chile”

(Anuas de 1610 y de 1614. Leonhardt, 1927, pp. 68, 475), “muy difícil” (Anua de 1612. Leonhardt, *op cit.*, p. 384), “muy peregrina y dificultosa” (Anua de 1618-19. Leonhardt, 1929, pp. 194-195), y por ello, los jesuitas son los únicos habilitados para “ayudar a estas almas tan desamparadas (que) no tienen otro sacerdote y menos un lenguaraz” (Anua de 1612. Leonhardt, 1927, p. 384). La presentación de esta lengua como muy dificultosa aparece, incluso enfatizada en una cédula real del 15 de diciembre de 1646 en la que se impide la fundación de un convento de San Agustín en Mendoza sin gravamen, que cita palabras del Obispo según las cuales hay pocos clérigos y “la lengua de los indios de aquella tierra es singular y dificultosísima” (Lizana, *op cit.*, pp. 601-604¹⁹). Se trata de evaluaciones de las lenguas que han excedido el campo discursivo de la orden de los jesuitas e ingresaron al discurso general de la iglesia regional.

Como se observa, estos dichos sobre las lenguas apoyan la construcción de la Compañía de Jesús como excepcional, única en su celo evangelizador y dedicación a los nativos. Es más, son los únicos con la capacidad suficiente para aprender una lengua tan difícil. Este discurso destaca tanto la actitud de entrega de la Compañía como el reconocimiento que obtiene de los indígenas por su abnegación. La Compañía de Jesús se presenta a sí misma como la única orden que puede sortear las dificultades de la lengua para llevar a buen término la labor de catequesis.

Este respeto a la glotopolítica imperial tuvo, sin embargo, sus rasgos coloniales: rápidamente estas lenguas pierden sus nombres y los glotónimos (allentiac y millcayac) no vuelven a constar en ningún documento que conozcamos. En realidad, estos nombres sólo se consignan en las titulaciones de las dos obras de Valdivia y, ya a fines del siglo XVIII y durante el XIX y XX en las citas que de esta obra realizan bibliógrafos (Medina, 1918, pp. IX-XIII), cronistas posteriores (Vgr. Lozano, 1754, p. 165) o en investigaciones sobre ellas ya citadas.

La diversidad lingüística huarpe, expresada en la existencia de dos lenguas (allentiac y millcayac), que ameritaron la producción de dos gramáticas, con sus correspondientes textos de catequesis y vocabularios, sufre un proceso similar al que observamos en relación a los etnónimos: pierde visibilidad en la documentación y, a excepción de las obras de Valdivia, la información posterior que conocemos se refiere a una lengua huarpe, nunca a dos. Incluso, el P. Valdivia, en su profusa correspondencia, siempre declara saber *la* lengua de los huarpes, en singular, o *lengua guarpe*. La última referencia que hemos encontrado a la diversidad

lingüística en la zona de los huarpes corresponde al año 1609, en la que se expresa que en Cuyo habitan “15.000 almas de sumo desamparo y (...) se hablan dos o tres lenguas, no muy diferentes una de la otra” (Anua de 1609. Leonhardt, 1927, pp. 5, 8), pero en la misma carta anua se expresa “y a los indios de la dha provincia de Cuyo los llaman guarpes y su lengua de la misma manera” (Leonhardt, *op cit.*, pp. 20-21). Posiblemente, se haya generalizado una sola de estas dos lenguas huarpes y, si ello es así, es posible que sea el millcayac, pues ésta era la lengua de la región más atendida por los jesuitas –en parte responsables de la generalización de las lenguas de América- pues en Mendoza se encontraba su Residencia, y los informes se refieren en su mayoría a ella. En ese caso, la lengua allentiac pudo haber sufrido una restricción de su alcance funcional y haber quedado como lengua limitada al dominio familiar, mientras que para las relaciones interétnicas o la evangelización se pudo haber empleado la millcayac.

Ovalle, gran conocedor de la región y de la historia de las misiones en Chile, se refiera a la “lengua guarpe” en singular (*op cit.*, p. 384), como si fuera una, rasgo que encontramos también en todos los otros escritos misioneros. En las cartas anuas se habla siempre de una lengua, con la excepción mencionada más arriba. En el año 1626 en Chile la lengua huarpe mantenía su vitalidad, según lo indica el sínodo diocesano celebrado en Santiago ese año, en el que, en relación a los nativos de Cuyo, expresa que “Y los solteros reciban el sustento espiritual de manos de sus propios curas en su lengua materna, que solamente entienden los más de ellos” (Oviedo Cavada, *op cit.*, p. 352). Sin embargo, parece que ya a mediados del siglo se había acelerado el proceso de araucanización de los huarpes de Chile. En efecto, Ovalle, al marcar las diferencias entre los huarpes y los indios de Chile, expresa

También se diferencian en la lengua que hablan, de manera que no se que tengan ni una palabra que sea común a unos, y a otros, pero como la de Chile es tan universal, (...) la hablan también muchos de los de Cuyo, que la aprenden y con perfeccion, los que pasan la cordillera, y están algún tiempo en Chile, y se ve bien la ventaja, que haze esta aquella, porque no me acuerdo haver visto jamas un Indio de Chile que hable la lengua de Cuyo. (Ovalle, 1646, p.116)

Para esta fecha, entonces, la situación en Chile era de retroceso de la o las lenguas huarpes, con el consiguiente avance del mapuzundun: los hablantes de alguna de las lenguas huarpes aprenden el mapuzundun pero los mapuches, en ningún caso, aprenden estas lenguas. La diferente amplitud funcional, y su consiguiente diferenciación a nivel de prestigio, viene a ser

refrendada por el jesuita Ovalle, que reconoce la “ventaja” de una sobre la otra. Las lenguas huarpes ingresan, en Chile, a una relación diglósica no estable (Hamel, 1988; Calvet, 1997; Boyer, 2009), que desemboca en la sustitución de la lengua de menor amplitud funcional y prestigio, luego de un período corto de bilingüismo. No tenemos datos sobre las interacciones efectivamente producidas que nos pongan en evidencia situaciones de funcionamientos diglósicos (Lafont, 1984 en Zimmermann, 2010, pp. 890-891) y el caso parece haber sido el del conflicto social y comunicativo provocado por el desplazamiento forzoso de poblaciones, con sus efectos lingüísticos. Las cartas anuas permiten completar esta información y reafirmar el carácter subordinado de las lenguas huarpes en relación al *araucano* o mapuzundun. Si incorporamos el español, las lenguas se encuentran en situación de triglosia (Hoffman, 1981; Youssi, 1995), en la que la relación de subordinación sociolingüística aparece escalonada: español, mapuzundun y lenguas regionales como el millcayac o el allentiac, en tercer lugar, fenómeno que ha sido también denominado “diglosia múltiple” (Parodi, 2011, p. 92) y que se da principalmente en los nacientes núcleos urbanos. En este contexto, y sólo a cuatro decenios de iniciado el siglo XVII, las lenguas huarpes entran en Chile en nuevos regímenes de normatividad que asignan diferentes valores a las lenguas. Hacia mediados de siglo, las referencias a la evangelización en lenguas huarpes en Chile desaparecen. Incluso, el sínodo diocesano realizado por el obispado de Santiago de Chile en 1688 no menciona en ninguna de sus constituciones el tema de las lenguas nativas. Posiblemente, la política lingüística de evangelización haya cambiado para esa fecha.

En Cuyo, por el contrario, luego de mediados de siglo XVII las referencias a la evangelización en lenguas huarpes son frecuentes, por lo que esta lengua tenía amplia vitalidad en la región. Pasada la primera mitad del siglo XVIII aún se los registra, aunque, según el Padre Lozano, los huarpes son “gente sin población ni forma de república, sino en estado miserable” (1754, p. 71), cuya lengua seguramente se haya limitado al dominio familiar e intercomunal.

Se observa que con relación a los huarpes se aplicó una activa política de evangelización en la lengua nativa, creando los instrumentos lingüísticos necesarios y misionando en la zona rural, en distantes y dificultosos territorios, tanto en Chile como en Cuyo. Se trató de una política lingüística, asociada a una política evangelizadora activada exclusivamente por la Compañía de Jesús y que fue respetuosa de su propia historia y la legislación. Sin que los padres aparezcan como responsables de ello, los documentos misionales también dan cuenta

del proceso de generalización del mapuzungun en Chile como lengua de evangelización y, posiblemente, de una de las lenguas huarpes en Cuyo. No tenemos datos para afirmar cuál sea el estatuto del quechua en este período, a pesar de que desde mediados del siglo XV los huarpes recibieron la influencia del imperio incaico (Michielli, *op cit.*, pp. 8-9). La documentación judicial indica que muchos nativos urbanos de las ciudades de Mendoza y San Juan la conocían.

Esta política de evangelización en lengua nativa se acompañó de una política discursiva que la legitimó, la presentó en su excepcionalidad, en sus frutos positivos y en sus dificultosos trabajos. Los padres de la Compañía, en estos discursos, se presentan como los únicos que pueden sortear las dificultades de la lengua, la geografía y el clima para el remedio de las almas. Son así el modelo de la evangelización.

POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN SIERRAS CENTRALES

La ciudad de Córdoba²⁰ fue el centro a partir del cual se realizó la labor misional de toda la jurisdicción de Sierras Centrales. La región estaba habitada, al momento de la conquista, aproximadamente por 30.000 indígenas pertenecientes, hasta donde hoy se sabe, a dos grupos étnicos diferentes: comechingones y sanavirones, distinción que aparece en crónicas y primeros documentos de archivo pero que no ha podido ser contrastada de manera concluyente por el registro arqueológico.

Si para las lenguas huarpes tenemos una acción evangelizadora que respeta la política lingüística general, dada en el concilio de Lima, en el sentido de que evangeliza en la lengua regional e incorpora, paulatinamente, la lengua general, la situación es bien diferente para el área de Sierras Centrales. Si bien también aquí la información es escueta, dispersa y poco precisa, la diferencia radica en que en Sierras Centrales no hay producción de instrumentos lingüísticos bajo la forma de gramáticas, vocabularios o confesionarios. Tampoco hemos encontrado en la documentación, información de que algún misionero haya intentado siquiera, aprender la o las lenguas autóctonas²¹ y las referencias documentales son escasas y las más de las veces confusas en información sobre lenguas, de modo que las inferencias que se pueden extraer de este material atañen más bien alguna creencia sobre las lenguas –la variabilidad lingüística- y más específicamente a políticas lingüísticas misioneras. El archivo misionero está conformado, en primer lugar, por la famosa carta del P. Barzana a su provincial, el P. Juan Sebastián de 1594 (editada en Berberían, 1987, pp. 249-263), en la que realiza un

comentario extenso de la situación de pueblos de indios y lenguas de la provincia jesuítica del Paraguay²².

Otro tipo documental de relevancia lo constituyen las cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, ya citadas. Las actas del cabildo eclesiástico de Santiago del Estero (editadas por Palomeque y Castro Olañeta, 2005)²³ ofrecen poca información lingüística. También suelen incluir interesante información sobre políticas lingüísticas y lenguas nativas las misivas e informes de obispos (editadas por Levillier, 1926 a, b), a los que nos referiremos más adelante, y las actas de los sínodos del Tucumán, en particular el de 1597 (editadas por Levillier, 1919 y por Arancibia y Dellaferrera, 1979).

En términos generales, en el Tucumán del siglo XVI se intentó poner en marcha una glotopolítica coherente con las disposiciones del concilio limense de 1583 y del primer sínodo del Tucumán de 1597 convocado por el obispo Trejo y Sanabria y celebrado en Santiago del Estero, en el que se establece que la doctrina cristiana se enseñará en la lengua general del Perú “porque ya gran parte de los indios la reñan y casi todos van siendo ladinos en la dicha lengua” y porque en la gobernación se hablan muchas lenguas “y muy dificultosas”²⁴. Sin embargo, en este mismo sínodo se encarga –y amonesta– a los sacerdotes que aprendan las lenguas regionales de sus respectivas jurisdicciones, o al menos, conozcan algunas preguntas para confesar sin intérpretes y que tengan la competencia lingüística suficiente como para explicar algunos artículos de la fe en su propia lengua. Esta política misional nunca pudo ser llevada a cabo de manera estricta en el Tucumán, y menos aún en la región rural de Sierras Centrales.

La actividad evangelizadora de la Compañía se realizó en dos ámbitos diferentes: la ciudad y la campiña. En la ciudad la catequesis se realizaba los domingos a la tarde, en quechua. Los indígenas que allí habitaban eran tanto originarios como desplazados desde el Perú y tenemos datos de que algunos eran ladinos, pero la mayoría conocía la lengua general del Perú. Estaban organizados en cofradías de indios que se disputaban con otras dos órdenes religiosas, aunque el conocimiento de la lengua quechua por parte de los hermanos de la Compañía fue un elemento a su favor para que los nativos optaran por ellos, según expresan las cartas anuas, laudatorias, como dijimos, a la acción de sus jesuitas²⁵. Incluso, la lengua general del Perú se enseñaba en Córdoba a los nuevos misioneros que, según ellos mismos expresan, deseaban aprenderla para una mejor evangelización²⁶. La extensión del quechua en el ámbito de la ciudad de Córdoba, condición de posibilidad para la práctica catequística en

esta lengua, viene refrendada por la mencionada carta del P. Barzana cuando dice, en relación a la lengua sanavirona

...ninguno de nosotros la entiende ni es menester, porque los sanavirones e indamas²⁷ son poca gente y tan hábil, que *todos han aprendido la lengua del Cuzco* como todos los indios que sirven a Santiago y a San Miguel, Córdoba y Salta y la mayor parte de los indios de Esteco, y por medio de esta lengua (...) se ha hecho todo el fruto en bautismos, confesiones, sermones de doctrina cristiana que se ha hecho y *hace en todas las ciudades de esta provincia*. (Berberían, *op cit.*, 252-253)

Según esta cita, el proceso de quichuización en las ciudades de la gobernación del Tucumán ya estaba consumado en 1594 (“*todos han aprendido la lengua del Cuzco*”), incluso en Córdoba. La presencia de la lengua general del Perú en Córdoba, espacio al que no alcanzó la conquista incaica, excede con mucho a la evangelización y no fue una consecuencia exclusiva de ella. Hay que tomar en cuenta en esta consideración que Córdoba recibió numerosa población peruana desde su primera fundación y que estos “indios amigos” tuvieron la función de actuar como “pobleros” esto es, capataces en los pueblos de indios, encargados de la producción y la organización del trabajo de las encomiendas, fueron los articuladores entre las dos sociedades, nativa originaria y española. La extensión de esta lengua fue rápida y el obispo Maldonado, en carta al rey datada en Tucumán en 1635, pide providencias “para que se introduzca a rezar a los naturales en lengua española para que se olvide la natural, en esta tierra poco hablan los indios y españoles en castellano, porque está más naturalizada la lengua general de los indios” (Levillier, 1926 b, p. 35).

En la zona rural, por su parte, existían numerosas estancias en las que estaban asentados pueblos de indios y en las escarpadas sierras se encontraban también pueblos de indios e incluso, “indios sueltos”, no encomendados, procedentes de distintas jurisdicciones que, escapando de la sujeción de encomenderos, organizaban modos de vida particulares. Los padres de la Compañía de Jesús realizaban misiones anuales de dos o tres meses a estancias y sierras. En estos casos, la acción evangelizadora siempre se llevó a cabo mediante intérpretes, desde la primera colonización del territorio hasta la década del 60 de la centuria siguiente, alegando que en la región se hablan muchas lenguas, enunciado repetido en la documentación misionera que también ha tenido un fuerte impacto en el nivel de la investigación y de las creencias sobre las lenguas originarias de Córdoba²⁸. En 1594 el P. Barzana expresaba

Para enseñanza del distrito de los indios de Córdoba (...) no hemos sabido hasta ahora con qué lengua podrán ser ayudados, porque son tantas las que hablan, *porque a media legua se halla nueva lengua*. No ha dejado la Compañía tampoco esta gente, porque con intérpretes suficientes ha bautizado más de cuatro mil de ellos (...) Era menester más de *ocho o nueve lenguas distintas*, porque todos estos indios es gente barba(da?) como los españoles y los que *con mayor facilidad salen con el catecismo* de cuantos yo he hallado en el Perú ni en estas tierras. (Berberían, *op cit.*, p. 253)

Sin negar el valor de verdad de estas afirmaciones sobre la diversidad lingüística en Sierras Centrales, su discursivización iterativa puede ser entendida en el marco de una política de la Compañía que, en función del cuidado a su imagen, del *ethos* que construyen de su propia orden, no se permite admitir ante el Prepósito que sus misioneros, paladines de la evangelización en lengua nativa, no pudieran cumplir con este cometido. En este mismo marco de pensamiento se debe interpretar la expresión de Barzana de que los nativos de Córdoba son los que “con mayor facilidad salen con el catecismo de cuantos yo he hallado en el Perú ni en estas tierras”, lo cual significa afirmar que el bautismo mediante intérpretes no producirá obstáculo alguno para la evangelización. Recordemos que el sínodo provincial de Lima de 1557 había advertido: “*nullus audiat confessionem per interpretem*” y el Padre Acosta, en su Procuranda Indorum Salute (1588-89) se había opuesto con fuertes argumentos a la confesión mediante intérpretes (De Solano, *op.cit.*, pp. 101 y ss).

Esta presentación de la región dominada por una diversidad lingüística extrema del P. Barzana (“a cada nueva legua se encuentra nueva lengua”) se continúa a lo largo de toda la primera mitad del siglo XVII. El padre Juan Pastor, evangelizador por estos años de la Compañía en Córdoba fue un gran conocedor y enseñante de la lengua del Perú; sin embargo, en la región de Córdoba no puede sino usar intérpretes y realizar confesiones y bautismos generales (Anua de 1511. Leonhardt, 1927, p. 512; Anua de 1641. Maeder, 1996, p. 36). Ello debe justificarse y se lo hace a partir del argumento de las numerosas lenguas y, en el discurso, esta práctica aparece como la máxima expresión de la vocación y celo cristiano al denunciar el poco cuidado que han tenido los doctrinantes con los naturales y la dedicación que, por el contrario, demuestran los padres de la Compañía:

Al fin del año de treinta discurrieron otros dos padres por las estancias y pueblos que llaman de los algarrobales que distan algunos mas de 40 leguas de la ciudad (...) Porque aunque todos los indios de esta comarca están muy necesitados de remedio de sus almas, estos mucho más por estar mas distantes de la

ciudad y no llegar los curas a sus tierras que *por ser de lenguas peregrinas los dexan por desauciados (...)* confesaron e instruyeron por interpretes (Anua de 1628.31. Leonhardt, 1929, p. 387)

Cada año van dos padres del colegio y por tres meses enteros, y con grandísimas incomodidades, misionando por la región de Córdoba (...) recogiendo una gran cosecha de almas. Es verdad que por los campos haya también algunos sacerdotes clérigos, encargados con parroquias, pero muchas *veces son demasiado interesados en su propio provecho, haciendo poco caso de las almas a ellos encomendados* (Anua de 1650-52. Salinas, 2008, p. 61)

Otro dato que avala esta interpretación es el hecho de que en las cartas anuas se insiste en que se bautiza, se catequiza y se confiesa a viejos, y en pocas ocasiones se mencionan los jóvenes, en una clara advertencia de que no se está poniendo en riesgo el bautismo y la confesión pues, ya que son viejos, no podrán orientar su conducta hacia el pecado:

La segunda misión fue a una hacienda veinticinco leguas de aquí donde había (...) *indios muy viejos que algunos pasaban los 100 años (...)* se abrigó que no habían recibido el santo bautismo y parece que nuestro Señor se le guardaba para *cuando ya no fueran capaces de perder la gracia* que con el se comunicaba. (Anua de 1626-27. Leonhardt, *op cit.*, 238)

No llegaron a pueblo de indios (y llegaron a muchos) que antes de salir no dejasen a todos los del confesados *muchos de mas de 50 años y otros de tornar su vida* y a todos instruidos y *consolados* sucediendo a veces servirse de *4 lenguas diferentes* para poder industrializarlos. (Anua de 1626-27. Leonhardt, *op cit.*, p. 237)

Quedaron todos bien instruidos y muy *consolados* aviendoles costado mucho trabajo a los padres por ser muchos de ellos *viejos decréptos y rudísimos* y mas noticia de los misterios divinos que si no fueran cristianos y serles necesario valerse de *tres y quatro lenguas peregrinas* para dársela. (Anua de 1632-34. Maeder, 1990, p. 26)

El año pasado han sido instruidas en los elementos de la religión cristiana muchas mujeres indias, (...). Muchas de ellas tenían ya *cerca de 100 años*. Una *vieja de más de 100 años* estaba todavía para ser bautizada e instruidas con las demás en el catecismo. Era ya ciega de cuerpo, pero se le ilustró con la luz divina. Todas se confesaron por medio de *intérprete*, de los pecados de toda la vida. (Anua de 1652-54. Salinas, 2008, p. 121)

Otro rasgo común de estos relatos de misiones a la región rural lo constituye la focalización de los esfuerzos y dificultades que deben sortear los padres para cumplir con su labor catequizadora, así como la respuesta agradecida de los nativos:

Estando ya para partirse llamaron de noche a un padre para confesar a un enfermo que estaba media legua de allí (...) y tuvo que ir *rompiendo camino por un arcabuco muy rezado lleno de espinos y cambroneras que le destrozaron todo el vestido*. Confesole en fin y consolole porque había treinta años que no se confesaba (...) andando por aquellos *descaminados* sintió ruido (...) y dio con una gruta en la cual hallo 8 personas entre indios y indias y tan *viejos todos que pasaban de 80 años* (...) instruyolos en *4 lenguas diversas* y bautisolos con grande *consuelo* del P. y de los indios. (Anua de 1626-27. Leonhardt, 1929, p. 238)

...cuyos efectos (de la confesión) comenzaron a sentir luego no cabiendo de *regocijo y derramando muchas lágrimas de consuelo* (...) dándose los padres por bien pagados con este espectáculo del grande trabajo que habían puesto en disponerlos siendo necesario recogerlos por estar derramados a cuarto, media y una legua y volver el catecismo en *8 lenguas diferentes* para la instrucción. (Leonhardt, *op cit.*, p. 238)

Es poca la información que tenemos sobre estos intérpretes; no conocemos en ningún caso su procedencia, sus nombres, las lenguas en las que realizan la mediación, aunque sabemos que la mayoría de ellos se tomaban del mismo pueblo al que visitaban o servía a tal fin algún nativo de la ciudad que los acompañaba. En estos casos, por lo general, se interpretaba de la lengua regional al quechua, que los padres conocían bien. Tampoco hay manifestación alguna de cuidado por garantizar que la interpretación sea de calidad o la continuidad de un mismo intérprete para cada lengua, aspectos sí que encontramos en otras regiones y en otros siglos.

Otro aspecto digno de mención es el hecho de que las confesiones, en más de una oportunidad, lo mismo que los bautismos, eran *generales* (Anua de 1611. Leonhardt, 1927, p. 512; Anua de 1641. Maeder, 1996, p. 36), lo cual también era contrario a la legislación y a la práctica evangelizadora de los jesuitas.

En el decenio posterior a la primera mitad del siglo XVII las referencias a la acción evangelizadora en lengua indígena se hacen poco frecuentes, situación que puede relacionarse con la cédula del 2 de marzo de 1634, dirigida al Arzobispo de Lima, para que se fomente la enseñanza del español entre los indios, a fin de que sea más aprovechable la doctrina, evitando que tengan que ser traducidos los sermones por medio de intérpretes (De Solano, *op cit.*, 150), disposición que fue incorporada a la Recopilación de las Leyes de Indias (Libro VI, Título 1, Ley 18) y que responde el obispo Maldonado, en su carta antes citada, comentando que en el Tucumán está tan naturalizada la lengua quechua “que ya ni españoles ni indios hablan la castellana”.

REFLEXIÓN FINAL

En los casos estudiados, como en otros que podríamos mencionar, la construcción colonial buscó –y halló- unidades lingüísticas homogéneas donde seguramente primó la diversidad, y encontró diversidad en contextos que pudieron haber sido algo más homogéneos. No fue el objeto de esta presentación realizar un análisis crítico sobre el acomodamiento de estas informaciones sobre las lenguas a alguna realidad. Más bien, el objetivo que nos movió fue reconocer cómo estos documentos dan cuenta de políticas, de intervenciones sobre y con las lenguas, y sus efectos, y cómo estos documentos, en tanto discursos, llegaron a construir un *ethos* apropiado de la Compañía de Jesús.

Las lenguas huarpes fueron objeto de una misma política evangelizadora en Chile y en Cuyo fundada en el uso de la lengua indígena, aunque sus efectos fueron diferentes. En Chile las lenguas huarpes entraron en una situación sociolingüística conflictiva, que culminó con la sustitución de éstas por el mapuche, ya posiblemente a mediados del siglo XVII, último período del que tenemos noticia de su existencia en la región de Chile. En el área de Cuyo, por el contrario, la evangelización sólo usó el allentiac y el millcayac, sin recurso a la lengua general mapuche, pero seguramente generalizando una de ellas. Se observa cómo en medio siglo de acción de la evangelización, o quizá menos, se produce una profunda transformación de las relaciones entre las lenguas. A nivel discursivo, esta acción de doctrinamiento toma la forma de una acción excepcional, sólo llevada a cabo por jesuitas, únicos misioneros capaces de aprender esta lengua “dificultosísima” y de sortear todos los obstáculos en favor de la salvación de las almas de los nativos.

La política de evangelización en Sierras Centrales fue diferente a la aplicada en Cuyo. Aquí el recurso fue el uso de la lengua general del Perú en la ciudad -y con ello, el apoyo a su generalización-, y el uso de intérpretes y de confesiones y bautismos generales, en la campaña. Se trató de una política excepcional, contraria a la legislación y a la acción tradicional de la Compañía, a la que se le habían opuesto muchas objeciones por los temores a la mala interpretación de la palabra religiosa o a la falsedad en confesiones y bautismos. Por ello, se requirió que estas objeciones fueran desestimadas por el propio discurso y entonces, los textos jesuíticos destacan que estos nativos entran más rápidamente a la doctrina que los indios del Perú, advierten que se bautiza y confiesa a viejos, que ya no pueden perder la gracia, y se alega que tienen muchas lenguas.

Nuevamente en este caso, la política lingüística se asocia a una política discursiva que busca destacar la acción de la compañía de Jesús como excepcional, única en la región, salvadora de almas que de otro modo quedarían sin consuelo y, a pesar del uso de intérpretes, de los bautismos y confesiones generales, de no conocer la lengua, los padres de la Compañía se presentan a sí mismos como el modelo de misionero abnegado que realiza su tarea correctamente.

Se trata de políticas lingüísticas *strictu sensu* pues están institucionalizadas, son planificadas, conscientes, y se orientan al cumplimiento de objetivos que no se relacionan solo con las lenguas, sino que se orientan a la evangelización y con ello, transformación de las “almas” y de las conductas. Estas decisiones glotopolíticas y los discursos que la legitiman se activaron en circunstancias históricas de conflicto de la compañía con encomenderos, pobladores, y otras órdenes religiosas que encontraron en la negativa de los jesuitas al sistema de la encomienda un obstáculo para el aprovechamiento de la fuerza de trabajo indígena. Además, estas intervenciones sobre las lenguas, orientadas a la evangelización, buscaron gestionar tanto prácticas como estructuras simbólicas de los grupos a las que se aplicaron, afectando directamente modos de vida y de pensamiento y a las propias lenguas, pues se construyó un contexto que colaboró para el paulatino retroceso de los idiomas indígenas regionales. De allí su carácter activamente político.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arancibia, J. y Dellaferrera, N. (eds.) (1979). *Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria, 1597, 1606, 1607*. Buenos Aires: Patria Grande.
- Bárcena, R. (ed.) (2011). *La lengua de los huarpes de Mendoza. El Millcayac del Padre Luis de Valdivia*. Mendoza: Zeta.
- Berberián, E. (comp.) (1987). *Crónicas del Tucumán. Siglo XVI*. Córdoba: Comechingonia.
- Boyer, H. (2009). Contactos y conflictos de lenguas: aproximación sociolingüística a las configuraciones de tipo diglósico con atención particular a los casos de Cataluña, de Galicia y del Paraguay. *Signos Lingüísticos*, V(10), 9-32.
- Calvet, J. L. (1997). *Las políticas lingüísticas*. Argentina: Edicial.
- Calvet, J. L. (2005). *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Canals Frau, S. (1940). Doctrina cristiana y catecismo en la lengua allentiac, que corre en la ciudad de San Juan de la Frontera, con un confesionario, arte y vocabulario breves por el P. Luis de Valdivia, S. J. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, I, 19-94.
- Canals Frau, S. (1941). La lengua de los huarpes de San Juan. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, II, 43-167.
- Canals Frau, S. (1942). La lengua de los huarpes de Mendoza. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, III, 157-184.
- Cancino Cabello, N. (2014). La lingüística misionera del mapudungun en el Chile del siglo XVII y el trabajo institucional de Luis de Valdivia. *Lenguas Modernas*, 42, 11–29.
- Cancino Cabello, N. (2016). Textos de la evangelización americana: los complementos pastorales del III concilio provincial de Lima (1582-1583). En Albertin, C. y Del Rey Quesada, S. (eds.), *Estudios de historiografía e historia de la lengua española en homenaje a José Luis Rivarola*, (pp. 287-304). Padua: Sghiribizzi - Biblioteca d'Ispanistica 4.
- Cancino Cabello, N. (2017). Los tratados millcayac y allentiac (1607) de Luis de Valdivia. Noticia de un hallazgo. *Onomázein*, 37, 112-143.
- Clairis, Ch. (1997). El tehuelche y la dinámica lingüística. *Cuadernos del Sur. Letras*, 27, 93-98.
- Cooper, R. (1997). *La planificación lingüística y el cambio social*. Madrid: Cambridge University Press.
- De Egaña, A. (ed.) (1970). *Monumenta peruana*. Tomo V. Roma: Apud Monumenta historica Societatis Iesu.
- De Egaña, A. (ed.) (1974). *Monumenta peruana*. Tomo VI. Roma: Apud Monumenta historica Societatis Iesu.
- Del Valle, J. (2014). Lo político del lenguaje y los límites de la política lingüística panhispánica. *Boletín de Filología*, XLIX, 2, 87-112
- De Ovalle, A. (1646). *Histórica relación del reyno de Chile, y de las misiones, y ministerios que exercita en ella la compañía de Jesus*. Roma: Francisco Cavallo.
- De Rosales, D. (1877) [1674?]. *Historia general del reyno de Chile. Flandes indiano, Tomo I*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- De Rosales, D. (1878) [1674?]. *Historia general del reyno de Chile. Flandes indiano, Tomo II y III*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.

- De Solano, F. (comp.) (1992). *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Díaz-Fernández, A. (2014). Exploración tipológica de la morfología verbal en millcayac, allentiac y mapuzungun. En Malvestitti, M. y Dreidemie, P. (comps.), *III Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas. Libro de Actas*, (pp. 211-222). Río Negro: Universidad Nacional de Río Negro.
- Díaz-Fernández, A. (2016). La valencia verbal en las lenguas allentiac y millcayac (familia huarpe). En Peliza, M., Picallo, X. y Sayago S. (comps.), *Literatura-Lingüística: Investigaciones en la Patagonia IX*, (pp. 43-52). Comodoro Rivadavia-Trelew: EDUPA.
- Fernández, E. (1986). *Monumenta peruana*. Tomo VIII. Roma: Apud "Monumenta historica Societatis Iesu".
- Guespin, L. y Marcellesi, J. B. (1986). Pour la glottopolitique. *Langages*, 83, 5-34.
- Hamel, R. (1988). La política del lenguaje y el conflicto interétnico: problemas de investigación sociolingüística. En Orlandi, P. (ed), *Política Lingüística na América latina*, (pp. 41-75). Campinas: Pontes.
- Hoffmann, F. (1981). Triglossia in Luxemburg. En Haugen, E; McClure, J.D. y Thomson, D. (eds.), *Minority Languages Today*, (pp. 201-207). Edinburgh: University Press.
- Jurado-Centurión López, J. I. (2015). Los Franciscanos y la política lingüística: aproximaciones al sentimiento de comunidad en los albores de la colonia. En Sousa, S. y Roca, M. (eds.). *Políticas lingüísticas declaradas, practicadas e percebidas*, (pp. 257-300). Paraíba: João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba. Recuperado de:
https://www.academia.edu/35619546/Los_Franciscanos_y_la_pol%C3%ADtica_ling%C3%B3stica_Febrero_2015_pdf
- Kloss, H. (1969). *Research Possibilities on Group Bilingualism: A Report*. Quebec: Laval Univ.
- Leonhardt, C. (comp.) (1927). *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Documentos para la historia argentina, Tomo XIX: Iglesia. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Leonhardt, C. (comp.) (1929). *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615, 1616, 1617, 1618-1619, 1626-1627, 1628-1631, 1635-1637)*. Documentos para la historia argentina. Tomo XX: Iglesia. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas.

- Levillier, R. (comp.) (1919). *Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI: Documentos del Archivo de Indias*, vol. 1. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Levillier, R. (comp.) (1926 a). *Papeles eclesiásticos del Tucumán. Documentos originales del Archivo de Indias*, vol. 1. Madrid: Juan Pueyo.
- Levillier, R. (comp.) (1926 b). *Papeles eclesiásticos del Tucumán. Documentos originales del Archivo de Indias*, vol. II. Madrid: Juan Pueyo.
- Lisi, F. (1990). *El Tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Lizana, E. (comp.) (1920). *Documentos históricos del archivo del Arzobispado de Santiago. Cedulaario*. Tomo II. 1548-1649. Santiago de Chile: Imprenta Chile.
- López Morales, H. (1989). *Sociolingüística*. Madrid: Gredos.
- Lozano, P. (1754). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Tomo I. Madrid: Viuda de Manuel Fernández y Supremo Consejo de la Inquisición.
- Maeder, E. (comp.) (1990). *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay. 1632 a 1634*. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.
- Maeder, E. (comp.) (1996). *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay. 1641 a 1643*. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maeder, E. (comp.) (2000). *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay. 1644*. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maeder, E. (comp.) (2007). *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay. 1645-1646, 1647-1649*. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Marcellesi, J.-B. (2003). Glottopolitique: ma part de verite. *Glottopol* 1: 156-158
- Marquez Miranda, F. (1943). Los textos millcayac del padre Luis de Valdivia (con un vocabulario español-millcayac). *Revista del Museo de La Plata (nueva serie)*, II, 187-223.
- Medina, T. (1894). *Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario, arte y vocabulario breves en la lengua allentiac por el Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús*. Sevilla: Rasco.
- Medina, T. (1918). Fragmentos de la doctrina cristiana en la lengua millcayac del P. Luis de Valdivia únicos que hasta ahora se conozcan sacados de la edición de Lima de 1607 y reimpresos en facsimil con un prólogo. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana.

- Michieli, C. (1990). Millcayac y allentiac: los dialectos del idioma huarpe. *Publicaciones del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo*, 17, 1-40.
- Mitre, B. (1894). Lenguas americanas. Estudio bibliográfico-lingüístico de las obras del P. Luis de Valdivia sobre el Araucano y el Allentiac, con un vocabulario razonado del Allentiac. *Revista del Museo de La Plata*, VI, 45-99.
- Narvaja de Arnoux, E. (2014). Glotopolítica: delimitación del campo y discusiones actuales con particular referencia a Sudamérica. En Zajícová, L. y Zámec, R. (eds.), *Lengua y Política en América Latina: Perspectivas Actuales; Actas del II Coloquio Internacional de Estudios Latinoamericanos de Olomouc*, (pp. 3-27). Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Oviedo Cavada, C. (comp.) (1964). *Sinodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1926 por el ilustrísimo señor Francisco González de Salcedo*. Chile: Historia 3.
- Palomeque, S. y Castro Olañeta, I. (comps.). (2005). *Actas del cabildo eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero. 1592-1667*. Córdoba: Ferreyra.
- Parodi, C. (2011). Multiglosia virreinal novohispana: el náhuatl. *Cuadernos de la Alfal*, 2, 89-101.
- Pottier, B. (ed.) (1983). *América Latina en sus lenguas indígenas*. Venezuela: Unesco-Monte Ávila.
- Ridruejo, E. (2009). Notas sobre el verbo millcayac según el Arte (1607) de Luis de Valdivia. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 13, 137-159.
- Salinas, L. (comp.) (2008). *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. 1650-1652, 1652-1654*. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Salinas, L. (comp.) (2010). *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay. 1658-1660, 1659-1662*. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Spolsky, B. (2006). Prolegómenos a una teoría de políticas del lenguaje y ordenamiento lingüísticos para el siglo XXI. En Terborg, R. y García, L. (eds.), *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI*, vol. I, (pp. 59-89). México: Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras, UNAM.
- Torero, A. (2005). *Recogiendo los pasos de José María Arguedas*. Versión digital: Libros en Red.
- Vargas Ugarte, R. (1951). *Tercer concilio provincial limense, 1582-1583*. Lima: Eclesiástical Province.

Viegas Barros, P. (2009). Una propuesta de fonetización y fonemización tentativas de las hablas huarpes. Recuperado de:

<http://www.adilq.com.ar/FONEMIZACION%20HUARPE.pdf>

Youssi, A. (1995). The Moroccan triglossia: facts and implications. *International Journal of the Sociology of Language*, 112, 29-43.

Zabaltza, X. (2006). *Una historia de las lenguas y los nacionalismos*. España: Gedisa.

Zimmermann, K. (2019). Lingüística misionera (colonial): el estado actual de los estudios historiográficos al respecto. En Lozano, J. (ed), *Études linguistiques ibero-romane en hommage a Marie-France Delport*, (pp. 71-106). Rouen. Recuperado de:

https://www.researchgate.net/publication/336567366_Linguistica_Misionera_colonial_el_estado_actual_de_los_estudios_historiograficos_al_respecto_1/link/5da5ff344585159bc3cffe4/download

Zimmermann, K. (2010). Diglosia y otros usos diferenciados de lenguas y variedades en el México del siglo XX: entre el desplazamiento y la revitalización de lenguas indoamericanas. En Barriga Villanueva, R. y Butragueño, M. (eds.), *Historia sociolingüística de México*, vol. 2, (pp. 881-955). México: El Colegio de México.

Zwartjes, O. (2000). Modo, tiempo y aspecto en las gramáticas de las lenguas mapuche, millcayac, y guaraní de Luis de Valdivia y Antonio Ruiz de Montoya: La categoría de los tiempos mixtos. En Zwartjes, O. (eds.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica*, (pp. 205-254). Atlanta- Amsterdam: Rodopi.

NOTAS

¹ Posiblemente, recién hace unos años los historiadores han comenzado a calibrar la relevante incidencia de la variabilidad lingüística en la conquista y colonización del nuevo mundo (Jurado-Centurión López, 2015).

² Fundada en 1541, ocupaba desde Atacama por el norte hasta el río Biobío por el sur, aunque sus límites fueron variables, dependiendo de la guerra de Arauco. Desde 1568 abarcó también la provincia de Cuyo, dependencia que continuó hasta la creación del virreinato del Río de la Plata en 1776. En 1561 se erige la diócesis de Santiago de Chile, sufragánea de la arquidiócesis de Lima.

³ Creada en 1563, dependió en lo judicial de la Audiencia de Charcas. Abarcaba las provincias actuales de Salta, Jujuy, Tucumán, La Rioja, Catamarca, Santiago del Estero y Córdoba. En 1570 se erige la diócesis del Tucumán, sufragánea de Lima hasta la creación de la arquidiócesis de Charcas, en 1609.

⁴ Complementos pastorales del III concilio, conjunto constituido por tres obras "Doctrina Christiana y catecismo (1584), confesionario para los curas de indios (1585) y Tercer catecismo (1585), textos que fueron traducidos al aymara, quechua y español y debían respetar todos los "artes" que se hicieran (Cancino Cabello, 2016).

⁵ Los más importantes instrumentos jurídicos sobre ello son: Real Cédula a los obispos del virreinato de Nueva España ordenando que solamente envíen a los pueblos de indios clérigos conocedores de los idiomas indios como párrocos del 22 de mayo de 1565 (De Solano, 1992, p. 65), Real Cédula a los obispos de indias

mandándoles que sólo ordenaren a los sacerdotes que constaren en exámenes el buen conocimiento de los idiomas indios del 19 de septiembre de 1580 (*ibid.*, p. 79), Real Cédula ordenando que las doctrinas de indios sean dirigidas por sacerdotes conocedores de su lengua del 13 de junio de 1615 (*ibid.*, p. 141), 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 del 17 de marzo de 1619 (*ibid.*, p. 143). En palabras del autor citado, “Desde mediados del siglo XVI hasta los años finales del siglo XVII es el tiempo de la predicación múltiple en lenguas aborígenes” (*ibid.*, p. LI).

⁶ Fundada en 1562 por Juan Jufré y Montesa, en nombre de Francisco de Villagra, Capitán General de los Reinos de Chile.

⁷ Mendoza fue fundada por Pedro del Castillo en 1561 en Guaymallén.

⁸ San Luis fue fundada en 1594 por Luis Jofré de Loaysa y Meneses.

⁹ La exacta distribución geográfica de estas comunidades es objeto de debate debido a la dispersión de personas y pueblos producto de la presencia española en la región.

¹⁰ Real Cédula del 17 de julio de 1622 (Lizana, 1920, pp. 480-516).

¹¹ Sacando las lenguas generales quechua, mapuzundun y guaraní, en Argentina las lenguas originarias regionales no han sido objeto de atención especial por parte de los misioneros en los siglos XVI y XVII. Sólo se han conservado la gramática del Toba del P. Alonso de Barzana de 1585 y las gramáticas allentiac y millcayac del P. Luis de Valdivia de los años 1606 y 1607. En el siglo XVIII sólo contamos con la gramática lule tonocoté del P. Machoni de 1732. Sabemos, sin embargo, que otras lenguas originarias fueron objeto de gramatización por parte de misioneros en nuestro país, pero ellas hoy se encuentran perdidas. Nos referimos a la gramática del kakán del P. Barzana y a la gramática lule del mismo jesuita que, según indicaciones del texto de Machoni fue escrita, aunque no publicada. Ya se hallaba perdida para cuando Machoni de Cerdeña escribe su prólogo. Agregamos a este corto listado un dato que proporcionó uno de los evaluadores de este artículo: Nicolás Mascardi expresa, en una carta del 30 de enero de 1669 “haber compuesto un catecismo, un confesionario y una gramática en lengua puelche (es decir, gүнүн a iajüch), obras manuscritas que hasta la fecha no han podido ubicarse”. Cabe advertir que todos estos instrumentos lingüísticos son obra de miembros de la compañía de Jesús. Los artes y vocabularios conservados son textos breves, que incluyen las cuatro oraciones en lengua nativa, vocabulario y confesionario, a más de la gramática. Los prólogos, las argumentaciones, las imágenes y definiciones teóricas de estas gramáticas son escuetos, a diferencia de los que existen para las lenguas generales de las regiones centrales del imperio. Estos textos elaborados por los religiosos en nuestro país durante los siglos XVI y XVII fueron realizados con un único objetivo: la evangelización. La característica de los producidos en Argentina es que, a diferencia de los productos para las regiones centrales americanas como México o Perú, en Argentina no están dirigidos a la enseñanza de las primeras letras de los nativos sino a dar los rudimentos de las lenguas a los misioneros para una mejor evangelización. Los destinatarios de estos escritos fueron los mismos misioneros. Tampoco hay en nuestro país literatura o alguna tradición textual, como el teatro misionero en lenguas originarias regionales, ni exposiciones de teología, himnos, sermones, resúmenes del antiguo o nuevo testamento, como en otras regiones americanas.

¹² Los sínodos de 1586, 1612 y 1670, convocados por los obispos Diego de Medellín, Pérez de Espinosa y Humanzoro, respectivamente, están perdidos y es posible que ninguno de ellos haya sido publicado.

¹³ Las cartas anuas son documentos jesuíticos escritos por lo general por los provinciales, tanto para informar al padre Prepósito, General de la Compañía, residente en Roma sobre la acción pastoral de la compañía, como para motivar a otros jesuitas a dedicarse a las misiones. Se redactaban en castellano y/o en latín. El propósito publicitario de estas misivas se concretaba en la difusión de copias a todas las provincias de la Compañía. El modelo para ellas fueron las cartas que San Francisco Javier enviaba a Ignacio de Loyola desde la India, Japón y China. Constituyen la fuente documental más importante para el reconocimiento de las políticas lingüísticas de la Compañía.

¹⁴ Este término es común en psicolingüística y en los estudios sobre origen del lenguaje. En sociolingüística se usa para dar cuenta del carácter dinámico de las lenguas, siempre variables desde la perspectiva social, temporal y espacial (Marcellesi 2003, p. 158; Del Valle, 2014, p. 92), así como para hacer referencia a lenguas mixtas o criollas (Torero, 2005, p. 29; Clairis, 1997, p. 94). En analogía con el concepto de etnogénesis, la glotogénesis (Zabaltza, 2006) se puede entender como creaciones coloniales de variedades de lenguas, intervenidas a partir de instrumentos normativos, géneros, discursivos u otros procedimientos. Piénsese en el guaraní de las misiones jesuíticas o el quechua colonial.

¹⁵ Carta del P. Claudio Acquaviva desde Roma al P. Luis de Valdivia. 9 de febrero de 1604.

¹⁶ El destacado, en este caso y en los que siguen, nos pertenecen.

¹⁷ Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua, o lengua del Inca (Lima, 1607) y Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua, o del Inca (Lima, 1608).

¹⁸ A pesar de que, dados los principios teóricos de los que nos valemos hubiera correspondido el empleo de la expresión “ideología lingüística” y no creencia, no creemos en este caso apropiado hablar de ideologías lingüísticas -término que cuenta con una larga tradición y densidad teórica en ciencias sociales y específicamente en lingüística- pues tememos trivializar su alcance. En el caso que nos ocupa se trata de una representación aislada, que alcanza sólo a un atributo de la lengua. El término creencia, más general, abarca aspectos cognitivos y afectivos que pueden ser singulares, sin conformar sistemas (López Morales, 1989, pp. 233 y ss).

¹⁹ Real Cédula al Virrey del Perú en que se le pide informe sobre la fundación de un convento de San Agustín en la ciudad de Mendoza. 15 de septiembre de 1646.

²⁰ Fundada en 1573, formó parte de la gobernación del Tucumán y en lo judicial dependió de la Audiencia de Charcas. Fue parte de la Provincia jesuítica del Paraguay.

²¹ Tenemos noticia de que sólo fue conocida por un español (Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, Escribanía 1, Legajo 55, expediente 5. Año 1655).

²² El P. Alonso de Barzana predicó y enseñó en Cuzco y Charcas en las lenguas quechua, aimara y Puquina; en el Tucumán, fue diestro en las lenguas kakana y tonocoté y en el Chaco pudo predicar en las lenguas toba y Guaraní. A las siete lenguas nombradas habría que agregar la chiriguana. Según el P. Lozano (1754), Barzana también hizo gramática del abipón, natija y qiranguis.

La carta a la que nos referimos es respuesta a una solicitud previa de información sobre el Tucumán y el Paraguay del Provincial de la Orden, Juan Sebastián, y de ella se infiere que la relación epistolar entre ambos era asidua. No obstante, es dificultoso interpretarla como una misiva personal propiamente dicha. La estructura y los recursos retóricos son los propios de las cartas anuas jesuíticas. Si bien, a nivel de estructura falta en la carta de Barzana la introducción, con la que se abren todas las cartas anuas, relativa a la situación de los colegios de la orden, administración, estado de los inmuebles, etc., su contenido, descripciones y microrrelatos la ubican en este nivel. Puede considerarse, entonces, un escrito que se encuentra a mitad de camino entre las cartas anuas y las cartas personales. Se podría entender como una carta anua parcial, o sea, aquellas escritas por los misioneros a los provinciales sobre informes de las regiones, pero difiere de aquéllas en que son mucho más escuetas, formales, distantes y con un contenido propiamente informativo. El escrito objeto de análisis es una misiva culta, de impecable estructura y cuidada planificación; fuertemente cohesionada, con progresión en los temas y recursos retóricos variados que son clara muestra de la formación humanista de su autor, gran conocedor de la lengua y cultura clásica.

²³ Es interesante en este fondo documental la insistencia con la que se advierte sobre la falta de curas doctrineros en toda la gobernación del Tucumán. De esta misma fuente conocemos que la mayoría de los indios eran ya para 1650 “muy ladinos” (Palomeque y Castro Olañeta, 2005, p. 385), aunque los ocloyas de Jujuy hablaban sólo su lengua en 1664, que era “particular” (*ibid.*, pp. 452-453).

²⁴ En las constituciones y declaraciones aprobadas en el primer sínodo del Tucumán que hizo celebrar el obispo Fray Fernando de Trejo y Sanabria en 1597 se expresa que:

La doctrina y catecismo que se ha de enseñar a los indios sea el general que se usa en el Perú en lengua del cuzco porque ya gran parte de los indios lo rezan y casi todos van siendo ladinos en la dicha lengua y por haber muchas lenguas en esta provincia y muy dificultosas fuera confusión traducción en cada una dellas y muchos indios poco capaces entenderían que cada una de aquéllas es diferente en la substancia de la otra y tan bien abra pocos sacerdotes que hiciesen la doctrina por no saber las lenguas naturales desta naciones pero encargamos y amonestamos a todos los sacerdotes doctrinantes las vayan aprendiendo pues aran gran servicio a dios en explicar la doctrina en lengua que los indios mejor entienden y por ese camino los oirán con mayor gusto y amor y podrían confesar a los que no supieren la lengua general y para que los naturales a la ora de su muerte no carezcan del remedio de la confesión mandamos a todos los sobre dichos curas de indios sepan tres o cuatro preguntas de los vicios mas usados de entre los indios que doctrina en la lengua propia dellos para que así puedan dalle la materia para absolverlos (...) y mandamos asimismo sepa explicar a los indios en sus lenguas nativas algunos artículos principales de la fe nuestra y para poder confesar algún adulto aunque faltase interprete pues como dice el apostol fides per auditu y el que en esto fuere descuidado demás de ser inobediente en caso de tanto peso y de que dará cuenta a dios de muchas almas será castigado a nuestro arbitrio y de los nuestros visitadores. (Constitución 2) (Levillier, 1919, p. 17)

Esto es, se define con claridad que la evangelización se hará en lengua quechua pero que los misioneros deben aprender la lengua regional de los naturales, al menos, como para poder confesar.

²⁵ “El ministerio con los indios se continua, aunque también nos ha estorbado la emulación de dos religiones, que han querido fundar cofradías de indios, atrayéndolos con medios que desdican de nuestro instituto, pero son agradables a los indios, si bien el tener los nuestros entera suficiencia en la lengua (...) mueve a los mas a no nos dejar” (Anua de 1614. Leonhardt, 1927, p. 8).

²⁶ “Los estudiantes de la compañía están deseosos de ir a estas misiones de los gentiles (...) dellos nace el fervor con que en toda la provincia se toma el aprender la lengua de los indios para lo qual ay una hora señalada cada dia” (Anua de 1618-19. Leonhardt 1929, p. 169).

²⁷ El etnónimo indamás es aún una incógnita para la investigación en el área, así como resulta problemática la indicación respecto a la extensión geográfica del sanavirón, pues numerosa documentación da cuenta de la existencia del sanavirón en Córdoba en el mismo momento de su conquista (1573) en áreas que rodean a la ciudad colonial, e incluso, más al sur.

²⁸ No puede afirmarse el valor de verdad de esta diversidad lingüística extrema. En estos términos, sólo aparece enfatizada en la documentación de filiación jesuítica. Las fuentes judiciales, por el contrario, parecen favorecer la idea de que, en términos generales, en la región de Sierras Centrales se hablaban dos lenguas, el sanavirón, por un lado, y dos variantes dialectales de una antigua lengua originaria, el henia y el camiare. Sin embargo, esta creencia de las sierras de Córdoba como asiento de una alta diversidad lingüística, puede ser producto de que allí se asentaron nativos huidos procedentes de diferentes regiones. De todos modos, no es ésta la discusión que queremos dar ahora en la que el énfasis está dado en los discursos y las políticas que construyen cartografías lingüísticas, y no en las cartografías en sí. Interesa destacar que es común, entre las poblaciones nativas actuales de Córdoba, hacer referencia a la alta variabilidad lingüística.